К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Православная Энциклопедия

XVII

2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается

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

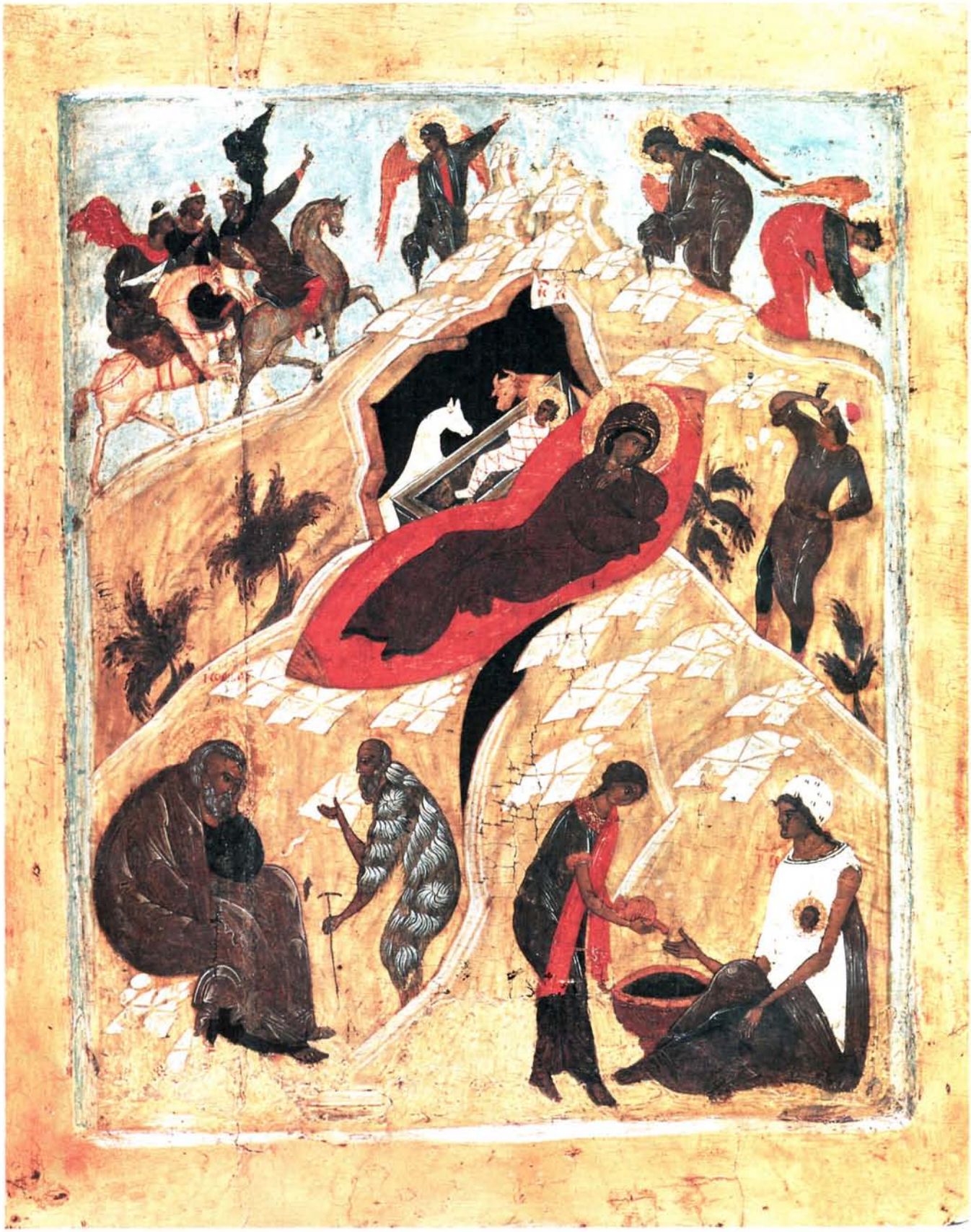
при участии

Вселенского Константинопольского Патриархата,
Александрийского Патриархата, Антиохийского Патриархата,
Иерусалимского Патриархата, Грузинской Православной Церкви,
Сербской Православной Церкви, Румынской Православной Церкви,
Болгарской Православной Церкви, Кипрской Православной Церкви,
Элладской Православной Церкви, Албанской Православной Церкви,
Польской Православной Церкви, Православной Церкви Чешских земель
и Словакии, Православной Церкви в Америке,
Православной автономной Церкви в Финляндии,
Православной автономной Церкви в Японии

ПОПЕЧЕНИЕМ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ
«КУЛЬТУРА РОССИИ 2006–2010 гг.»

Допущено Министерством образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений
по направлению 520200 «Теология», направлению 520800 «История», специальности 020700 «История»,
направлению 521800 «Искусствоведение», специальности 020900 «Искусствоведение»

МОСКВА
2008



Рождество Христово.
Икона. Суздаль (?). Кон. XV — нач. XVI в. (ГТГ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том XVII
ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ЧЕШСКИХ БРАТЬЕВ – ЕГИПЕТ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Владимир,
Митрополит Киевский и всея Украины

Б. В. Грызлов,
Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

А. Д. Жуков,
Заместитель Председателя Правительства РФ

Климент,
Митрополит Калужский и Боровский, Управляющий делами МП РПЦ

С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ

Ю. М. Лужков,
Мэр Москвы, Председатель Попечительского совета

Д. А. Медведев,
Первый заместитель Председателя Правительства РФ

Ю. С. Осипов,
Президент Российской Академии наук

А. С. Соколов,
Министр культуры и массовых коммуникаций РФ

Филарет,
Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси

А. А. Фурсенко,
Министр образования и науки РФ

Ювеналий,
Митрополит Крутицкий и Коломенский

С. Л. Кравец,
Ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Юрий Михайлович Лужков, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель Правления «Газпромбанк» (Открытое акционерное общество)

В. А. Асирян,
Генеральный директор фирмы «Теплоремонт»

Н. И. Булаев,
Руководитель Федерального агентства по образованию

Д. А. Барченков,
Председатель Совета директоров Холдинга «Щелковский»

А. Ф. Бородин,
Президент ОАО «Банк Москвы» г. Москва

Г. О. Греф,
Президент Сбербанка России

Б. В. Громов,
Губернатор Московской области

Ю. А. Евдокимов,
Губернатор Мурманской области

О. В. Дерипаска,
Председатель Совета директоров Компании «Базовый Элемент»

И. А. Оболенцев,
Глава Группы компаний «Оптифуд»

В. Е. Позгалёв,
Губернатор Вологодской области

М. В. Сеславинский,
Руководитель Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям

В. И. Тарасов,
Председатель Совета директоров АКБ «Интрастбанк»

А. К. Титов,
Председатель Совета директоров КБ «Солидарность»

К. А. Титов,
Заместитель председателя Комитета Совета Федерации по социальной политике

М. Е. Швыдкой,
Руководитель Федерального агентства по культуре и кинематографии

Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»

Н. В. Меркулов,
Ответственный секретарь

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

В. А. Алексеев,
Президент Международного Фонда единства православных народов

Г. А. Балыхин,
Председатель Комитета ГД ФС РФ по образованию

Ю. В. Васильев,
Председатель Комитета ГД ФС РФ по бюджету

О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК

И. О. Елеферено,
Председатель комиссии Московской городской Думы по межнациональным и межконфессиональным отношениям

Г. П. Ивлиев,
Председатель Комитета ГД ФС РФ по культуре

В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор ИТАР–ТАСС

Е. Г. Катаева,
советник Руководителя Администрации Президента РФ

В. И. Кожин,
Управляющий делами Президента РФ

А. В. Логинов,
Полномочный представитель Правительства РФ в ГД ФС РФ

В. М. Платонов,
Председатель Московской городской Думы

Г. С. Полтавченко,
Полномочный представитель Президента РФ в Центральном федеральном округе

С. А. Попов,
Председатель Комитета ГД ФС РФ по делам общественных объединений и религиозных организаций

Е. М. Примаков,
Президент Торгово-промышленной палаты РФ

Л. К. Слиска,
Первый заместитель Председателя ГД ФС РФ

Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель Академического Малого театра

Е. В. Сутормина,
Первый заместитель Председателя Правления Российского Фонда мира

А. П. Торшин,
Заместитель Председателя Совета Федерации Федерального Собрания РФ

Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

В. И. Бочков,
Генеральный директор
ЗАО «СИТИ-ЦЕМЕНТ»
А. К. Галенко,
Генеральный директор ООО «Стрибог»
В. В. Жидков,
Генеральный директор
ОАО «Газсбытсервис»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Евразия Телеком»
А. Е. Либерман,
Президент Группы компаний
«Объединенные заводы Саратова»,
Председатель Совета директоров
по стратегическому развитию
ОАО «Саратовстройстекло»

С. М. Линович,
Генеральный
директор
ОАО «Московские учебники
и Картолитография»
А. Н. Палазник,
Председатель
Правления
группы компаний РТ
В. Г. Самоделов,
Глава
Балашихинского района
Московской области
И. А. Семин,
Генеральный
директор
ООО «Рес-Сервис»

В. Н. Токарев,
Заместитель
Генерального директора
по производству ЗАО Фирма «ЭПО»
В. И. Тюхтин,
Президент
Группы компаний
«Вита»
А. И. Хромотов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
И. С. Юров,
Председатель Совета директоров
инвестиционного банка «ТРАСТ»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К°»

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:
Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербургское отделение Института российской истории РАН, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, Российский Православный университет св. Иоанна Богослова, Издательство Московской Патриархии, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Библиотека РАН, Государственная публичная историческая библиотека, Научная библиотека МГУ, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека по искусству, Российская национальная библиотека, Архангельский областной краеведческий музей, Архангельский областной музей изобразительных искусств, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственная Третьяковская галерея, Государственный историко-архитектурный и художественный Владимиро-Суздальский музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственный Эрмитаж, Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Музей-усадьба «Мураново» имени Ф. И. Тютчева, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Полоцкий национальный историко-культурный музей-заповедник, Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография».
При подготовке тома использованы фотографии С. Н. Власова, игум. Дамаскина (Орловского), Н. А. Зонтикова, Т. М. Кольцовой, А. И. Рябова, Д. В. Саввина, В. В. Чистякова.

Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

З. Д. Абашидзе, *глава представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия» в Грузии*
Александр, *архиеп. Костромской и Галичский, председатель Отдела по делам молодежи, глава Костромского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Алексий, *архиеп. Орехово-Зуевский, Председатель Синодальной комиссии по делам монастырей, Богослужебной комиссии и Комиссии по экономическим и гуманитарным вопросам*
Анастасий, *архиеп. Казанский и Татарстанский, глава Казанского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
С. С. Аревшатян, *директор Института древних рукописей «Матенадаран» им. Месропа Маштоца*
Арсений, *архиеп. Истринский, Председатель Научно-редакционного совета по изданию Православной энциклопедии*
Афанасий, *еп. Киринский, Александрийская и Кипрская Православные Церкви*
Л. А. Вербицкая, *ректор Санкт-Петербургского государственного университета*
Владимир Воробьёв, *прот., ректор Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета, глава Свято-Тихоновского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Е. Ю. Гагарина, *директор Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль»*
Георгий, *архиеп. Нижегородский и Арзамасский, глава Нижегородского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Герман, *митр. Волгоградский и Камышинский, глава Волгоградского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
В. А. Гусев, *директор Государственного Русского музея*
Евгений, *архиеп. Верейский, ректор Московских Духовных Академии и Семинарии, Председатель Учебного комитета Московского Патриархата*
В. К. Егоров, *Президент-ректор Академии государственной службы при Президенте РФ*
В. Н. Зайцев, *директор Российской национальной библиотеки*
Иоанн, *архиеп. Белгородский и Старооскольский, Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата*
С. П. Карпов, *декан исторического факультета Московского государственного университета*
Кирилл, *митр. Смоленский и Калининградский, Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата*
В. П. Козлов, *директор Федерального архивного агентства*
Константин, *архиеп. Тихвинский, ректор Санкт-Петербургских Духовных Академии и Семинарии, глава Санкт-Петербургского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
С. Л. Кравец, *ответственный секретарь совета, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
А. П. Либеровский, *директор Исторического архивного бюро, Православная Церковь в Америке*
Макарий, *митр. Кенийский, Александрийский Патриархат*
Мелитон, *митр. Филадельфийский, архиграмматевс Священного Синода Константинопольского Патриархата*
Д. Ф. Мамлеев
С. В. Мироненко, *директор Государственного архива РФ*
Михаил Наджим, *прот., Антиохийский Патриархат*
А. В. Назаренко, *председатель Научного совета РАН «Роль религий в истории»*
Пантелеимон, *митр. Оулуский, Православная автономная Церковь в Финляндии*
М. Б. Пиотровский, *директор Государственного музея «Эрмитаж»*
Г. В. Попов, *директор Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва*
В. А. Родионов, *директор Государственной Третьяковской галереи*
В. А. Садовничий, *ректор Московского государственного университета*
А. Н. Сахаров, *директор Института российской истории РАН*
Владимир Силовьев, *прот., Председатель Издательского совета Московской Патриархии*
А. Р. Соколов, *директор Российского государственного исторического архива*
Г. Ф. Статис, *профессор Афинского университета*
Тихон, *архиеп. Новосибирский и Бердский, глава Новосибирского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Тихон, *архим., ректор Сретенской Духовной семинарии*
В. В. Фёдоров, *Генеральный директор Российской государственной библиотеки*
В. С. Христофоров, *начальник Управления регистрации и архивных фондов ФСБ России*
А. О. Чубарьян, *директор Института всеобщей истории РАН*
А. И. Шкурко, *директор Государственного исторического музея*

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

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

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. ***Андроник (Трубачёв)****, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви)*
прот. ***Валентин Асмус****, магистр богословия (редакция Восточных христианских Церквей)*
Л. А. Беляев*, д-р ист. наук (редакция Церковного искусства и археологии)*
А. С. Буевский*, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви)*
прот. ***Владимир Воробьёв*** *(редакция Русской Православной Церкви)*
прот. ***Леонид Грилихес*** *(редакция Священного Писания)*
свящ. ***Олег Давыденков****, д-р богословия (редакция Восточных христианских Церквей)*
игум. ***Дамаскин (Орловский)*** *(редакция Русской Православной Церкви)*
О. В. Дмитриева*, д-р ист. наук (редакция Протестантизма)*
М. С. Иванов*, д-р богословия (редакция Богословия)*
А. Т. Казарян*, д-р философии (редакция Богословия)*
Н. В. Квливидзе*, канд. искусствоведения (редакция Церковного искусства и археологии)*
прот. ***Максим Козлов****, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви)*
Ю. А. Лабынцев*, д-р филол. наук (редакция Поместных Православных Церквей)*
И. Е. Лозовая*, канд. искусствоведения (редакция Церковной музыки)*
архим. ***Макарий (Веретенников)****, магистр богословия (редакция Русской Православной Церкви)*
А. В. Назаренко*, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)*
архим. ***Платон (Игумнов)****, магистр богословия (редакция Богословия)*
прот. ***Сергий Правдолюбов****, магистр богословия (редакция Богослужения и литургики)*
Н. В. Синицына*, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)*
К. Е. Скурат*, д-р церковной истории (редакция Поместных Православных Церквей)*
А. А. Турилов*, канд. ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)*
Б. Н. Флоря*, чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви)*
прот. ***Владислав Цыпин****, д-р церковной истории (редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)*
И. С. Чичуров*, д-р ист. наук (редакция Восточных христианских Церквей)*
свящ. ***Владимир Шмалий****, канд. богословия (редакция Богословия)*
Я. Н. Щапов*, чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви)*

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — ***С. Л. Кравец***

Научные редакции:

Богословия и Церковного права — *Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, А. И. Макаров, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Н. В. Пономарёва, Д. В. Смирнов*

Священного Писания — *К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, А. Н. Безруков*

Богослужения и литургики — *диак. Михаил Желтов, А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров*

Церковной музыки — *С. И. Никитин, И. В. Старикова*

Церковного искусства и археологии — *Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, Ю. В. Иванова, Л. К. Масиель Санчес, М. А. Маханько, Т. Ю. Облицова*

Русской Православной Церкви — *Е. В. Кравец, А. В. Кузьмин, М. В. Печников, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов*

Восточных христианских Церквей — *О. В. Лосева, И. Н. Попов, О. Н. Афиногенова, Р. Б. Буганов, Ю. А. Казачков, А. Н. Крюкова, К. М. Лобовикова, С. А. Моисеева*

Поместных Православных Церквей — *Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская, В. С. Путятин*

Католицизма — *Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин, О. И. Фельдштейн*

Протестантизма, религиеведения и страноведения — *И. Р. Леоненкова, Э. Небольсин, А. А. Сорокина, А. М. Соснина*

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

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

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ЧЕ́ШСКИХ БРА́ТЬЕВ [чеш. Českobratrska církev evangelická], самая крупная протестант. церковь Чехии. Была образована в 1918 г. в результате союза Евангелических церквей Аугсбургского (см. ст. *Лютеранские церкви*) и Гельветического исповеданий (см. ст. *Реформатские церкви*) Чехии и Моравии. В 1921 г. Генеральный синод утвердил вероучительные догматы, принятые церковью, в к-рые входят *Апостольский Символ веры, Никео-Константинопольский Символ веры, Афанасиев Символ веры, Аугсбургское исповедание, Гельветическое исповедание* (второе), Братское исповедание (1535), Богемское исповедание (1575). Структура церкви пресвитерианско-синодальная: возглавляют церковь синодальный сеньор и куратор (избирается из мирян). Синодальный совет избирается на 6 лет, кроме сеньора и куратора в него входят 2 пастора и 2 мирянина. Синод созывается раз в 3 года. Церковь состоит из 260 общин, к-рые объединены в 13 сеньоратов. Количество верующих — ок. 118 тыс. чел., к-рые считают себя последователями гуситов (см. ст. *Гус*). Пасторы получают богословское образование на фак-те евангелической теологии в Карловом ун-те (Прага). Признается жен. священство. Печатный орган — ж. «Чески брат» (тираж 5,7 тыс. экз.). Церковь входит во *Всемирную лютеранскую федерацию*, во *Всемирный Совет Церквей*, в *Конференцию европейских церквей*, в Объединение евангелических церквей Европы, в Экуменический совет церквей Чехии.

Лит.: *Černý P.* Českobratrska církev evangelická. Praha, 1982; *Otter J.* Evangelical Church of Czech Brethren. Edinb., 1970; *Ježek J.* Kazatelé českobratrské církve evangelické v Horní Čermné, 1783–2002. Praha, 2003.

Э. П. П.

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКИЕ ЦЕ́РКВИ ЗА́ПАДНОЙ А́ФРИКИ [англ. Evangelical Churches of West Africa], межденаминационное религиозное объединение, являющееся одной из самых крупных неправительственных орг-ций Нигерии. Возникло в результате работы в стране т. н. Суданской внутренней миссии (СВМ; Sudan Interior Mission), целью к-рой была христианизация Африки южнее Сахары. Вдохновителями и инициаторами этого процесса стали миссионеры из Канады Уолтер Гауанз, Роуленд Бингем и Томас Кент, прибывшие в дек. 1893 г. в Лагос. Гауанз и Кент решили направиться во внутренние районы Кано (сев. часть Нигерии), однако в конце 1894 г. оба умерли от малярии, так и не достигнув цели. Бингем, оставшийся в Лагосе для организации миссионерского лагеря, вскоре вернулся в Канаду, чтобы собрать новый состав миссии. За 4 года в Ин-те миссионерской подготовки А. Б. Симпсона (A. B. Simpson's Missionary Training Institute) он обучил бригаду сотрудников и в 1898 г. направил их с миссией в Зап. и Центр. Африку. В 1902 г. с 3-й попытки Бингема миссия начала постоянную работу, однако широко распространить христианство в Зап. и Центр. Африке не удалось.

В 1935 г. была основана миссия в Кукар-Гаду, в пров. Борну, на границе с пров. Баучи. Задачей миссии было ведение проповеди на территориях Сев. Нигерии, где большинство населения составляли мусульмане. Были открыты миссии среди 4 немусульман. народностей: в 1938 г. в Гашуа среди баде, в 1951 г. в Гадаке среди нгамо, в 1952 г. в Гарин-Мажи среди нгизим и нгамо. В 1954 г. все общины СВМ в Нигерии были объединены в Ассоциацию евангелических церквей Зап. Африки, к-рая затем получила совр. название. Ответственность за миссионерские программы, за школы по изучению Библии, за общеобразовательные школы, а также за медицинские пункты была возложена на Е. ц. З. А. Церкви сохранили связь с СВМ, к-рая в дополнение к прежнему получила новое название — «Служение в миссии» (Serving in Mission).

Е. ц. З. А. основала 8 колледжей по изучению Библии и 15 богословских ин-тов. Медицинский департамент курирует работу 4 больниц, 110 поликлиник, аптечной сети и школы по подготовке медперсонала. Церкви проводят миссионерскую и образовательную работу на радио и в печати, занимаются оказанием помощи сельским жителям и социальным службам в городах, решают проблемы преодоления племенной розни, проводя работу среди населения. Более 1,5 тыс. миссионеров, являющихся представителями Евангелического миссионерского общества, миссионерского отд-ния Е. ц. З. А. служат в Нигерии и др. странах, в последнее десятилетие — в странах Ближ. Востока, Европы, особого успеха они достигли в США в кругах темнокожего населения.

Высшим органом Е. ц. З. А. является Генеральный совет, собирающийся раз в год, в его ведении находятся все вопросы развития церкви, ее устава и политики. На местах управление осуществляют Региональные советы, к-рые собираются 2 раза в год. На территории всей Нигерии, и особенно в ее центральной части, растет количество членов церкви. За последние неск. лет численность нек-рых общин выросла на 400%, включая церкви, расположенные в северной, традиционно ислам. части

страны. В 2007 г. более 6 тыс. общин объединяют свыше 5 млн верующих.

Лит.: *Neill S.* A History of Christian Missions. Hammondsworth, 1964; *Fuller H. W.* Run While the Sun Is Hot. Cedar Grove, 1967; *Sanderson L.* The Sudan Interior Mission and the Condominium Sudan, 1937–1955 // J. of Religion in Africa. 1976. Vol. 8. Fasc. 1. P. 13–40; *Adeyemi E. A.* From Seven to Seven Thousand: The Story of the Birth and Growth of SIM/ECWA Church in Ilorin. Ilorin, 1995; *Corwin G. R.* Bingham, Rowland Victory // Evangelical Dictionary of World Missions / Ed. A. S. Moreau. Grand Rapids (Mich.), 2000; *Rennie I. S.* Bingham, Rowland V. // Biographical Dictionary of Evangelicals. Leicester (GB), 2003; *Cooper B. M.* Evangelical Christians in the Muslim Sahel. Bloomington (Ind.), 2006.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКИЙ АЛЬЯ́НС, религ. движение, возникшее в 1846 г.,— см. *Всемирный евангелический альянс.*

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКИЙ СОЮ́З ЦЕРКВЕ́Й В ГДР — см. *Союз евангелических церквей в ГДР.*

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКОЕ НАЦИОНА́ЛЬНОЕ О́БЩЕСТВО [швед. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen], религ. орг-ция, образованная в 1856 г. в Швеции как движение мирян в структуре *Шведской церкви,* где отношение к нему не всегда было однозначным. Цель об-ва заключалась в распространении Евангелия, этим занимались странствующие проповедники, большинство из к-рых были мирянами. Для обеспечения их печатными материалами в том же году были основаны изд-во и газ. «Budbäraren» (Вестник). С момента образования об-во находилось под влиянием Карла Улофа Росениуса (1816–1868), известного проповедника-мирянина, последователя англ. пастора-методиста Дж. Скотта, с 1830 г. успешно проповедовавшего в Швеции. В истории Е. н. о. было 2 кризиса. Так, в 1878 г. из его состава вышел Шведский миссионерский союз (в наст. время Шведская церковь миссии). Причиной раскола послужило разное толкование учения об искуплении, о Св. Дарах и об отношении к Шведской церкви. В 1909–1911 гг. из-за несогласия в отношении к Библии из Е. н. о. выделилась новая орг-ция — «Друзья, верные Библии» (см. ст. *Евангелическо-лютеранская миссия «Друзья, верные Библии»*).

В первые годы Е. н. о. руководило правление, образованное на добровольных началах и состоявшее из представителей крупных торговцев, чиновников высокого ранга, военных, дворян и священников. Демократические принципы управления утверждались постепенно. Так, в 1874 г. был принят устав, по к-рому местные объединения посылали делегатов на ежегодное собрание, где из них избиралось правление. Это правление должно было отчитываться перед следующим собранием через год.

В наст. время ежегодная конференция назначает высший орган Е. н. о.— центральное правление, члены которого вместе с представителем миссии «Друзья, верные Библии» составляет руководство этой орг-ции. Сначала количество округов, входивших в об-во, соответствовало 13 еп-ствам Шведской церкви, но в 1921 г. было принято собственное адм. деление. Приходы, или местные объединения, самостоятельны в решении экономических проблем и в вопросе о присоединении к той или иной общине. В сер. 60-х гг. их число было максимальным и приближалось к 1 тыс., количество членов — к 30 тыс. чел. В нач. 80-х гг. об-во объединяло 25 тыс. чел., но к нач. XXI в. число членов сократилось до 17 тыс. Количество принимающих участие в религ. и внерелиг. деятельности Е. н. о.— ок. 45,3 тыс. чел., что значительно превышает официально число зарегистрированных членов. Наиболее активно об-во работает в Вестерботтене, где сосредоточена треть 440 приходов и проживает 30% его членов (Det religiösa Sverige / Red. av M. Skog. Örebro, 2001. S. 122; Tro och liv. 2005. N 2. S. 8–9).

С 60-х гг. появилась новая форма взаимодействия с приходами Шведской церкви: помимо обычных совместных богослужений в ряде мест приходы объединяются и организуют общие «церкви сотрудничества»; иногда новые церковные здания строятся сразу как совместные. К нач. XXI в. существовало 40 церквей, где служили священники Шведской церкви, остальной деятельностью руководило Е. н. о. При этом члены об-ва согласны с тем, что их движение тесно связано со Шведской церковью, но спорным остается вопрос о степени интеграции об-ва в структуру церкви. Е. н. о. имеет совместные приходы со Шведской церковью и с приходами 3 свободных церквей — Шведской церкви миссии (Svenska missionskyrkan), Шведской миссии альянса (Svenska Allians-missionen) и Евангелической свободной церкви (Evangeliska frikyrkan), образовавшейся в 1997 г. из 3 небольших общин.

В наст. время деятельность Е. н. о. осуществляется в 4 направлениях: евангелизации, образования, работы с молодежью (об-во имеет молодежную орг-цию) и создания структур внешней миссии. В XIX–XX вв. оно имело собственные миссии в Эфиопии и Индии, но в последние неск. десятилетий его зарубежная деятельность была объединена с деятельностью соответствующих орг-ций Шведской церкви. Штаб-квартира Е. н. о. располагается в Церковном доме в Уппсале. Об-во не проводит богослужений одновременно со службами в приходах Шведской церкви. Во мн. местах его члены являлись активными прихожанами Шведской церкви, напр. на севере страны, в Норрланде, в др. же областях Е. н. о. занимало независимое положение по отношению к Шведской церкви. На этом основании Е. н. о. иногда причисляли к свободному церковному движению. Действующий устав определяет об-во как самостоятельную орг-цию внутри Шведской церкви с правом объединений, присоединившихся к Е. н. о., работать в соответствии с местными условиями. Вначале проповедники об-ва признавали исключительное право Шведской церкви на Св. Дары и их прихожане не получали причастия, но со временем проповедникам было разрешено причащать свою паству.

Е. н. о. ведет большую просветительную работу в Швеции, напр. организует народные ун-ты в разных частях страны (с 1920), активно участвует в оказании помощи иммигрантам, готовит собственных проповедников и миссионеров в Юханнелундской высшей школе (Уппсала), где вместе с ними учатся и буд. священники Шведской церкви (в наст. время их 8, общее число учащихся в школе — ок. 30 тыс. чел.). «Budbäraren», печатный орган Е. н. о., выходит раз в 2 недели.

О. В. Чернышёва

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ МИ́ССИЯ «ДРУЗЬЯ́, ВЕ́РНЫЕ БИ́БЛИИ» [швед. Evangelisk Luthersk Mission—Bibeltronga Vänner], миссионерская орг-ция, сформировавшаяся в 1909–1911 гг. в Швеции в результате раскола в *Евангелическом национальном обществе* и до 2005 г. называвшаяся «Друзья, верные Библии». Причиной раскола

стало издание директором миссии проф. А. Кольмодином теологического труда, в к-ром ставилась под сомнение непогрешимость Библии. Против нового толкования выступил проповедник-мирянин А. Б. Свенссон, отстаивавший авторитет Библии. Новая орг-ция до наст. времени сохраняет характер внутрицерковного движения. Она никогда не проводила богослужений во время служб в Шведской церкви и не имела собственных Св. Даров. Богослужения и собрания проводит в отдельных помещениях. Орг-ция имела также свои миссии в Эфиопии, Танзании и Кении. Члены орг-ции и мн. ее приверженцы одновременно являются активными членами Шведской церкви. Признания евангелическо-лютеран. учения достаточно, чтобы стать членом Е.-л. м. В течение долгого времени орг-ция предъявляла суровые требования к своим членам: запрещались любые попытки ограничения деторождения, посещение кино и театров, просмотр телевизионных передач, мужчины не должны были носить галстуки, а женщины не могли надевать серьги и делать короткую стрижку. Члены Е.-л. м.— активные противники ординации женщин, ставшей возможной по закону, принятому в Швеции в 1958 г. Высшим органом Е.-л. м. является ежегодное собрание делегатов от местных объединений и членов правления, которые были избраны на предыдущем собрании. Собственного учебного заведения не имеет, а проповедников готовит на курсах вместе с преподавателями воскресных школ.

На рубеже 50-х и 60-х гг. численность орг-ции достигала 30 тыс. чел. (ок. 600 общин), а в нач. 70-х гг., согласно офиц. данным, уменьшилась до 10 тыс. чел. (550 общин) (Statens Offentliga Utredningar. Stockholm, 1972. N 38. S. 78). В дальнейшем, в условиях секуляризации, затронувшей все религ. орг-ции страны, численность продолжала падать. По данным на 2001 г., общины объединяли 4,3 тыс. чел. (Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund: Årsbok, 2001. S. 22).

Е.-л. м. входит в число 39 религ. общин и объединений Швеции, к-рые получают ежегодное гос. пособие, предназначенное для поддержки их деятельности, в т. ч. для подготовки священников и проповедников, для работы с детьми и молодежью, для социальной помощи. Это пособие покрывает обычно небольшую часть денег, затраченных на оплату работы общин и объединений, и имеет в большей степени моральное значение, чем материальное. Газ. Е.-л. м. «Till liv» (К жизни) выходит 12 раз в год.

О. В. Чернышёва

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ НАРО́ДНАЯ ЦЕ́РКОВЬ ДА́НИИ – см. *Датская народная церковь.*

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ В АМЕ́РИКЕ [англ. Evangelical Lutheran Church in America], крупнейшая лютеран. церковь в США. Первые постоянные поселения лютеран на территории США появились в 20-х гг. XVII в. на берегах р. Гудзон (ныне штаты Нью-Йорк и Нью-Джерси). Эмигранты из Германии и Скандинавских стран обычно селились вместе, сохраняя свой язык и национальные обычаи. В каждой колонии была религ. община, и со временем общины по территориальному принципу объединились в синоды. Массовая эмиграция из традиционно лютеранских стран привела к образованию на территории США к 1875 г. 58 лютеранских синодов. В этот период североамер. лютеране продолжали «импортировать» пасторов, привозили литургические книги с «исторической родины», хотя уже появилась потребность подготовить своих пасторов и богослужебную лит-ру в США на англ. языке, к-рый стал родным для большинства прихожан.

В 1917 г. 3 норвеж. синода образовали Норвежскую лютеранскую церковь Америки (Norvegian Lutheran Church of America); в следующем году 3 нем. синода создали Объединенную лютеранскую церковь в Америке (United Lutheran Church in America). В сент. 1918 г. был образован Национальный лютеранский совет, в к-рый, согласно принципу пропорциональности, вошли представители национальных синодов. Деятельность совета была направлена на развитие миссионерской работы на территории США и помощь лютеранам Европы, пережившей первую мировую войну. В 1945 г. совет был реорганизован, при нем появились Комитет помощи беженцам, служба капелланов и т. д. В 1952 г. Совместный комитет, созданный для «рассмотрения возможностей и создания условий для объединения всех лютеранских Церквей», представил т. н. Объединенное исповедание (United Testimony). Но только в 1960 г. Американская лютеранская церковь (немецкая), Объединенная евангелическо-лютеранская церковь (датская) и Евангелическо-лютеранская церковь (норвежская) вместе создали Американскую лютеранскую церковь, через 3 года к ним присоединилась и Лютеранская свободная церковь (норвежская). В 1962 г. к Объединенной лютеранской церкви в Америке (нем., словац. и исл. общины) присоединились швед. Августинская евангелическо-лютеранская церковь, Финская евангелическо-лютеранская церковь и Американская лютеранско-евангелическая церковь (датская), образовав Лютеранскую церковь в Америке (Luthean Church in America). В 1967 г. церкви, входящие в Национальный лютеранский совет и *Лютеранскую церковь – Миссурийский синод*, создали Лютеранский совет в США. В 1976 г. в результате выхода из-за доктринальных разногласий ряда общин из состава Миссурийского синода возникла Ассоциация евангелическо-лютеранских церквей.

В 1982 г. новый объединительный процесс начался с создания комиссии из 70 чел. для подготовки документов. В авг. 1986 г. местные организации утвердили уставные документы, в мае 1987 г. состоялась конференция Евангелическо-лютеранской церкви, на к-рой был избран на 4 года епископ Херберт Кильстрём. 1 янв. 1988 г. появилась Е.-л. ц. в А., объединившая Лютеранскую церковь в Америке, Американскую лютеранскую церковь и Ассоциацию евангелическо-лютеранских церквей. В то время в Американской лютеранской церкви состояло ок. 2,25 млн чел. С т. зр. догматики это была наиболее консервативная часть амер. лютеран. Лютеранская церковь в Америке насчитывала 2,85 млн верующих (от умеренно либеральных до нео-ортодоксальных). В приходах в маленьких городах и в сельской местности сказывалось влияние консервативного пиетизма. Бóльшая часть приходов располагалась на Восточном побережье (с центром в Пенсильвании) и на Ср. Западе. Ассоциация евангелическо-лютеранских церквей объединяла ок. 100 тыс. членов.

Штаб-квартира Е.-л. ц. в А. находится в Чикаго. Церковь возглавляет председательствующий епископ, к-рый избирается высшим органом — Всецерковной ассамблеей на 6 лет. В наст. время это Марк Ханссон, избранный повторно в 2007 г. Каждые 2 года собирается Всецерковная ассамблея Е.-л. ц. в А. в составе 600 делегатов-мирян и 400 делегатов-клириков; на ассамблее в свою очередь избирают 37 членов Церковного совета, руководящего церковью между ассамблеями. Церковь разделена на 65 региональных синодов, один из к-рых — Словацкий сионский синод (Slovak Zion Synod) — находится в Европе, остальные — в США, на Карибских о-вах (Багамских, Бермудских, Виргинских) и в Пуэрто-Рико. 9 региональных комитетов координируют работу синодов и их взаимоотношения с др. церковными орг-циями.

Е.-л. ц. в А., как и др. лютеран. церкви, признает 2 таинства — Крещение (включая крещение детей) и Евхаристию. Руководство церкви добивается того, чтобы на всех службах совершалось таинство Евхаристии, в догматических документах подчеркивается реальное присутствие Иисуса Христа в евхаристическом хлебе и вине. В приходах практикуется «открытое причастие» (open communion). Конфирмация, священство, миропомазание, исповедь, брак имеют статус «действий сакральных по своей природе» (в некоторых конгрегациях их называют «младшие таинства» (minor sacraments)).

Пасторы Е.-л. ц. в А., как правило, имеют степени бакалавра гуманитарных наук и магистра теологии. Ординацию пасторов совершает епископ. Богослужения проводятся в соответствии с кн. «Евангелическо-лютеранское богослужение». Конгрегации сохраняют местные традиции, во время богослужения используется широкий спектр муз. произведений — от сочинений И. С. Баха до афро-амер. госпела.

Церковь практикует ординацию женщин как в священники, так и в епископы, с 1991 г. принимает в свои ряды людей нетрадиц. сексуальной ориентации. На последней ассамблее в Чикаго (авг. 2007) было также принято решение не лишать сана церковнослужителей геев и лесбиянок, если они образуют постоянную супружескую пару. Однако резолюция, разрешающая ординацию геев и лесбиянок, не получила достаточного количества голосов и не была принята.

Церковь имеет 28 учебных заведений различного статуса. Самое известное — старейшая лютеран. семинария в Геттисберге (шт. Пенсильвания; основана в 1826). В июле 1863 г. она была почти полностью разрушена, оказавшись в зоне крупнейшего сражения Гражданской войны. Церковное изд-во «Fortress Press» издает сочинения М. *Лютера*, патристику, богословскую и историческую литературу. Е.-л. ц. в А. выпускает ж. «Лютеранин».

В 1997 г. Е.-л. ц. в А. заключила соглашение о полном общении с Пресвитерианской церковью США, Объединенной церковью Христа, Реформатской церковью в Америке; в 1999 г.— с Моравской церковью в Америке и *Епископальной церковью США*. В 2007 г. в Е.-л. ц. в А.— 5,15 млн верующих и 10 851 конгрегация.

Лит.: Biographical Directory of Clergy: Evangelical Lutheran Church in America. Minneapolis (Minn.), 1988; The Use of the Means of Grace: A Statement on the Practice of Word and Sacrament. Minneapolis, 1997; Yearbook of the Evangelical Lutheran Church in Canada. Winnipeg, 1986–2004; The Orderly Exchange of Ordained Ministers of Word and Sacrament: Principles, Polices, and Procedures / Churches Participating in «A Formula of Agreement». Louisville (Ky.), 2000; Evangelical Lutheran Worship. Minneapolis (Minn.), 2006; Free in Christ to Serve the Neighbor: Lutherans Talk about Human Sexuality: Journey together Faithfully: Stuy Guide. Pt. 3. Chicago (Ill.), 2006.

И. Р. Л.

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ВЕ́НГРИИ [венг. Magyar Evangélikus-Lutheránus Egyház], одна из протестант. церковных орг-ций в стране. С 20-х гг. XVI в. протестантизм начал распространяться в Венгрии. Наиболее значительный вклад в дело проведения церковных реформ внес друг и ученик М. *Лютера* Матьяш *Деваи Биро*. На съездах Гос. собрания в 1523 г. в Буде и в 1525 г. в Ракоше католич. церковная власть запрещала распространение Реформации, выносила строгие приговоры, вплоть до сожжения, проповедникам — приверженцам учения Лютера. Однако новые идеи приобретали огромное количество единомышленников по большей части в городах Сев. и Сев.-Вост. Венгрии, а также в Трансильвании, т. е. на территориях, где не было опустошительных военных акций со стороны турок. К сер. XVI в. большинство населения Венгрии стало исповедовать протестантизм. Этому способствовал ряд обстоятельств как политического, так и экономического характера. Во-первых, в стране, разделенной на 3 части после поражения от турок при Мохаче в 1526 г., в условиях политического кризиса и хаоса невозможно было контролировать распространение новых религ. течений; во-вторых, поддержку Реформации оказывали многие представители дворянства, земельные собственники и городские магнаты, имевшие политическое влияние,— Перени, Надашди, Турзо и др.; в-третьих, протестанты владели первыми в стране типографиями, где издавались как книги Свящ. Писания, так и вероисповедные, апологетические и полемические труды реформаторов. Представители венг. Реформации стремились ввести родной язык в качестве общеупотребительного лит. языка с целью повысить общий уровень грамотности и сделать церковные книги понятными для верующих. Первый перевод НЗ на венг. язык вышел в 1541 г. Огромный вклад в распространение лютеранства внесли такие деятели, как Михай Стараи, Гал Хусар, Петер Борнемисса, Ленард Штёкель, Андраш Фаркаш, Иштван Галсечи и др.

Во 2-й пол. XVI в. все большую популярность приобретало учение Ж. *Кальвина*, что повлекло за собой отделение сторонников *Гельветического исповедания* от лютеран. На соборе 1567 г. в Дебрецене кальвинисты создали собственную церковную орг-цию. В это же время в Трансильвании, ставшей самостоятельным княжеством (воеводством), увеличилось число сторонников антитринитаризма. Это в свою очередь стало основой для гонений католич. властей на инакомыслящих, что явилось началом *Контрреформации*. Необходимость защититься от давления католиков заставляла лютеран принимать аналогичные *Аугсбургскому исповеданию* собственные вероисповедные документы, что должно было привести к смягчению положения церквей на королевских территориях. В результате было принято 3 документа: исповедание 5 свободных королевских городов Сев. Венгрии 1549 г. (Confessio Pentapolitana), исповедание 7 шахтерских городов 1559 г. (Confessio Heptapolitana) и Сепешское исповедание 1569 г. (Confessio Scepusiana). Все эти акты, написанные на латыни,

строго выдержаны в духе идей Ф. *Меланхтона* и Лютера с учетом особенности местных условий. Важно отметить, что документы не были направлены на борьбу с католицизмом, а противостояли кальвинизму и проч. отступлениям от учения Лютера.

В ходе Контрреформации силами ордена *иезуитов*, начавшего свою деятельность в королевской части Венгрии в 60-х гг., а в 80-х обосновавшегося и в Трансильвании, католицизм смог частично вернуть утраченные позиции. Неоднократные войны венгерских протестантов (в первую очередь в Трансильвании) за свободу вероисповедания привели к заключению с властью соглашений, подписанных в 1606 г. в Вене и в 1647 г. в Линце. Тем не менее мн. деятели венг. протестантизма считали, что выгоднее искать союз с Османской империей, чем подчиняться Габсбургам. Это приводило к массовому участию протестантов во всех антигабсбургских революционных движениях.



Интерьер церкви в Немешкере. 1732 г.

В течение длительного правления имп. Леопольда I (1657–1705) репрессии против протестантов усилились, особенно во время т. н. траурного десятилетия, начавшегося после неудавшейся попытки гос. переворота в 1671 г. Основные судебные процессы проходили в 1672 г. в Надьсомбате (ныне Трнава, Словакия), в 1673 г. в Пожони (ныне Братислава), в 1674 г. в Сепешварайе (ныне Спишске-Подградье, Словакия). Самым крупным стал 2-й пожоньский процесс осенью 1674 г., на котором 284 лютеранина и 52 кальвиниста были приговорены к смерти. В ходе процесса подсудимых заставляли или отречься от своих взглядов, или подписать определенные обязательства о прекращении проповеди протестантизма. Тем, кто соглашались это сделать, приговор был заменен ссылкой или тюремным заключением. Многие, не выдержав пыток, скончались в ходе судебного процесса. 42 чел. (18 лютеран и 24 кальвиниста) не подписали никаких отречений. По ходатайству нидерланд. и швед. послов в Вене смертная казнь им была заменена галерным рабством.

При трансильванских воеводах И. Тёкёли и Ф. Ракоци II, проводивших антиавстр. политику, на подвластных им территориях для евангелической церкви сложились благоприятные условия: были возвращены отнятые при Леопольде I церкви и школы, был построен Евангелическо-лютеранский ун-т в г. Эперьеш (ныне Прешов, Словакия). В 1707 г. на соборе в г. Рожахедь (ныне Ружомберок, Словакия) решались нек-рые организационные вопросы: церковь, объединив в единую структуру лютеран, проживавших на всех венг. территориях, к-рые вошли в состав империи Габсбургов, была разделена на 4 епархии. Однако после подавления восстания Ракоци в 1711 г. австр. гос. власть заняла по отношению к лютеранам, как и к проч. протестантам, непримиримую позицию. В правление имп. Карла VI (Карл III Венгерский, 1711–1740) давление на протестант. орг-ции стало таким же сильным, как при Леопольде I. Все решения Рожахедьского собора были аннулированы, соборы разрешалось созывать только с санкции императора. Указом Карла VI от 1731 г. (Carolina Resolutio I) у лютеран было отнято право распоряжаться своими приходами; все вопросы церковноприходской жизни решал помещик, на земле к-рого стояла церковь,— в результате в огромном количестве поселений здания кирх были отданы костелам, школы закрыты, конфисковано имущество общин, пасторы и наиболее активные миряне изгнаны. Вся лит-ра, издаваемая протестантами, подвергалась жесткой цензуре, количество лютеран. книг резко уменьшилось. Был введен закон о контролировании протестант. приходов католич. епископами. Смешанные браки дозволялись лишь с благословения католич. епископа, дети от таких браков становились католиками. Хотя 2-й указ Карла VI, изданный в 1734 г. (Carolina Resolutio II), подтверждал существование 4 лютеран. епархий-суперинтенданций, каждую епархию возглавляли епископ и суперинтендант (инспектор), избираемый из знатных мирян дворянского рода, в ведении которого были организационные, финансовые, хозяйственные и др. практические вопросы. Функционирование иерархической системы строго контролировалось императором. В правление имп. Марии Терезии (1740–1780) гонения продолжались, хотя и не в такой открытой форме, как раньше. Католич. властями проводилась активная работа по обращению протестант. населения в католичество. Под влиянием религ. процессов в Германии в лютеран. церковь стали проникать идеи *пиетизма* как реакция на появление в лютеранстве ортодоксальных и рационалистических течений. Самыми известными деятелями венг. пиетизма были М. Ач, А. Торкош, М. Вашони и М. Бел.

Улучшение положения некатолич. населения, в т. ч. лютеран, наступило при имп. Иосифе II (1780–1790), проводившем политику просвещенного абсолютизма. В ответ на совместную жалобу, поданную протестант. орг-циями, в которой описывались страдания, перенесенные протестантами за годы правления предыдущих императоров, Иосиф II в 1781 г. издал т. н. Указ о терпимости (Edictum Tolerantiae). Запрещались какие бы то ни было преследования на религ. почве, повсеместно протестантам гарантировались свободное вероисповедание и гражданские права, аннулировались конфессиональные ограничения при приеме на гос. службу, отменялся контроль католич. епископов над др. конфессиями. Запрещалось требовать от протестантов такой присяги, которая была бы несо-



Церковь в Кёсеге. Кон. XVIII в.



Лютеранский собор в Будайском замке. Архит. М. Каллина. 1895 г.

вместима с их убеждениями. Было возвращено право самостоятельного созыва соборов (с условием участия в них католич. наблюдателя), восстановлено церковноприходское самоуправление, сняты запреты на деятельность протестант. пасторов, проповедников и учителей. Был положен конец насильственному обращению людей в католичество. В течение 80-х гг. XVIII в. количество церковных зданий выросло с 272 до 758. Указ о терпимости вступил в силу в 1791 г., при имп. Леопольде II, на съезде Гос. собрания, обеспечив, т. о., значительную свободу вероисповедания для протестантов в Венгрии. После этого начали восстанавливаться протестант. образовательные структуры и типографии.

Многонациональный состав лютеран (венгры, словаки и немцы) в 20-х гг. XIX в. стал одной из причин разногласий внутри церковной организации. Также причиной отсутствия единства среди лютеран было противостояние 2 лагерей, которые по-разному определяли задачи церкви в условиях господствовавшего в то время либерализма. Одни призывали к проведению всесторонних реформ, включая коррекцию определенных богословских положений ради сближения с кальвинизмом и возможного создания совместной церковной орг-ции, другие требовали неукоснительного соблюдения конфессиональных традиций.

Протестанты приняли активное участие в революционных событиях 1848–1849 гг. Основные требования восставших в религ. сфере сводились к полному уравниванию в правах с католиками представителей всех конфессий (лютеран, кальвинистов, унитариев и православных). Многие предводители восстания были лютеранами, в т. ч. Л. Кошут и Ш. Петёфи. Поражение революции привело к полной утрате свобод, обретенных в кон. XVIII в. Лютеран. церковь понесла огромные потери в результате массовых казней и гонений, проводимых австр. властью после подавления восстания. Инициатором репрессивных мер стал министр внутренних дел Австрийской империи А. Бах. Указом от февр. 1850 г. было ликвидировано суперинтендантство, лютеран. общинам было запрещено выбирать пасторов, многие епископы попали под запрет, на их место были назначены те, кто устраивали австр. власть, в школах как обязательный был введен нем. язык. После 1854 г. напряжение спало, однако в 1859 г. был принят новый законопроект, т. н. Протестантский патент (Protestants Patents), цель к-рого была добиться от протестант. конфессий принятия проекта церковной конституции, полностью лишавшей их самоуправления. Мнения внутри церкви разделились, и в результате из 559 лютеран. приходов 336 отказались подписать документ, 223 решили пойти на компромисс. Однако в 1860 г. под давлением протестант. общественности, а также по настоятельному требованию мн. влиятельных лиц, сумевших заручиться поддержкой Великобритании и Германии, законопроект был отозван. Жизнь протестант. конфессий вновь стала регулироваться законом 1791 г.

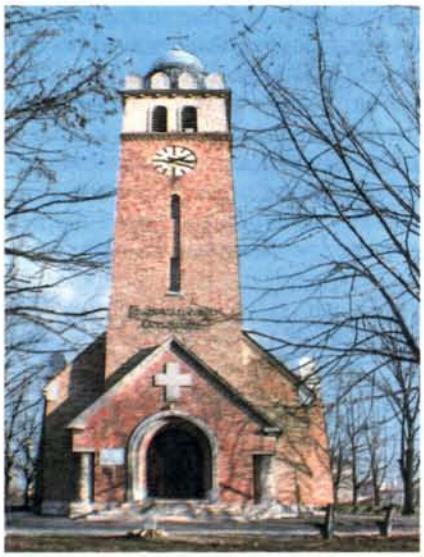
В т. н. эпоху дуализма, после заключения соглашения с Габсбургами и образования Австро-Венгрии, условия существования лютеран, практически приравненных по статусу к католикам, стали благоприятными. Однако это выявило ряд серьезных проблем. Стало набирать силу движение этнических словаков за получение ими прав на определенное самоуправление внутри церкви. Для лютеран было чрезвычайно важно решить канонический вопрос о смешанных браках, т. к. католич. Церковь по-прежнему продолжала практику крещения в католич. веру детей из подобных семей. В результате этот вопрос был урегулирован лишь весной 1894 г., когда Мин-вом культов империи в числе проч. был принят закон о гражданских браках и гражданском ведении метрических книг. На соборах Е.-л. ц. В. в 1891–1894 гг. был разработан и принят устав церкви. С кон. XIX в. стало резко сокращаться количество лютеран из-за массовой эмиграции населения в США из сев. и сев.-вост. территорий Австро-Венгрии, т. е. из тех мест, где лютеранство было широко распространено. Параллельно с этим число людей, принадлежавших к традиц. конфессиям, снижалось из-за роста популярности сект.

После социалистической революции 1919 г. и периода пролетарской диктатуры появился ряд антикле-



Интерьер лютеранского собора в Будапеште. Архит. Ш. Пец. 1905 г.

рикальных законов, однако их не удалось воплотить в жизнь. В 1920 г., после распада Австро-Венгрии и заключения Трианонских соглашений, Е.-л. ц. В. потеряла огромное количество приходов, из к-рых были созданы независимые церкви в новообразованных гос-вах — в Чехословакии, Югославии и Румынии. Т. о. количество лютеран в Венгрии сократилось. На территории Чехословакии оказались богословские академии в городах Братислава и Прешов; в Румынии остался Пасторский институт в г. Сибиу. Из 25 средних и 6 педагогических учебных заведений, принадлежавших Е.-л. ц. В., на территории Венгрии сохранилось лишь 8 и 2 соответственно. Именно этими фактами можно объяснить популярность националистических и реваншистских идей в лютеран. кругах в правление регента М. Хорти. Стремление вернуть Венгрию



Церковь в Надьтарче. Архит. Д. Шанди. 1931 г.

к ее прежним границам сочеталось с попыткой подвести под политику христ. обоснование. Тем не менее в межвоенный период многие деятели венг. лютеранства, не поддавшись национально-политической эйфории, видели смысл своего служения в осуществлении программ т. н. внутренней миссии, социальной помощи и проч. Вторая мировая война стала тяжелым испытанием для Е.-л. ц. В. Несмотря на союзничество Венгрии с Германией, после прихода к власти в 1944 г. фашистского режима и начавшейся массовой депортации евреев лидеры всех протестант. конфессий, в т. ч. лютеранства, обратились к правительству Венгрии с меморандумом, в к-ром выражали протест против преступной политики диктатора Ф. Салаши.

После окончания войны было отремонтировано 190 разрушенных церквей и построено 20 новых. В 1947 г. Е.-л. ц. В. вступила во *Всемирную лютеранскую федерацию*. Приход к власти в Венгрии коммунистов во главе с М. Ракоши и отделение Церкви от гос-ва изменили условия жизни всех религ. конфессий в стране. В 1948 г. лидеры лютеранства не без давления власти вынуждены были подписать т. н. соглашение, регулирующее взаимоотношения Е.-л. ц. В. и правительства. Согласно этому документу, за церковью закреплялось право на автономию, церковным орг-циям предоставлялась возможность заниматься социально-благотворительной деятельностью и преподавать Закон Божий в школах. Однако в 1949 г. соглашение было отменено. Начиная с 1950 г. давление коммунистической партии на церковь усилилось.

В 1952 г. в Е.-л. ц. В. вместо 4 было создано 2 епархии — Северная и Южная. Восстание в окт. 1956 г. нашло широкий отклик у верующих, в т. ч. у лютеран, хотя духовенство не принимало в нем активного участия, ограничившись выступлениями в защиту свободы совести и призывами против кровопролития.

После прихода к власти Я. Кадара, особенно с сер. 60-х гг., наступило частичное смягчение политики г-ва в отношении к религиозным орг-циям. Появилась возможность сотрудничать с лютеран. орг-циями Зап. Европы, приходы получили более широкие права самоуправления. Однако по-прежнему сохранялся контроль Гос. управления по делам религий за деятельностью руководства церкви. Это приводило к частой смене епископов и суперинтендантов. С 1958 по 1987 г. длилась т. н. эра Кальди, названная по имени еп. Золтана Кальди, фактически единолично руководившего церковью. Его усилия были направлены на сохранение равновесия в отношениях Е.-л. ц. В. и коммунистического гос-ва. Представители внутрицерковной оппозиции упрекали еп. Кальди за компромиссы в отношениях с властью. Не-



Церковь в Дунахарасти. Архит. Г. Мароши. 1983 г.

смотря на нарастание недовольства в Венгрии, его авторитет в международных кругах оставался высоким. В 1984 г. на съезде Всемирной лютеранской федерации в Будапеште еп. Кальди был избран председателем этой орг-ции. Его смерть совпала по времени с крахом социализма и началом эпохи реформ. После упразднения в июне 1989 г. Гос. управления по делам религий и создания Всевенгерского совета по делам религий государственно-церковные отношения изменились в лучшую сторону. Перемены, начатые в кон. 80-х гг. XX в., сопровождались значительными кадровыми перестановками в руководящем составе Е.-л. ц. В. Изменения произошли и в жизни приходов, что выразилось в демократизации выборной системы на различных иерархических уровнях, в ослаблении надзора гос. органов за церковью, в расширении возможностей образовательных и миссионерских структур Е.-л. ц. В. В 1997 г. была создана 3-я епархия — Западная.

В наст. время 3 епархии Е.-л. ц. В. включают 16 синьоратов, состоящих из 320 приходов, на к-рых служат ок. 360 пасторов. Количество верующих — ок. 350–430 тыс. чел. Е.-л. ц. В. содержит 13 детских садов, 6 общеобразовательных школ 1-й ступени и 11 гимназий (общеобразовательных школ 2-й ступени), 5 школ-интернатов и 30 учреждений социальной помощи. Е.-л. ц. В. поддерживает связи с лютеранскими церквами Румынии, Сербии, Словакии, Украины, окормляющими преимущественно венгров, живущих за пределами страны. Участвует в экуменическом движении, входит в состав *Всемирного Совета Церквей*, *Конференции европейских церквей* и Содружества протестантских церквей Европы.

Лит.: *Balogh F.* A magyar protestáns egyháztörténelem részletei a reformátio korától jelenig. Debreczen, 1872; *Rácz K.* A Pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Lugos, 1889²; *Zoványi J.* A reformáció Magyarországon 1565-ig. Bdpst, 1922; *Payr S.* A dunántúli evangélikus egyházkerület története. Sopron, 1924; *idem.* A magyar protestáns gályarabok. Bdpst, 1927; *Emyedy A.* Magyar református káté-irodalom // Theológiai Szemle. Bdpst, 1927/1928. Sz. 3/4. O. 115–167; *Bruckner Gy.* Az 1530 évi Augsburgi birodalmi gyűlés: A Confessio Augustana és magyarországi variánsai. Miskolc, 1930; *Sólyom J.* Luther és Magyarország. Bdpst, 1933. O. 113–129; Reformátorok / Szerk. I. Draskóczy. Bdpst, 1940; *Révész I. jun.* Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából. Bdpst, 1957; *Bucsay M.* Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttg., 1959; *Ottlyk E.* Hűség Istenhez és népünkhöz egyházunk történetében. Bdpst, 1965; *idem.* Az evangélikus egyház útja a szocializmusban. Bdpst, 1971; *Káldy Z.* Új úton. Bdpst, 1970; *Kormos L.* A magyarországi reformáció XVI. századi tanfejlődésének problémái és a református kátéirodalom // Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéhez / Szerk. T. Bartha. Bdpst, 1973. O. 711–725; *Ordass L.* Válogatott írások.

Bern, 1982; *Herényi I.* Az evangélikus egyház az egyházjogtörténet tükrében, 1945–1990. Velem, 1991; *Fabinyi T.* Az evangélikus egyház a magyar művelődés századaiban. Bdpst, 1994; *idem.* A magyarországi evangélikus egyház rövid története. Bdpst, 1997[2].

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ В НАМИ́БИИ [англ. Evangelical Lutheran Church in Namibia], крупнейшая религ. орг-ция в стране. Основание церкви связано с приездом в 1870 г. на территорию совр. Намибии фин. миссионеров, к-рые проповедовали среди народностей на севере страны. Миссия действовала параллельно с нем. миссиями, работавшими здесь с 40-х гг. XIX в. и впосл. создавшими Евангелическо-лютеранскую церковь в Республике Намибии (в наст. время 2-я по количеству верующих). К нач. XX в. фин. миссионеры обратили в лютеранство не менее 10 тыс. чел. В 1954 г. орг-ция стала самостоятельной и получила название Е.-л. ц. в Н.

Во время оккупации Намибии южноафрикан. войсками значительная часть зданий, в т. ч. молитвенные дома, школы, типография, были разрушены. Мн. члены церкви вынуждены были бежать в Анголу и Замбию. В 1990 г., после вывода войск ЮАР из страны и обретения независимости Намибией, церковь начала восстанавливаться. Значительную поддержку в этом процессе оказали международные экуменические и лютеран. организации, в первую очередь финские и американские.

В наст. время задачи, стоящие перед Е.-л. ц. в Н., связаны с преодолением послевоенной разрухи: в первую очередь необходимо обеспечить материально-техническую базу для возрождения церкви, развивать христ. образование, реализовывать социальные программы, вести миссионерскую работу в отдаленных районах страны. С помощью Финской евангелическо-лютеранской миссии, действующей в стране, удалось создать ряд приходов и общин в городах Центр. и Юж. Намибии, куда в большом количестве переселялись люди по окончании войны. Это привело к распространению лютеранства среди новых этнических групп и значительному увеличению числа верующих. Е.-л. ц. в Н. имеет 2 средние школы в Ошигамбо и Нкуренкуру, где получают образование неск. сот детей и подростков. В 1992 г. Е.-л. ц. в Н. перевела Объединенную лютеранскую богословскую семинарию Paulinum, организованную совместно с Евангелическо-лютеранской церковью в Республике Намибии, из отдаленного г. Очимбингве в столицу Виндхук. В этом также оказали помощь *Евангелическо-лютеранская церковь в Америке* и Финская евангелическо-лютеранская миссия. В семинарии учатся ок. 70 чел.

Является членом Намибийского совета церквей, *Всемирного Совета Церквей,* Лютеранского сообщества в Юж. Африке, *Всемирной лютеранской федерации* (с 1961). Центральные органы управления находятся в г. Ониипа. В наст. время объединяет 660 тыс. верующих, окормляемых 200 пасторами.

Лит.: *Pirouet M. L.* Church and State in Namibia // The J. of African History. 1991. Vol. 32. N 2. P. 363–364; *Hellberg C. J.* Mission, Colonialism, and Liberation: The Lutheran Church in Namibia, 1840–1966. Windhoek; Stockholm, 1997; *Buys G. L., Nambala S. V. V.* History of the Church in Namibia, 1805–1990. Windhoek, 2003.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ В РОССИ́И, УКРАИ́НЕ, КАЗАХСТА́НЕ И СРЕ́ДНЕЙ А́ЗИИ [нем. Evangelisch-Luthererische Kirche in Russland, Ukraine, Kasachstan und Mittelasien; сокр. Евангелическо-лютеранская церковь в России и др. гос-вах; нем. Evangelisch-Luthererische Kirche in Russland und andere Staaten (ELKRAS)], сообщество региональных лютеран. церквей и отдельных общин, исторически принадлежащих к нем. традиции.

История образования. Первое компактное поселение лютеран за пределами Москвы — Немецкая слобода — появилось не позднее 1570 г. В кон. 1575 или в нач. 1576 г. была построена деревянная кирха; в 1584 г.— каменная, к-рая просуществовала до нач. XVII в. При царе Феодоре Иоанновиче (1584–1598) число протестантов в России выросло за счет лютеран, служивших в царском 5-тысячном иностранном отряде. К нач. XVII в. лютеране жили не только в Москве, но и в Костроме, в Ярославле, в Архангельске, в Н. Новгороде, в Казани и в др. городах. После окончания 30-летней войны (1648), когда на рус. службе появилось немало наемников-протестантов, лютеран. церкви были построены во мн. городах, где размещались гарнизоны, включая города Сибири. Лютеран. приходы не имели единого управления и находились в ведении Посольского приказа.

Каждая лютеран. община управлялась советом во главе с церковным старостой. Совет занимался финансами прихода, следил за сохранностью церковного имущества, строительством и ремонтом церковных зданий и т. д. Пастора содержала община; о размерах жалованья и платы за требы пасторы договаривались с общиной. Мн. приходы имели заграничных покровителей. Так, одна из лютеран. общин Москвы находилась под патронатом городского совета Гамбурга, появившаяся в Москве в 1662 г. саксон. лютеран. община пользовалась постоянной финансовой поддержкой Саксен-Готского герц. Эрнста Благочестивого. Из Дрездена был прислан пастор И. Г. Грегори, а на средства, полученные из Саксонии в Москве, была построена каменная кирха (1684–1686) и основана школа для детей-лютеран. В 1702 г. Петром I был подписан манифест, приглашавший в Россию жителей западноевроп. гос-в без различия вероисповедания. Согласно указу от 3 марта 1719 г., прибывавшие на службу в Россию иностранцы могли беспрепятственно исповедовать свою веру.

По Ништадтскому миру в состав Российской империи вошли земли Эстляндии, Лифляндии и Ингерманландии, бóльшая часть их населения были протестантами. В 1721 г. Петром I был издан указ, даровавший жителям новых провинций свободу вероисповедания. Для лютеран этих областей было сохранено действие Общего шведского церковного устава (1686) с особыми приложениями для Лифляндии (1691) и Эстляндии (1692), а также действие Курляндского (1570) и Лифляндского (1634) уставов, Пасторской привилегии (1675) и Правил консисториального судопроизводства (1687). Сохранилось прежнее деление на консисториальные округа. При богослужении использовалась швед. агенда (служебник) 1693 г. и старые лифляндские и эстляндские агенды. С 1718 г. над лютеранами, переходившими в Православие, совершалось только таинство миропомазания (вместо повторного крещения); в 1721 г. были разрешены смешанные браки при условии воспитания детей, родившихся в таких семьях, в правосл. вере.

Петр I пытался организовать единое церковное управление Е.-л. ц., объявив в 1711 г. Б. Вагеция, пастора

московской общины святых Петра и Павла, суперинтендантом всех лютеран. приходов России. После смерти Вагеция в 1731 г. следующий суперинтендант назначен не был. В 1720 г. лютеран. вероисповедание перешло в ведение Коллегии иностранных дел, с 1721 г.— Святейшего Синода. В период правления имп. Анны Иоанновны (1730–1740) многие лютеране занимали высокие должности при дворе. Так, напр., членами Сената были вице-канцлер гр. А. И. Остерман и ген. П. И. Ягужинский, графы Э. И. Бирон и Х. А. Миних. Они ревностно содействовали распространению лютеранства в России и покровительствовали лютеран. церквам. 23 февр. 1734 г. для управления деятельностью инославных христ. исповеданий было образовано Консисториальное заседание Юстиц-коллегии Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел, ведавшей положением протестант. и Римско-католической церквей. В Манифесте 1735 г. Анна Иоанновна подтвердила свободу отправления богослужения для лютеран, реформатов и католиков. При ней была запрещена полемика Православия с протестантизмом. В царствование Елизаветы Петровны (1741–1761) были изданы указы «О воспрещении лютеранским пасторам крестить по своим обрядам детей православных родителей, даже по просьбам последних» и «О запрещении всем разных вероисповеданий иностранцам, в России находящимся, превращать в свой закон русских подданных, какого бы народа и звания они ни были». Указом 1743 г. было учреждено С.-Петербургское консисториальное заседание. В 1758 г. лютеранам официально было разрешено устраивать при кирхах кладбища. Вскоре после восхождения на трон Екатерина II издала т. н. вызывной манифест от 4 дек. 1762 г. с предложением к иностранцам принимать российское подданство и заселять пустовавшие земли. Коллегия иностранных дел разослала манифест на рус., франц., нем. и англ. языках дипломатическим агентам за границей, но ожидаемого результата он не имел. 22 июля 1763 г. был издан манифест «О даруемых иностранным переселенцам авантажах и привилегиях», в к-ром гарантировались помощь в обустройстве на новом месте и целый ряд дополнительных привилегий, таких как свободный выбор места для поселения, освобождение от податей и налогов (в необжитых землях на срок до 30, в обжитых — от 5 до 10 лет), от воинской службы и проч. повинностей. Буд. колонистам обещали свободное отправление веры и возможность иметь собственных священнослужителей; гарантировалась гос. помощь при строительстве церквей, но строго запрещалась миссионерская деятельность среди правосл. христиан. Манифест был обнародован одновременно с указом «Об учреждении Канцелярии опекунства иностранных переселенцев» в С.-Петербурге. Отведенные колонистам земли передавались им в наследуемое владение на вечные времена, но не как частная, а как общинная собственность колонии. Выделенные гос-вом земельные наделы наследовал обычно младший сын (минорат). Колонисты получили право на общинное самоуправление. Они подчинялись непосредственно императрице и могли в любое время покинуть Российскую империю.

Население мини-гос-в на территории совр. Германии находилось в тяжелом экономическом положении, а представителей таких протестант. течений, как *меннониты* или *пиетисты,* преследовали за религ. убеждения. По окончании Семилетней войны (1763) тысячи солдат, оказавшихся без средств к существованию, могли быть проданы в иностранные армии, ремесленники разорялись от непомерных налогов, крестьян сгоняли с земли, обрекая на голодную смерть. Эмигранты в Россию стали переселяться из Вюртемберга, Бадена, Пфальца, Эльзаса, прирейнских областей Гессена и примыкающей к Вюртембергу баварской Швабии. Основная волна переселенцев в 1763–1767 гг. на Волгу, а в нач. XIX в. в Причерноморье шла из Гессена. В 1767–1773 гг. было заложено 104 поселения. Землю получили 6433 семейства (231 тыс. чел.), на гос. средства было построено 4560 домов. В 1789 и 1803 гг. много эмигрантов прибыло в Россию из Данцига (ныне Гданьск, Польша).

В 1797 г. в Саратове Павел I (1796–1801) учредил Контору опекунства иностранных колоний. Чтобы не ущемлять национальных интересов колонистов, практически не знавших рус. языка, вся переписка конторы с колониями велась на нем. языке, получившем в колониях статус официального. Рус. язык не преподавался в нем. конфессиональных школах до 80-х гг. XIX в. 17 сент. 1800 г. появилась «Инструкция внутреннего распорядка и управления немецкими колониями в России», в к-рой подчинение лютеран. церковному закону называлось основной обязанностью колонистов, подробно описывались функции священнослужителей и определялось их содержание за счет колонистов. В т. н. Всемилостивейшей привилегии Павла I от 6 сент. 1800 г. дополнительные права (освобождение от военной и гражданской службы на все времена, от присяги перед судом, свобода ремесел и др.) были даны меннонитам. При Александре I (1801–1825) появились поселения лютеран вблизи Одессы, на побережье Чёрного м. и в Крыму. По указу Александра I от 20 февр. 1804 г. и в соответствии с определенным имущественным цензом вновь началась вербовка колонистов, особенно тех, которые «могли служить образцом в крестьянском деле и в ремесле», а также «хороших землевладельцев, знавших толк в виноградарстве, в выращивании тутовника и других полезных растений или имевших опыт в скотоводстве...». В этот период появились колонии в Херсонской и Екатеринославской губерниях, в Бессарабии и на Юж. Кавказе. С 1814 по 1842 г. в Бессарабию переселялись колонисты из Польши, ранее эмигрировавшие сюда из Пруссии и Вюртемберга. В 40-х — 70-х гг. новые колонии появились на Волыни и в Подолье, а также в Поволжье. Позднее возникло множество дочерних нем. поселений на Сев. Кавказе, в Оренбургской губ., на территории совр. Башкортостана, Ср. Азии, Сибири и совр. Казахстана. На Волынь немцы переселялись в 1812, 1831, 1861 гг. из Германии и Польши. В 1804 г. и с 1816 до 1842 г. шло наиболее интенсивное переселение немцев из Вюртемберга на земли близ Одессы, в Бессарабию, в Крым и на Юж. Кавказ. В 1809–1810 гг. переселенцы из Пфальца, Эльзаса и Великого герц-ва Баден прибывали на территорию совр. Одесской обл. Всего в причерноморских областях, в Бессарабии и на Юж. Кавказе была основана 181 материнская колония. В 1817–1818 гг. первые нем. переселенцы обосновывались в Закавказье. Последние дочерние нем. колонии в России были основаны в 1927–1928 гг. на берегах Амура.

Численность лютеран в царствование Александра I (1801–1825) возросла также с включением в состав Российской империи Финляндии (1809) и Польши (1815). В 1809 г. ок. 100 нем. семейств переехали из Польши в С.-Петербург. Одновременно с первым поселением колонистов в Стрельне (между 1804 и 1819) возникли колонии в Ораниенбауме, в Петергофе и в Знаменской. Большие лютеран. общины образовались в Саратовской губ., гернгутеры основали Сарепту, западнопрусские меннониты осели в Екатеринославской губ. Среди нем. переселенцев, образовавших поселения в Зап. Азербайджане и в Вост. Грузии, были вюртембергские сектанты и швабские сепаратисты, к-рых преследовала лютеран. церковь на родине.

В 1804 г. была основана Генеральная суперинтендантура (с 1810 Главное управление духовных дел иностранных исповеданий). В 1805 г. император утвердил составленный Юстиц-коллегией устав лютеран. церкви и «Литургическое учреждение». Коллегия разрешила руководствоваться в лютеран. колониях также и швед. церковным законом 1686 г., действовавшим в Лифляндии и Эстляндии. В окт. 1819 г. в Саратове была создана консистория для евангелических общин на Волге. В ее ведении находились протестанты (лютеране и реформаты), проживавшие на территории между Астраханью и Казанью, Воронежем и Оренбургом (за исключением гернгутерской братской общины в Сарепте). Эта консистория просуществовала 14 лет, до введения нового церковного закона. В 1817 г. Александр I подписал указ «О праздновании в России 300-летнего юбилея Реформации», и вскоре началась разработка закона о создании Управления духовных дел христиан протестантского исповедания.

Согласно указу от 20 июля 1819 г., лютеран. общины на территории России объединялись с реформатскими в единую Евангелическую церковь под управлением Генеральной консистории. Главой церкви назначался епископ, кандидатуру к-рого утверждал император. Однако указ из-за активного противодействия остзейского (прибалтийского) дворянства и духовенства повсеместного распространения не получил. З. Сигнеус, назначенный императором епископом всех протестант. церквей, в 1829 г. управлял одним С.-Петербургским консисториальным округом. В 1802 г. Александр I подписал указ об открытии Дерптского ун-та (в 1893–1919 Юрьевский, ныне Тартуский), на теологическом фак-те к-рого стали готовить лютеран. пасторов для российских приходов; были созданы также семинария при Дерптском ун-те (1827) и учительская семинария в Колпине (1863). В 1816–1819 гг. в Риге выходило главное периодическое издание Евангелическо-лютеранской церкви «Журнал для протестантских проповедников в Российской империи» (Magasin für protestantische Prediger im Russischen Reiche), в 1838–1914 гг. центральным было выходившее в Риге и Дерпте изд. «Сообщения и новости для евангелического духовенства России» (Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit Russlands).

По указу имп. Николая I от 22 мая 1828 г. был создан Комитет для выработки закона для Евангелическо-лютеранской церкви в России. Большинство его членов было приглашено из остзейских провинций. Председателем стал сенатор гр. Тизенгаузен. Представителем от с.-петербургской церкви был пробст швед. лютеран. общины Э. Эрстрём. По желанию Николая I в работе комитета участвовал К. Ритчель, суперинтендант Померании, к-рому поручили сделать редакцию агенды. 28 дек. 1832 г. император утвердил Устав Евангелическо-лютеранской церкви и создание Генеральной евангелическо-лютеранской консистории в С.-Петербурге.

Территория России была разделена на 8 консисториальных округов, управляемых консисториями: С.-Петербургский, Лифляндский, Эстляндский, Курляндский, Московский, Эзельский, Рижский и Ревельский с относившимися к ним городами. Лютеран. общины были объединены в приходы, приходы образовали пробства, пробства вошли в консисториальные округа. С.-Петербургский и Московский консисториальные округа включали лютеран. общины внутренних губерний России. При этом С.-Петербургский округ состоял из С.-Петербургской губ. с городами Кронштадт и Нарва, Новгородской, Псковской, Вологодской, Олонецкой, Архангельской (кроме евангелического прихода в Архангельске), Костромской, Ярославской, Смоленской, Черниговской, Волынской, Подольской, Киевской, Полтавской, Екатеринославской, Таврической, Херсонской губерниями (в т. ч. Одесской и Бессарабской обл.). Московский консисториальный округ объединял губернии Московскую, Тверскую, Калужскую, Тульскую, Рязанскую, Владимирскую, Нижегородскую, Пензенскую, Тамбовскую, Воронежскую, Курскую, Орловскую, Харьковскую, Саратовскую, Симбирскую, Казанскую, Вятскую, Пермскую, Оренбургскую, Астраханскую, Ставропольскую, а также включал Сибирь и Грузию.

В состав консистории входили президент из мирян, духовный вице-президент (генерал-суперинтендант или суперинтендант) и равное число светских и духовных заседателей. Генеральная консистория руководила всей Евангелическо-лютеранской церковью, назначала и увольняла пасторов и пробстов, наблюдала за деятельностью местных консисторий и за правильностью отправления богослужения в общинах, рассматривала жалобы, осуществляла надзор за порядком управления имуществом всех лютеран. церквей на территории Российской империи. Консистория являлась духовным судом для мирян и духовных лиц, она производила ревизию всех судебных дел, в основном бракоразводных, поступавших по апелляциям и частным жалобам. Президент Генеральной консистории назначался императором, члены консистории утверждались министром внутренних дел, они приносили присягу на верность монарху и считались гос. служащими. По адм. вопросам Генеральная консистория подчинялась Мин-ву внутренних дел, а по судебным — Правительствующему Сенату. Консистории округов ежегодно представляли отчеты, на основании к-рых в Генеральной консистории составлялись статистические сведения по общинам, списки приходов, ведомости о состоянии имущества приходов, сведения о пасторах, о числе прихожан, о церковных зданиях, списки церковных советов и состав их членов, послужные списки пасторов и членов консисторий, перечни школ и благотворительных заведений. Окружные консистории и приходы обращались в Генеральную консисторию по вопросам, решение которых зависело от вышестоящих инстанций: об учреждении приходов, о постройке церквей, о приобретении имущества, об открытии

школ, о награждении духовных лиц и т. д. Генеральная консистория составляла по всем вопросам заключение и передавала его через Департамент духовных дел на рассмотрение министру внутренних дел. Прежде чем принять окончательное решение, Мин-во внутренних дел запрашивало мнение др. ведомств. Заседания консистории проходили дважды в год и назывались «юридики».

Высшим органом управления лютеран. церкви являлся Генеральный синод. Он был учрежден Уставом 1832 г., однако не созывался до 1924 г. В состав Генерального синода входили генеральные суперинтенданты консисториальных округов, пробсты, депутаты от провинциальных синодов и лица, назначенные царем или правительством. Первым президентом Генеральной консистории был попечитель Дерптского учебного округа гр. К. А. Ливен, первым вице-президентом — статский советник П. П. Помиан-Пезаровиус.

Ежегодно на местах пасторы каждого консисториального округа собирались под председательством местного Генерального суперинтенданта на синоды. Согласно уставу, заседания местных синодов находились под контролем местной или Генеральной консистории и Мин-ва внутренних дел, куда направлялись протоколы синодов. С 1887 г. по предписанию мин-ва необходимо было сообщать губернаторам список вопросов, подлежащих обсуждению на заседаниях синодов. Одновременно с Уставом Евангелическо-лютеранской церкви 1832 г. Николай I подписал «Инструкцию для духовных лиц и органов Евангелическо-лютеранской церкви». На основании Прусской агенды 1815 и 1828 гг. и местных агенд при участии членов комитета и профессоров теологического фак-та Дерптского ун-та в 1830 г. была составлена Литургическая агенда.

Устав 1832 г. содержал общие законоположения о Евангелическо-лютеранской церкви в России. Источниками для составления устава послужили Общий шведский церковный устав, Литургическое установление 1805 г. и Прусский церковный устав 1828 г. Устав состоял из 512 статей и т. н. Наказа духовенству. В ст. 1 провозглашались основы евангелическо-лютеран. вероучения. Строго запрещались прозелитизм и любые проявления неуважения к представителям др. конфессий, признаваемых в Российской империи (Гл. 1. § 5). Стать пастором мог мужчина не моложе 25 лет, к-рый был крещен, конфирмован, успешно окончил богословский фак-т ун-та и достаточно хорошо владел рус. языком (Гл. 5. § 138). Выпускник ун-та, желавший стать кандидатом в духовенство, должен был пройти в консистории 2 испытания: 1-е для получения права проповедовать (лат. pro venia concionadi), 2-е для получения прихода (pro ministerio). Согласно уставу, приходы делились на те, в к-рых право назначать проповедника принадлежало короне, и на те, где приход сам имел право избирать пастора, а император лишь утверждал его (Гл. 1. § 158–159). Избрание проповедника происходило на собрании прихода в присутствии пробста или члена консистории большинством голосов. Ни один проповедник не мог быть назначен на должность вопреки желанию прихожан (Гл. 1. § 164). С разрешения консистории проповедник мог брать себе в помощники адъюнкта — кандидата в духовенство, получившего право проповедовать. Обряд посвящения в проповедники совершался суперинтендантом или генерал-суперинтендантом, обряд введения проповедника в должность мог совершать пробст. Проповедник был обязан навещать больных, заключенных, заботиться о бедных, наблюдать за религ. образованием молодежи, посещать школы. Он должен был вести списки всех родившихся, крещеных, конфирмованных, обрученных, оглашенных, сочетавшихся браком и погребенных в своем приходе. Списки крещеных, бракосочетавшихся и погребенных ежегодно сдавались в консисторию. Пастор был обязан вести общий список прихожан и писать хронику прихода, фиксируя важнейшие события, происшедшие в общинах. Проповеднику запрещалось заниматься торговлей, ремеслами и др. делами, несообразными с его духовным саном, ему не разрешалось подавать иски в суд, кроме дел, касавшихся его самого или его семьи, не дозволялось отлучаться из прихода по воскресеньям, а также более чем на неделю без разрешения начальства. Пастор имел право на получение титула, на награждение золотым наперсным крестом, на освобождение от уплаты весовых денег при отправке почты и от телесных наказаний, распространявшихся на жен и детей духовных лиц. В течение года после смерти пастора его вдова могла пользоваться жилищем и всеми доходами мужа, а затем получать помощь из специальных пасторских вдовье-сиротских касс. Кроме жалованья, к-рое платило пасторам гос-во, им разрешалось принимать вознаграждения за совершение треб. Доходы проповедников не могли быть уменьшены по воле прихожан. Закон подробно рассматривал преступления, к-рые мог совершить проповедник, подсудность и меры их наказания: выговор (обыкновенный и строгий), отрешение от должности и лишение духовного сана (Гл. 1. § 225–258).

В 1832 г. в России служил 31 пробст: 3 чел.— в С.-Петербургской губ., по 8 чел.— в Лифляндской и Эстляндской губерниях, 7 чел.— в Курляндской губ., 1 чел.— в Виленской губ., по 2 чел.— в нем. колониях саратовских и Южного края (Гл. 6. § 264). Пробст назначался по решению всех проповедников пробстского округа и утверждался в Мин-ве внутренних дел. Пробст был обязан проводить раз в 3 года визитацию всех церквей своего округа (Гл. 6. § 270). В Лифляндской, Эстляндской и Курляндской губерниях, а также в С.-Петербургском и Московском консисториальных округах высшие духовные начальники имели чин генерал-суперинтенданта, на о-ве Эзель (ныне Сааремаа), в Риге и Ревеле (ныне Таллин) — суперинтенданта (§ 275). Генерал-суперинтенданты избирались местным дворянством, суперинтенданты — магистратами городов. Из 2 кандидатов, представляемых от имени генерал-губернатора или Мин-ва внутренних дел, император, учитывая мнение Генеральной консистории, выбирал наиболее достойного. Высшие духовные начальники были обязаны наблюдать за точным исполнением российских законов и церковного устава, следить, чтобы проповеди пасторов соответствовали Свящ. Писанию, а все духовные лица исполняли свои должности надлежащим образом. Один раз в 6 лет они должны были проводить визитацию всех пробстских округов. В знак особой монаршей милости и в награду за многолетний труд они могли получать почетное звание епископа.

Указы от 22 мая и от 28 дек. 1832 г. перевели Евангелическо-лютеранскую церковь в статус государствен-

ной. Согласно положению 1842 г., все пасторы должны были иметь российское подданство, владеть рус. языком, по предписанию 1852 г.— на рус. языке проводить конфирмационные занятия, а по положению 1863 г.— также богослужения и библейские часы. С кон. 70-х гг. XIX в. предписывалось в инославных церквах проводить богослужения на рус. языке. Этого распоряжения придерживались церкви в Гатчине и Олонецкой губ., в ц. св. Марии в С.-Петербурге, в ц. свт. Николая в Кронштадте, в общинах Тифлиса, Баку и Томска.

Общие положения о протестантстве в России в соответствии со Сводом законов Российской империи издания 1896 г. провозглашали полную свободу лютеран. вероисповедания и совершения богослужений. Свод законов определял обязанности пасторов и кистеров (к-рые не относились к духовенству, а были наемными служащими и отвечали за сохранность литургических сосудов и церковного здания; часто кистер был одновременно и учителем), порядок проведения лютеран. богослужения, структуру лютеран. церкви, устройство и управление ими и т. д. Лютеран. общины России различались по численности прихожан и материальному положению. В 1859 г. было организовано 9 окружных комитетов кассы взаимопомощи, в т. ч. и Московский комитет. Средства кассы предназначались для строительства и ремонта церквей, школ и жилой площади для священников, для поддержания новых общин, для помощи больным, старым и ушедшим на пенсию священнослужителям. Процесс формирования единой Евангелическо-лютеранской церкви завершился во 2-й пол. XIX в. В 1856 г. С.-Петербургский округ насчитывал 224 095 прихожан, 80 духовных лиц, 164 церкви, Московский — 145 937 прихожан, 35 духовных лиц и 88 церквей. По данным на 1868 г., общее число лютеран в Российской империи превысило 2 млн, из к-рых до 1,5 млн чел. проживали в Эстляндской, Лифляндской и Курляндской губерниях и ок. 500 тыс. чел.— в др. губерниях Российской империи. Самый крупный лютеран. приход в с. Франк (ныне с. Медведицкое Жирновского р-на Волгоградской обл.) насчитывал 28 тыс. прихожан, самая большая церковь, на 3 тыс. прихожан, была открыта в 1838 г. в С.-Петербурге.

По окончании франко-прусской войны (1870–1871) и образовании Германской империи (1871) колонисты в России, потеряв привилегии, получили статус поселян-собственников и были приравнены к свободным крестьянам. В 1874 г. на них (за исключением меннонитов) распространилась всеобщая воинская повинность. Первая мировая война (1914–1918) осложнила положение немцев-лютеран в России. Был принят ряд постановлений, ограничивших гражданские права и свободы лиц нем. национальности в целях борьбы с «немецким засильем». 2 февр. 1915 г. был издан закон о принудительном отчуждении земель (в случае отказа от добровольной сдачи) у выходцев из Германии и Австро-Венгрии в приграничных районах с этими гос-вами, воевавшими с Россией. Действие закона не распространялось на лиц, доказавших свою принадлежность к правосл. вероисповеданию от рождения или принявших Православие до 1 янв. 1914 г., а также на тех, кто вели свою родословную от участников и героев войн Российской империи. Решением Сената подданные враждебных гос-в лишались судебной защиты; закрывались нем. школы, прекратился выпуск газет на нем. языке; немцы подлежали высылке из местностей, объявленных на военном положении. Из Москвы было выслано ок. 2 тыс. германских и австр. подданных. По положению Совета министров от 12 июля 1916 г. запрещалось преподавание на нем. языке всех дисциплин, за исключением собственно нем. языка и «Закона Божия тем лицам евангелическо-лютеранского исповедания, для которых немецкий язык является природным». Преподавание на рус. языке вводилось на теологическом фак-те Юрьевского ун-та с «изъятием из сего правила в отношении преподавания практического богословия».

После Февральской революции 1917 г. все вопросы, касавшиеся лиц лютеран. исповедания, были переданы в ведение специально созданного Департамента по делам инославных и иноверческих исповеданий. 30 мая 1917 г. Генеральная консистория сообщила, что во 2-й пол. 1917 г. в Петрограде решено созвать Генеральный синод для обсуждения таких вопросов, как разработка устава, взаимоотношение церкви и гос-ва, этнический состав лютеран. церкви, управление церковью. 27–29 июня 1917 г. в Москве состоялась конференция по подготовке синода, итогом к-рой стало решение созвать синод 1 окт. того же года (на конференции присутствовало 24 делегата из всех пробстских округов России; численность лютеран в это время составляла ок. 1,3 млн чел.). В Петрограде в кон. июля — нач. авг. 1917 г. прошла конференция по разработке нового церковного устава. 1 авг. в Екатериненштадте (ныне г. Маркс Саратовской обл.) состоялся конгресс поволжских приходов. На конгрессе, в к-ром принимали участие свыше 100 делегатов, обсуждался вопрос о создании новой структуры церкви. Руководил конгрессом Ф. Шмидт. В авг. того же года прошел конгресс шульмейстеров (учителей) и кистеров Поволжья. Кистеры добивались снятия запрета на ношение пасторского талара, разрешения произносить проповедь на богослужении, организации курсов для продолжения богословского образования. Они стремились также добиться обеспечения вдов и сирот кистеров. Подготовленный проект церковного устава состоял из 2 частей: 1-я касалась деятельности церковных общин и приходов, 2-я — структуры церкви в целом. Общины Москвы и Поволжья, а также ряд приходов Юга России и Кавказа выступали за 3-ступенчатое строение церкви (Генеральный синод — синоды консисториальных округов — региональные синоды). За 2-ступенчатую организацию (Генеральный синод — местные синоды) выступали приходы С.-Петербургского округа, к-рые стремились к ликвидации деления церкви на консистории. Не было единого мнения и относительно периодичности созыва региональных и Генеральных синодов, а также сроков пребывания Генерального суперинтенданта на своем посту.

18 окт. 1917 г. лютеране торжественно отпраздновали 400-летие Реформации. Положение лютеран. церкви изменилось сразу же после издания первых декретов советской власти «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 янв. 1918 г. и «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 янв. 1918 г. Принадлежащие церковным приходам земельные владения, здания церквей и церковных школ, дома священников, изд-ва и типографии стали собственностью

гос-ва. Благотворительные учреждения, в т. ч. и существовавшие при лютеран. приходах (школы для глухонемых, дома престарелых, сиротские дома), также перешли под эгиду гос-ва. У религ. орг-ций были конфискованы все банковские вклады. Приобретение товаров для церковных нужд, ремонт и использование церковных зданий были возможны только с согласия местной администрации. По новым законам лютеран. церковь вообще и Генеральная консистория в частности прекратили существование как юридические лица. В февр. 1918 г. руководство Генеральной консистории опубликовало призыв ко всем лютеран. приходам помочь консистории добровольными пожертвованиями. Повторное обращение последовало в нояб. того же года, но успеха не имело. В 1918 г. в С.-Петербургской консистории насчитывалось 8 служащих, через год остался на посту только Генеральный суперинтендант С.-Петербургского округа еп. Артур Мальгрем. В Московской консистории, к-рой руководил Генеральный суперинтендант П. Виллигероде, положение было ненамного лучше.

Происшедшие в стране революции и последовавшая гражданская война привели к значительным изменениям в территориальной орг-ции церкви. В 1920 г. Советская Россия подписала мирные договоры с образовавшимися самостоятельными государствами Эстонией, Латвией и Литвой. Создание независимых гос-в в Прибалтике означало для лютеран. церкви России потерю 3 консисторий и теологического фак-та в Тарту. В 1918 г. к Румынии присоединили Бессарабию, на территории к-рой находилось первое Южнорусское пробство (135 общин). В 1919 г. здесь была образована самостоятельная евангелическо-лютеран. консистория с резиденцией в Тарутине (ныне Одесская обл., Украина).

Декларированные коммунистами идеалы свободы, равенства и братства совпадали с исконно протестант. идеалами всеобщего братства и мечтами о построении Царствия Божия на земле, поэтому в ряде приходов советская пропаганда нашла своих активных сторонников среди верующих. В то же время хаос первых послереволюционных лет усилил хилиастическо-эсхатологические настроения среди верующих. Их реакцией на «апокалиптические знамения времени» стал выход общин из ортодоксальной лютеран. церкви. Важную роль в этом сыграло и существование в лютеран. поселениях многочисленных течений — вюстистов, танцбрудеров, штундистов и др. Так, в нач. 20-х гг. XX в. общины танцбрудеров только в Поволжье насчитывали ок. 15 тыс. чел. (последнее упоминание об официально зарегистрированной общине в 1933). Появилось множество самозваных проповедников, обладавших огромной властью над лютеран. общинами. Так, в поволжских лютеран. колониях известность получил проповедник-бетбрюдер Г. П. Элерс, в Сибири проповедник Якоб Вагнер привлек на свою сторону множество лютеран и попытался создать в Славгороде крестьянскую республику.

В марте 1918 г. в Саратове был организован Комиссариат по нем. делам. В апр. прошел I съезд Советов немецких колоний, на к-ром была провозглашена Трудовая коммуна немцев Поволжья. 19 окт. того же года был подписан декрет СНК о создании на территории бывш. колоний Трудовой коммуны (Автономной области) немцев Поволжья. На церковном конгрессе в Голом Карамыше (Бальцер, ныне Красноармейск Саратовской обл.) 1–4 дек. было образовано новое автономное церковное руководство, независимое от Московской консистории. Возглавил работу новой церковной орг-ции Областной исполнительный комитет Евангелической церкви Поволжья. Генеральный комиссар по церковным делам (Д. Шульц), чьи выборы были обоснованы необходимостью продолжения отношений между государством и церковью, был утвержден в февр. 1919 г. в Бальцере. Председателями исполнительного комитета были пасторы П. Райхерт и П. Ваккер. Следующие церковные конгрессы поволжских евангелических приходов собирались 16–17 янв. 1919 г. в Екатериненштадте и 18–19 мая того же года в Варенбурге (ныне с. Привольное Саратовской обл.). Участие в их работе принимали все пасторы Поволжья и делегаты от церковных приходов; на церковных конгрессах присутствовали представители руководства Трудовой коммуны немцев Поволжья. Областной исполнительный комитет Евангелической церкви Поволжья ставил на церковных бланках новую печать с изображением серпа и молота и надписью: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

В нач. 20-х гг. XX в. по всей стране широко распространилось движение общин (в основном руководимых кистерами) «Свободная живая церковь» (позднее «Свободная евангелическо-лютеранская и реформатская церковь конгрегационального положения» (СЕЛРЦКП)). На 1-й план было выдвинуто положение, что «каждая община может выбирать себе того пастора, которого захочет, а теологическое образование не является больше обязательным условием для вступления в должность». Центром движения СЕЛРЦКП стало Поволжье, где в 1924 г. в среднем на 4 тыс. лютеран приходился 1 проповедник. 26 многотысячных приходов годами жили без пасторов. Возглавил движение кистер лютеран. колонии Фишер (Теляуза, ныне с. Красная Поляна Марксовского р-на Саратовской обл.) Якоб Фрицлер. СЕЛРЦКП претендовала на статус офиц. лютеран. церкви (епископальной), обвиняя церковное руководство в нарушениях устава, косности и отсутствии демократии в управлении. В 1927 г., по данным Фрицлера, новая церковная орг-ция действовала уже в 15 нем. поселениях Поволжья и издавала свой журнал, в к-ром было опубликовано воззвание к лютеран. приходам Фрицлера. Он сообщил об основании им Свободной церкви во главе с Высшим церковным советом и призвал общины к противостоянию офиц. лютеран. церкви. Фрицлер упрекал лютеран. церковь в отсутствии демократии, т. к. духовенство не избирается, а назначается, как в Римско-католической Церкви. Деятельность Свободной церкви постепенно распространилась и на др. районы страны. 19–21 июня 1927 г. в с. Фишер под рук. Фрицлера собрался Генеральный синод СЕЛРЦКП. На заседаниях синода, кроме руководителей поволжских живоцерковников присутствовали Х. Бек (Сибирь), И. Брайфегель (Сев. Кавказ), К. Брайфегель (Калмыкия), Э. Домрес и Э. Люфт (Украина), И. и П. Мюллеры (Поволжье), Т. Охме (Самарская губ.), Ф. Фриске (Уфа) и др. Синод провел выборы руководства СЕЛРЦКП, утвердил ее самоопределение и образование 4 синодальных округов: в Поволжье, на Украине, в Сибири и в Башкирии. В синодальных округах осенью того же года собрались

окружные синоды, объявившие о принятии решений Генерального синода и вступлении в официально образованную церковь. К сер. 30-х гг. СЕЛРЦКП из-за усилившихся гонений на веру практически прекратила существование.

Попытки создания новой централизованной церковной орг-ции были предприняты в янв. 1918 г. на конференции в Петрограде, в которой приняли участие и 7 представителей Московского консисториального округа. В нач. 1920 г. на встрече представителей общин Москвы был принят проект устава «Временные постановления о самоуправлении Евангелическо-лютеранской церкви в России» и разослан нем. и латыш. петроградским общинам на доработку. Представители общин Московской консистории провели 22 июня 1920 г. совещание, где был избран Генеральный суперинтендант Московской консистории пастор прихода апостолов Петра и Павла в Москве Теофиль Мейер, президентом консистории стал В. Бойс. Первое заседание вновь избранного консисториального руководства состоялось 1 июля того же года. 12 июля 1920 г. на заседании Петроградской консистории также было избрано новое руководство. Однако в состав руководства не вошли представите-



Евангелическо-лютеранская ц. апостолов Петра и Павла в Москве. Архит. В. А. Коссов. 1903 гг.

ли фин. и эст. общин, к-рые в 1921 г. создали свои Высшие церковные советы. Осенью Московская и Петроградская консистории были переименованы в Высшие церковные со-



Еп. Теофиль Мейер. Фотография. 20-е гг. XX в.

веты. 20–24 нояб. 1920 г. в Петрограде на объединительной конференции, созванной еп. Конрадом Фрейфельдом, были официально приняты «Временные постановления...», которые впосл. легли в основу Устава Евангелическо-лютеранской церкви в России 1924 г.

24 нояб. 1920 г. 3 Высших церковных совета (Московский, Петроградский и Латышский) были преобразованы в Епископский совет. На этом же заседании было решено предоставить право самоопределения фин. и эст. лютеран. общинам России. В опубликованном в апр. 1921 г. обращении к церковным советам и пасторам евангелических общин России рекомендовалось принять «Временные постановления...» и присоединиться к новой церковной орг-ции. Однако связи Епископского совета и Высших церковных советов с общинами не были прочными. Так, в сер. 1921 г. еп. Фрейфельд писал о том, что церковное руководство установило отношения только с 79 пасторами.

Большинство приходов России дало согласие на вхождение в новую церковную орг-цию. На 3-м заседании Епископского совета 23 нояб. 1922 г. Мейер сообщил, что в Московском консисториальном округе к новой церковной орг-ции присоединилось 39 приходов. Не приняли «Временные постановления...» общины Поволжья (за исключением одного прихода), а также общины Украины, Сибири (они не вошли в состав церкви и после принятия Устава 1924 г.), а также Владивостока. Поволжские приходы присоединились к лютеран. церкви России только в 1923–1924 гг.

Епископский совет не мог выполнять функции управления лютеран. церковью, т. к. по «Временным постановлениям...» он не являлся постоянным руководящим органом, а был скорее исполняющей структурой и высшим пленарным собранием. В его заседаниях принимали участие главы ненемецких национальных округов, носившие титулы епископов, а не генеральных суперинтендантов, а также президент Высшего церковного совета латыш. общин И. Грюнберг и президенты Высшего церковного совета эст. общин А. Юргенсон и О. Пальза. Заседания Епископского совета происходили не чаще раза в год (нояб. 1921, июнь 1922, май 1923). Внеочередное заседание 22 февр. 1924 г. подготовило созыв Генерального синода Евангелическо-лютеранской церкви в России, к-рое состоялось летом того же года. На заседании 1921 г. была признана необходимость подготовки новых пасторов и утверждена новая инструкция для проповедников и их заместителей. На заседании Епископского совета в июне 1922 г. Высшим церковным советам разрешили вводить в должность проповедников, не имевших классического теологического образования, но необходимых общинам, оставшимся без пасторов; приняли новое летосчисление, введенное янв. 1918 г. декретом СНК. Епископский совет оставил за верховными главами Московского и Петроградского высших церковных советов звание «генеральный суперинтендант», а главы др. национальных высших советов сохранили звания епископов. Вновь созданная церковная структура не была официально признана гос. властями, т. к. после декрета «Об отделении церкви от государства...» лишилась статуса юридического лица и формально не могла быть зарегистрирована. В 1923 г. Генеральный суперинтендант Московского высшего церковного совета Т. Мейер по просьбе нем. посольства принял участие в 1-м Всемирном лютеран. конгрессе, проходившем с 19 по 24 авг. 1923 г. в Айзенахе.

В годы нэпа пасторы были причислены к категории нэпманов и облагались высоким налогом. На священнослужителей, так же как и на бывш. жандармов и полицейских, не распространялась система социального страхования, поэтому они не могли получать пенсию. В 1923 г. пасторы были лишены права пользования землей. Они не могли состоять

членами профсоюзов и жилищных товариществ; детей священнослужителей не принимали в высшие учебные заведения (с 1923). В 1918–1924 гг. ок. 70 пасторов эмигрировали из России; более 20 чел. оставили пасторское служение (точных данных об умерших, погибших и репрессированных в этот период нет). В 1918 г. на территории империи работали 209 пасторов, в 1924 г.— 82 пастора.

Более 100 приходов в стране остались без проповедников. Было принято решение о возвращении к служению бывш. пасторов, об ординации студентов, получивших не только высшее, но и начальное теологическое образование после сдачи пасторских экзаменов. Так, в 1921–1922 гг. 4 бывш. студента Тартуского ун-та сдали экзамены еп. Фрейфельду и стали пасторами. Кроме того, служителям, получившим образование в семинариях, было разрешено после сдачи экзаменов или прохождения коллоквиума исполнять службу пасторов. Кистеры и активные члены приходов, не имевшие специального образования, но фактически заменявшие (иногда годами) пасторов, могли официально по разрешению Епископского совета исполнять обязанности пастора после сдачи экзамена (т. н. чрезвычайные проповедники). Епископский совет сократил экзаменационную программу для буд. пасторов, отменив древнеевр. язык как обязательную часть экзамена, и дал офиц. разрешение светским лицам — старейшинам общин — выполнять неотложные требы. На заседании Епископского совета в июне 1922 г. еп. Фрейфельд объявил об открытии библейских (пасторских) курсов: чтобы стать проповедником, необходимо было учиться 2 года, для получения должности пастора — 3–4 года. Осенью того же года на курсах обучались 14 студентов. Официально выпускниками библейских курсов 1925 г. считались 9 студентов, ставших пасторами в 1925–1926 гг.

Весной 1923 г. появилась возможность созвать Генеральный синод церкви. Согласно инструкции НКЮ и НКВД от 27 апр. 1923 г., религ. обществам было разрешено собирать губ. и всероссийские съезды на основании постановления ВЦИК от 12 июня 1922 г. и инструкции по его применению от 10 авг. того же года. Однако съезды и их исполнительные органы не могли собирать пожертвования, иметь культовое имущество или получать его по договору, заключать сделки любого характера. Списки членов исполнительных органов съездов и их участников должны были представляться в НКВД по установленной форме.

Для подготовки Генерального синода на руководящем уровне были организованы конференция в Москве и заседание Епископского совета в Петрограде. Московская конференция состоялась 15–18 янв. 1924 г. и обсуждала срок созыва, порядок выборов делегатов Генерального синода и проект церковного устава. В ее работе принимали участие 12 пасторов Московского округа и еп.



Еп. Конрад Фрейфельд. Фотография. 20-е гг. XX в.

Мальмгрен из Петрограда. 14 февр. 1924 г. для решения тех же вопросов состоялось заседание Петроградского епископского совета, а 22 февр. того же года состоялось 2-е внеочередное заседание, на к-ром было решено не позже 20 мая провести выборы делегатов на Генеральный синод. 21 июня 1924 г. в московской ц. апостолов Петра и Павла открылся синод, на к-ром присутствовали 56 делегатов — 27 духовных и 29 светских лиц от 27 выборных курий, а также 12 гостей и все члены церковных советов московских церквей св. Михаила и апостолов Петра и Павла. Заседания проходили на нем. языке, только обращение к Правительству СССР в 1-й день работы синода было принято на рус. языке. Приветственное письмо Правительству СССР подписали 55 из 56 участников синода. Мейер выступил с докладом «Вероисповедание нашей церкви» и объявил о принятии Евангелическо-лютеранской церковью СССР основ лютеран. вероисповедания, утвержденных Всемирным лютеран. конгрессом в Айзенахе в 1923 г. По вопросу исповедания на синоде возникли разногласия и была создана специальная подкомиссия. Пастор В. Райхвальд из Владивостока выразил т. зр. сибир. общин, по мнению к-рых лютеран. церковь и ее устав не должны были строго придерживаться учения лютеран. теологов XVI в. (т. н. Красноярские тезисы). Подкомиссия постановила принять Айзенахское исповедание. Не все члены синода были согласны с положением о пожизненном руководстве церковью епископом. Часть делегатов требовала расширения прав местных общин в решении вопросов внутрицерковной жизни и в работе местных синодов.



Еп. Артур Мальмгрен. Фотография. 20-е гг. XX в.

В соответствии со ст. 5 Евангелическо-лютеранская церковь СССР разделялась на отдельные общины и церковные приходы с приходскими советами; на синодальные, или пробстские, округа с синодальными, или пробстскими, советами; все эти структуры подчинялись Генеральному синоду с Высшим церковным советом. Согласно ст. 52, главным духовным лицом Евангелическо-лютеранской церкви СССР являлся епископ. Недостатками принятого устава стали несменяемость выбранных церковных руководителей (епископ избирался пожизненно), отсутствие постоянного руководящего органа над Епископским советом. Окончательная редакция церковного устава была принята на конференции, проходившей в Москве 14–16 окт. 1924 г. В конференции принимали участие 20 делегатов, состав президиума был таким же, как и на заседании синода.

По поручению Генерального синода конференция рассмотрела также следующие вопросы: региональное разделение церкви на пробстские округа, строение Высшего церковного совета и его управление, организация библейских курсов.

На конференции была обнародована численность лютеран в России — 905 тыс. чел. (12 нем. округов — 570 тыс., фин. округ — 125 тыс., латышский — 60 тыс., эстонский — 150 тыс.). По Уставу 1924 г. Евангелическо-лютеранская церковь СССР состояла из 190 приходов, организованных в 17 синодальных округах: в Ленинградском, в Московском, в Поволжско-Камском, в Волынском, в Одесском, в Запорожском, в Харьковском (Североукраинском), в Ростовском, в Округе правобережья Волги, в Крымском, в Округе левобережья Волги, в Северокавказском, в Финско-Ингерманландском, в Латышском, в Эстонском, в Омском, в Славгородском. Сибир. церковные приходы Томска, Барнаула, Красноярска, Иркутска, а также Владивостока были организованы в отдельный синодальный округ и не вошли в единую лютеран. церковь.

Внутренняя жизнь всех церковных общин регламентировалась 2-й ч. Устава — «Церковной конституцией евангелическо-лютеранских общин в СССР», принятой синодом в последние дни работы. Приложение к церковной конституции регулировало порядок ведения церковных книг, выдачи церковных свидетельств и составления церковных отчетов, а также агендарных норм, ходатайств и различных формуляров. Проект и окончательный текст нового устава были предоставлены советскому правительству. Евангелическо-лютеранская церковь СССР получила четкое организационное строение, отвечавшее изменившейся политической обстановке в стране. В этот период частично разрешился и кризис в церковном руководстве: противостояние Московской и Ленинградской консисторий и усиление борьбы за власть между епископами Мейером и Мальмгреном. На конференции был урегулирован не решенный синодом вопрос о сфере деятельности обоих епископов. В принятом дополнении к ст. 52 Устава, разъяснялось, что в России 2 равноправных епископа: Мальмгрен и Мейер. Еп. Мальмгрен представлял Евангелическо-лютеранскую церковь СССР как ее высшее должностное лицо за границей, контролировал деятельность 4 синодальных советов в областях России, прилегавших к Ленинграду, и должен был руководить семинарией проповедников (библейскими курсами), решение о создании к-рой было принято синодом. Еп. Мейер осуществлял связь лютеран. церкви с правительством страны и контролировал деятельность синодальных советов, не входивших в компетенцию еп. Мальмгрена. Возведение в сан обоих избранных епископов было торжественно произведено в последний день работы Генерального синода. В состав Высшего церковного совета вошли президент Мейер, еп. Мальмгрен, 1 представитель от латыш., эст. и фин. общин, 3 мирянина (Р. Дерингер, В. Вегенер и запасной кандидат А. Иордан). В последующие годы Высший церковный совет состоял только из 2 членов — Ленинградского и Московского епископов. Количество пробстских округов, утвержденное Генеральным синодом в 1924 г., постепенно увеличилось с 10 региональных и 3 надрегиональных (латышский, эстонский, финский) до 15. В 1926 г. в результате визитаторской поездки еп. Мейера в Сибирь к церкви были присоединены Омский и Славгородский округи; в 1929 г.— Западносибирское и Восточносибирское церковные управления. В апр. 1926 г. название «пробстские округа» было изменено на «синодальные округа», во главе их к 1927 г. стояли миряне.



Преподаватели и учащиеся ленинградской евангелическо-лютеранской семинарии. Фотография. 1926 г.

В 1925–1927 гг. собирались региональные синоды пробстских округов. В сент. 1926 г. на Всеукраинском синоде в Харькове было объединено 4 укр. пробстских округа. В этом же году собрался синод Ленинградского округа, а в сент. 1927 г. в Днепропетровске состоялся синод Запорожского округа. На синоде поволжских общин, работавшем в сент. 1927 г. в Саратове и Покровске (ныне г. Энгельс Саратовской обл.), было принято решение о присоединении к Правобережному синодальному округу церковного прихода Ташкента, к-рый ранее принадлежал к Северокавказскому округу. В 1928 г. синоды были созваны в Финских, Латышских и Эстонских округах.

25–26 окт. 1926 г. в Москве состоялась конференция пробстов, на которой обсуждались проблемы юридического урегулирования вопроса о конфирмационном обучении детей лютеран, подготовка к изданию церковного календаря, журнала и сборника церковных гимнов, новое разделение округов и определение срока созыва следующего Генерального синода. Конференция была приурочена к 350-летнему юбилею Евангелическо-лютеранской церкви в России и к открытию в 1575 (1576) г. старейшей в стране лютеран. ц. св. Михаила в Москве (в том же году праздновалось 300-летие московской ц. апостолов Петра и Павла). В 20-х гг. XX в. российские лютеране пользовались активной поддержкой братских церквей из-за границы. Так, только в 1927 г. в Германии евангелические общины собрали для поддержки российских пасторов 52 тыс. нем. марок, в 1928 г.— 46 тыс. марок. Мин-во иностранных дел Германии передавало денежные средства через свои консульства и различные благотворительные орг-ции. Так, в 1924 г. церковь в Тифлисе получила 938 марок, в 1925 г.— 500, в 1926 г.— 1 тыс. марок, приход во Владивостоке — 1,5 тыс. марок, приход апостолов Петра и Павла в Москве — 15 тыс., в 1928 г. община в Харькове — 3 тыс., ленинградские церкви св. Петра, св. Анны

и св. Екатерины — по 2 тыс., приход в Одессе — 1,5 тыс. марок. До 1929 г. был возможен также ввоз из-за границы определенного количества богослужебной лит-ры.

2–5 сент. 1928 г. в московской ц. апостолов Петра и Павла прошел 2-й Генеральный синод Евангелическо-лютеранской церкви СССР. В работе синода участвовали 43 делегата с правом решающего голоса и 18 гостей. В повестку дня заседаний входили такие вопросы, как обсуждение докладов еп. Мейера о состоянии церковных дел 1924–1928 гг., о создании библейских курсов, отчет Высшего церковного совета о проделанной работе, доклад пробста Ф. Ваккера «Кризис нашей церкви и вытекающие из него задачи». С окт. 1925 г. в приходах распространялись машинописные «Сообщения Евангелического высшего церковного совета в СССР», в которых содержались указания и распоряжения церковного руководства и основные сведения о жизни церковных общин. Однако это издание не могло заменить полноценный печатный орган. В сент. 1927 г. вышел 1-й номер ж. «Наша церковь» (Unsere Kirche), задуманный как ежемесячное издание. За 3,5 года его существования было издано 11 номеров из запланированных 38. После принятия Закона РСФСР «О религиозных объединениях» в апр. 1929 г. выпуск журнала прекратился. Был опубликован «Календарь для евангелическо-лютеранских общин в России на 1927 г. после Рождения Христова».

В апр. 1925 г. были открыты т. н. Библейские курсы (или Учительские курсы), к-рые по сути являлись семинарией. Советское правительство, больше занимавшееся борьбой с РПЦ, в 1922–1925 гг. легко давало разрешение на создание библейских курсов баптистам, адвентистам, евангельским христианам и др. Открытие семинарии состоялось 15 сент. 1925 г., на нем присутствовали Генеральный консул Германии, ректор Мюнстерского ун-та, профессора из Германии. На 1-й курс было принято 24 чел. (из 60 желающих). Директором семинарии был назначен пробст Ф. Ваккер. Весной 1925 г. из Германии было получено 119 книг, а в марте 1928 г. Союз Густава Адольфа прислал в семинарию еще 274 книги. Бóльшая часть средств на содержание учебного заведения поступала от Всемирного лютеранского союза, Немецкого евангелического церковного комитета и Союза Густава Адольфа. Все семинаристы не только получали стипендии, но еще долгое время, закончив учебу, рождественские подарки в размере 50 долларов на чел. Семинария просуществовала 9 лет и была закрыта в 1934 г. Обучение в ней прошли ок. 60 чел. Из 25 выпускников 2 первых наборов 22 были впосл. арестованы и осуждены (в т. ч. 4 были расстреляны, 1 эмигрировал, 1 оставил служение).

Начиная с весны 1929 г. давление властей на религ. орг-ции усилилось. После выхода Циркуляра ВЦСПС № 53 «Об усилении антирелигиозной пропаганды» (1 марта 1929), решений II Всесоюзного съезда «воинствующих безбожников» (10 июня 1929) и упомянутого выше постановления ВЦИК были внесены изменения в Конституцию РСФСР, к-рая теперь гарантировала не только «свободу религиозных собраний», но и «свободу антирелигиозной пропаганды». Ужесточение антирелиг. политики по времени совпало с коллективизацией, массовым раскулачиванием и форсированной индустриализацией. Именно в районах «сплошной коллективизации» наиболее жесткой была антицерковная политика. Постановление ЦИК и СНК «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений» от 11 февр. 1930 г. требовало при регистрации органов церковного управления исключать из них кулаков, лишенцев и др. «враждебных советской власти лиц». Тысячи крестьян были лишены избирательных прав. Категорию лишенцев чаще всего составляли кулаки, священнослужители, кистеры, проповедники, бывш. торговцы и зажиточные крестьяне. Напр., в 1931 г. в 25 деревнях Мариентальского кантона АССР немцев Поволжья из 19 361 члена лютеран. общин 1697 чел. были лишенцами, в Краснокутском кантоне из 28 258 верующих — 1236 чел., в Марксштадтском кантоне 1529 членов церковных общин не имели избирательных прав. В сер. 1929 — нач. 1930 г. было арестовано 8 пасторов. Как правило, им предъявляли обвинения в контрреволюционной деятельности, шпионаже, антисоветской пропаганде, связях с заграницей. Одновременно с арестами священнослужителей летом 1929 г. были закрыты мн. храмы. По сведениям Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК, только в РСФСР с 1918 по 1931 гг. было закрыто 662 лютеран. церкви, на регистрации в этот период еще состояло 945 религ. и 828 церковных орг-ций. В нач. 30-х гг. церковная организация была практически разрушена. Все пробсты в стране были арестованы или сосланы. В 1931 г. из 57 выпускников семинарии в служении находилось только 16. В 1931 г. по требованию Мин-ва иностранных дел Германии нарком иностранных дел СССР М. М. Литвинов передал нем. стороне список, в к-ром содержались сведения о 32 евангелическо-лютеран. пасторах нем. происхождения, арестованных и находившихся в заключении в СССР, с указанием мест их заключения. Список, переданный ГПУ Литвинову, был сверен с имеющимися у нем. стороны сведениями и дополнен еще 25 фамилиями пасторов. Нем. МИД не только обладал более полными данными об арестованных в России священнослужителях, но и совершенно точно знал адреса всех ИТЛ в Сибири и даже номера бараков, где содержались пасторы, т. к. священнослужители регулярно получали из Германии пакеты с продуктами и одеждой. Только в кон. 1931 г. 27 евангелических пасторов получили посылки от Международного Красного Креста через нем. посольство. Нек-рые пасторы пытались в это трудное время эмигрировать из России в Германию. В 1931 г. нарком Литвинов подписал список, включающий фамилии 10 пасторов, разрешив им выезд из страны (это были А. Альтгаузен, О. Берг, Г. Бирт, В. и Э. Зайбы, С. Клюдт, А. Кох, К. Штааб, Ф. и Э. Штайнванд), но выехать удалось только двоим или троим. Остальные были арестованы: Зайб и братья Штайнванд умерли в лагерях, Кох получил 5 лет ссылки, Бирт — 10 лет, Клюдт осужден по обвинению в компрометации советской власти. В каждом отдельном случае для выезда за границу нем. консульство требовало согласия обоих епископов, к-рое пасторам получать не удавалось. В окт. 1931 г. еп. Мальмгрен выступил против эмиграции пастора Шимке, причислив его к тем священнослужителям, к-рые являлись опорой лютеранской церкви. Было отказано в выезде пастору А. Ганзону и др. В нояб. 1932 г., по сведениям Мин-ва иностранных дел Германии, в СССР работали 56 пасторов, 24 были арестованы. В кон.

того же года из преподавателей в семинарии остался только еп. Мальмгрен, большинство было арестовано или оставило работу. В янв. 1933 г. в семинарии обучались еще 11 студентов. После выпускных экзаменов летом 1934 г. семинария прекратила работу, хотя офиц. закрытия органами советской власти не было. В 1934 г. Лютеранский всемирный конвент выделил лютеран. церкви СССР ок. 16 тыс. долларов, в 1937 г. его помощь составила 8 тыс. долларов. В 1933 г. в Москве состоялся последний синод Евангелическо-лютеранской церкви СССР, о к-ром известно только, что на нем было ординировано 7 выпускников семинарии. В том же году собрался синод независимой Закавказской лютеранской церкви, в к-рую входило 28 общин и к-рой руководил после ареста пастора Майера пастор Венцель из Еленендорфа (ныне Ханлар, Азербайджан). В 1934 г. в стране было арестовано и осуждено 15 пасторов. В ночь с 26 на 27 апр. 1934 г. умер 69-летний еп. Мейер. Московский высший церковный совет остался без руководителя. Было решено, что руководить обеими консисториями будет еп. Мальмгрен. Московский высший церковный совет состоял только из 2 членов вместо 6, предусмотренных Уставом. Новая Конституция 1936 г. в ст. 124, еще раз подтвердив отделение Церкви от гос-ва и школы от Церкви, провозгласила свободу отправления религ. культов и антирелиг. пропаганды. В нач. янв. 1936 г. еп. Мальмгрен был подвергнут тщательному допросу о его связях с заграницей и происхождении средств, на к-рые он жил. Летом того же года епископ покинул СССР. Сначала он переехал в Майнц, затем в Лейпциг, где умер 3 февр. 1947 г. в возрасте 86 лет. Когда еп. Мальмгрен выехал из СССР, в стране осталось всего 11 пасторов: П. Бодунген (Петергоф), отец и сын Райхерт (Ленинград), Г. Берендтс (Ташкент), Э. Ройш (Закавказье), в латыш. общинах — братья Мигл, в Церкви Ингрии — С. Лаурикалла, А. Яатинен, А. Корпелайнен и Л. Шульц. Из них впосл. только Лаурикалла эмигрировал в Финляндию, остальные были арестованы и осуждены. Последний московский пастор А. Штрек (ц. апостолов Петра и Павла) был арестован в 1936 г. и сослан в нояб. того же года. После его ареста члены общины собирались на воскресные богослужения, но когда они 8 авг. 1938 г. пришли в церковь, то обнаружили ее закрытой. Осенью 1937 г. были арестованы пасторы П. и Б. Райхерт. В Поволжье 9 лютеран. церквей было закрыто в 1938 г. Т. о., в 1937 г. были арестованы последние пасторы, а в 1938 г. были упразднены все лютеран. приходы.

После нападения фашистской Германии на СССР указом Президиума Верховного Совета СССР от 28 авг. 1941 г. была ликвидирована Республика немцев Поволжья; ее жители подверглись депортации. Немцы были вывезены также из сел и городов Закавказья, Волыни, Крыма, с побережья Чёрного и Азовского морей. В 1941 г. было депортировано ок. миллиона немцев. В 1944 г. вместе с отступавшими нем. войсками попытались уйти 300 тыс. укр. немцев. В Зап. Польше их настигла наступавшая Советская Армия, после чего они были «репатриированы» и вывезены в места депортации российских немцев — Сибирь и Ср. Азию. В нояб. 1948 г. указом Президиума Верховного Совета СССР расселение в местах депортации было объявлено «вечным». И только в 1955 г., после визита в Москву канцлера ФРГ К. Аденауэра, в положении депортированных наметились нек-рые улучшения. Российские немцы не могли вернуться в европ. часть страны, поэтому возникло переселенческое движение внутри азиат. территории. Из мест поселений и лагерей на севере и на востоке сотни тысяч людей переселялись в Киргизию, Узбекистан, в меньших масштабах — в Таджикистан и на юг Казахстана. В 1964 г. советские немцы были реабилитированы, но, поскольку им не разрешили возвращаться в места прежнего проживания, неск. тысяч чел. переселились в прибалтийские республики и в Молдавию. В это же время началось их движение за эмиграцию в Германию. В 1972 г. Верховный Совет СССР принял постановление, разрешавшее российским немцам возвращение в родные места: в Поволжье, на Украину и т. д., что тем не менее было достаточно сложно осуществить на практике.

Первые лютеран. общины, возникшие в период депортации и в послевоенные годы, были братскими общинами — наследницами «движения пробуждения» в среде российских немцев. Руководство богослужением и собраниями этих общин находилось в руках испытанных «братьев». Хотя нек-рые из них осознавали свою принадлежность к единой лютеран. церкви, бóльшая их часть считала подлинным выражением духовной жизни т. н. собрания или часы, во время к-рых исполнялись песнопения по возможности из «Книги духовных песен немцев Поволжья», читалось и истолковывалось «братьями» Писание, произносилась общая молитва. Такие собрания устраивались иногда до 5 раз в неделю. Во время богослужения и на молитвенных часах мужчины и женщины сидели отдельно. Библия открывалась наугад, и 3 «брата» комментировали выбранные стихи, «как Дух давал им провещевать» (Деян 2. 4). На проповедь приглашались братья из др. общин или гости. Во время молитвы вся община стояла на коленях и молилась вполголоса. При этом каждый произносил собственную молитву, в заключение обсуждались важные для общины вопросы. Собрания часто продолжались 3–4 ч.

Утреннее воскресное богослужение в нек-рых братских общинах строилось по обычному порядку Евангелическо-лютеранской церкви в России, но проповеди читались из особых сборников проповедей. Отдельные общины по-прежнему существовали изолированно, не устанавливая контактов между собой; лишь эпизодически их посещали «старшие братья» региона, к-рые совместно с ними принимали Св. Причастие.

Возрождение церковной орг-ции началось с гос. регистрации в 1957 г. общины в Акмолинске (1961–1992 Целиноград, ныне Астана). В этом городе община существовала с 1953 г. под рук. освобожденного из мест заключения пастора Евгения Бахмана. В 1957–1965 гг. община оставалась единственной офиц. зарегистрированной. В период руководства страной Н. С. Хрущёвым (1953–1964) начался новый этап гонений на верующих, связанный с планами построения коммунизма в СССР. Регистрация верующих в Акмолинске дала импульс для основания др. общин. Вместе с пастором Бахманом работали проповедники А. Пфайффер и И. Шлюндт. При отсутствии пасторов богослужения совершали простые верующие. В 1965–1967 гг. были зарегистрированы общины в Томске и Новосибирске. К кон. 60-х гг. в Омске существовало 7 домашних кружков. В 1970 г. община города, во

главе к-рой стоял Н. Шнайдер, купила молитвенный дом, в 1972 г. офиц. зарегистрировалась. В 1967–1970 гг. были офиц. зарегистрированы община в Караганде, состоявшая ранее из 24 домашних кружков, в 1968 г.— в Токмаке (Киргизия), в 1971 г.— в Прохладном (Кабардино-Балкария), в 1976 г.— в Душанбе, причем последняя существовала уже 20 лет. С 1964 по 1975 г. в стране было офиц. зарегистрировано ок. 20 лютеран. общин. В сер. 70-х гг. в Киргизии насчитывалось 2 зарегистрированные и 57 незарегистрированных общин, общины появились в Узбекистане (Ташкент, Чирчик, Фергана, Ангрен, Газалкент). Число прихожан постоянно возрастало. Так, община в Караганде была самой большой среди вновь зарегистрированных и насчитывала в 1979 г. 2,8 тыс. офиц. членов. Община в Алма-Ате возросла с 1977 по 1979 г. с 600 до 1051 чел. В 80-х гг. в Алма-Ате и ее окрестностях существовало 10 общин по 200–300 чел., из них 4 имели ординированных пасторов. В общине Душанбе с 1975 по 1987 г. было крещено 1496 чел. (1431 ребенок и 65 взрослых). Долго отказывали в регистрации общине в г. Курган-Тюбе, в 100 км южнее Душанбе, но в 1985 г. регистрацию разрешили.

Благодаря посредничеству председателя Христианско-демократического союза в ГДР О. Нушке лютеран. община получила в подарок от нем. лютеран орган и предметы церковной утвари, необходимые для проведения богослужений. После этого на протяжении ряда лет из-за осложнившихся отношений СССР и ФРГ такого рода помощь оказывалась в ограниченном масштабе. Так, пробст Эберхард Шрёдер, будучи генеральным секретарем благотворительной орг-ции Союз Густава Адольфа в Лейпциге, смог провести в Целинограде перепись лютеран. братских общин. Большое значение для легализации общин и возрождения единой церкви имели инициативы Всемирной лютеранской федерации, которая в 1964 г. направила в СССР 1-ю делегацию под рук. генерального секретаря К. Шмидта-Клаузена.

Наряду с развитием отношений с 3 прибалт. лютеран. церквами *постоянное внимание уделялось налаживанию* контактов с рассеянными лютеран. общинами Сибири и Ср. Азии. В дальнейшем особую заботу о расширении таких контактов проявлял европ. секретарь Всемирной лютеранской федерации дат. пастор Пауль Хансен. Во время его интенсивных переговоров с Советом по делам религий было получено разрешение на ввоз в СССР неск. тысяч экземпляров Библии на нем. языке и др. духовной лит-ры. С переговорами в Москве совмещались первые офиц. посещения делегациями Всемирной лютеранской федерации лютеран. общин (1976, 1977, 1978). В 1980 г. в Таллине состоялась Европейская конференция Всемирной лютеранской федерации, на которой рижский пастор Харальд Калныньш (с разрешения Совета по делам религий) был провозглашен суперинтендантом нем. лютеран. общин в Советском Союзе и введен в служение Латвийским архиеп. Янисом Матулисом. После смерти пастора Пфайффера (1972) и эмиграции пасторов Бахмана и Шлюндта (1973) Калныньш получил возможность время от времени посещать лютеран. общины.

Во 2-й пол. 80-х гг. в СССР произошли существенные изменения во взаимоотношениях Церкви и гос-ва. Начался период воссоздания церковных структур, возрождения религ. общин и обретения веры в Бога большинством населения страны. Общее число лютеран в СССР в 80-х гг., по данным Всемирной лютеранской федерации, составляло 250 тыс. чел. В 1980–1981 гг. в стране насчитывалось 150 зарегистрированных общин, в 1983–1984 гг. их было уже 180.

3 нояб. 1988 г. в Риге суперинтендант Харальд Калныньш был назначен епископом Немецкой евангелическо-лютеранской церкви в Советском Союзе (до 1995 канцелярия епископа находилась в Риге). Никаких организационных структур не существовало. В 1990 г. на основе церковного устава, принятого 1-м Генеральным синодом 1924 г., был разработан новый устав. Для руководства церковью были образованы Епископский совет и Консистория. Руководящими органами отдельных церковных провинций, названных, как и в православной Церкви, епархиями, должны были стать Президиумы епархиальных синодов. Создание руководящих структур началось в 1992 г. *с проведения ежегодных собраний* пробств под рук. Калныньша (1989 в Караганде, 1990 в Целинограде, 1991 в Омске, 1992 в Риге). Собрание пробств в Целинограде обратилось к епископу с просьбой о создании (временной) Консистории церкви. Она впервые была созвана 20 нояб. 1990 г. в Риге, впосл. ее заседания проводились дважды в год. 1 февр. 1992 г. на заседании 1-го синода Украины в Киеве суперинтендантом был избран Виктор Грефенштейн из Казахстана. 13 мая 1992 г. синод, состоявшийся в Омске, избрал суперинтендантом пробста Николая Шнайдера. 14 мая 1992 г. были назначены 2 епископских визитатора (духовные руководители епархий, к-рые постоянно живут в Германии): еп. (на пенсии) Мекленбурга Генрих Ратке был определен для визитации Казахстана, пастор Зигфрид Шпрингер из Ганновера — для европ. части России. Зам. еп. Калныньша стал профессор Георг Кречмар из Мюнхена. Так возник Епископский совет, заседания к-рого в дальнейшем проходили совместно с заседаниями Консистории. Учредительное заседание синода Казахстанской епархии 8 мая 1993 г. избрало суперинтендантом пастора Рихарда Кратца. Его преемником с титулом епископа в июне 1996 г. стал бывш. кокчетавский пробст Роберт Мозер.



Архиеп. Георг Кречмар. Фотография. Кон. XX в.

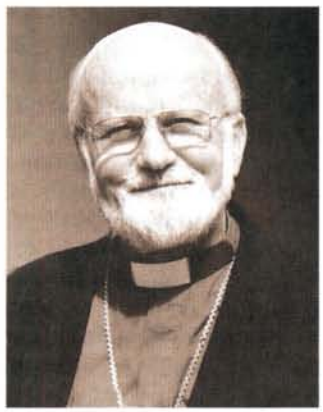
На 1-м синоде епархии европ. части России, проходившем с 30 июля по 1 авг. 1993 г. в Москве, визитатором был избран пастор Шпрингер. В нояб. 1992 г. пастор Штефан Редер из Германии был уполномочен Епископским советом на то, чтобы посетить общины в Ср. Азии и обсудить с верующими духовные и организационные вопросы. Он много сделал для развития общин в Узбекистане

и Киргизии. В Таджикистане вслед. массовой эмиграции немцев осталась лишь 1 община. 23 апр. 1994 г. на синоде в Киргизии Иоганн Хасс был избран пробстом, представителем Среднеазиатской епархии в Епископском совете стал пастор Редер. Постепенно была подготовлена почва для созыва Генерального синода. На заседании Епископского совета и Консистории, проходившем с 3 по 5 мая 1994 г. в Москве, Калныньш заявил о своей отставке с поста епископа.

Генеральный синод проходил с 26 по 29 сент. 1994 г. в С.-Петербурге. Важнейшими вопросами были утверждение Устава церкви и избрание нового епископа, которым стал зам. Калныньша Кречмар. Его введение в должность происходило на синоде в ц. апостолов Петра и Павла (с апр. 1994 здесь размещается епископская канцелярия и бюро пробства С.-Петербургского региона). Постоянные изменения в правовом статусе республик и областей в распадавшемся СССР приводили к переработке текста устава, одобренного 18 нояб. 1992 г. Епископским советом, Консисторией и собранием пробств и 22 апр. 1993 г. зарегистрированного в Мин-ве юстиции РФ.

Первоначально для церкви было выбрано название Немецкая евангелическо-лютеранская церковь в Советском Союзе (Deutsche Evangelische-Lutherische Kirche in der Sovjetunion). Но после распада СССР в кон. 1991 г. его сменили на Немецкая евангелическо-лютеранская церковь в республиках Востока, но Министерство юстиции РФ его не утвердило. Тогда было решено вернуться к названию Евангелическо-лютеранская церковь в России с добавлением названия независимых республик. В февр. 1990 г. делегация церкви во главе с еп. Калныньшем впервые приняла участие в Генеральной ассамблее Всемирной лютеранской федерации в Куритибе (Бразилия).

Осенью 1989 г. начал работать теологический семинар — 14-дневные курсы, проводившиеся 2 раза в год. Семинар давал необходимые богословские знания, в т. ч. и проповедникам, к-рые уже служили в общинах. 26 сент. 1998 г. было освящено здание семинарии в Новосаратовке (обучение с апр. 1997). Ректором семинарии был назначен пастор Штефан Редер (с 13 нояб. 2007 — Антон Тихомиров). Основной задачей семинарии является подготовка пасторов для работы в общинах Е.-л. ц. (открыты очное и заочное отд-ния; работают курсы углубленного изучения теологии).



Пастор Зигфрид Шпрингер. Фотография. Кон. XX в.

2-й Генеральный синод проходил 25–28 мая 1998 г. в С.-Петербурге. На заседаниях присутствовали 84 делегата и более 50 гостей. Были образованы 4 рабочие комиссии (литургическая, финансовая, по вопросам устава, по духовным проблемам), к-рые определили деятельность лютеран. церкви в России в новых условиях. Необходимо было принять новую агенду как единую литургическую основу для всех общин, рассмотреть замечания и дополнения к проекту устава (в связи с принятием 1 окт. 1997 Закона РФ «О религиозных объединениях»). На синоде были приняты новый устав церкви и Внутрицерковный устав, а также новая структура церкви, состоящей из юридически независимых региональных церквей во главе с епископами под общим руководством Архиепископа; епархии в независимых республиках являются самостоятельно зарегистрированными церковными орг-циями.

В наст. время в Е.-л. ц. в России, Украине, Казахстане и Ср. Азии входят Евангелическо-лютеранская церковь Европейской России, Евангелическо-лютеранская церковь Урала, Сибири и Дальн. Востока, Немецкая евангелическо-лютеранская церковь Украины, Евангелическо-лютеранская церковь в Казахстане, Евангелическо-лютеранская церковь в Узбекистане, Евангелическо-лютеранская церковь в Грузии, Епархия Евангелическо-лютеранских общин в Киргизии, а также общины Баку, Душанбе, Серахса (Туркмения). В сер. 90-х гг. численность церкви достигала 250 тыс. прихожан (600 общин, 400 из них — на территории РФ), большинство из к-рых имело нем. корни. Активная эмиграция немцев на историческую родину привела к резкому сокращению численности общин, а в нек-рых местах к их полному исчезновению.

Возрожденная лютеран. церковь в России пережила ряд кризисов. В 1991 г. в стране была зарегистрирована Единая евангелическо-лютеранская церковь России, созданная бывш. пастором Йозефом Баронасом и его сторонниками (распалась в окт. 1996). В нояб. 1995 г. суперинтендант Грефенштейн (Одесса) отказался от должности духовного руководителя Украинской епархии и создал Братскую евангелическо-лютеранскую миссию (в наст. время Объединение братских евангелическо-лютеранских церквей Украины). 27 сент. 2003 г. 4 общины в Белоруссии создали Координационный совет Евангелическо-лютеранской церкви Республики Беларусь для защиты законных прав и интересов притесняемых общин и священнослужителей. 9 окт. 2004 г. в Лиде прошел учредительный съезд Свободной евангелическо-лютеранской церкви в Республике Беларусь. 23 окт. 2007 г. была зарегистрирована Евангелическо-лютеранская церковь Аугсбургского исповедания (в России) (президент — Всеволод Пудов, епископ — Даниил Соболев).



Евангелическо-лютеранская церковь в Оренбурге. Освящена 20 июня 1999 г.

Структура церкви. Основой являются общины, объединенные в региональные церкви, к-рые могут делиться на пробства. Высшая власть у Архиепископа и руководителей региональных церквей. Архиепископ (с 29 апр. 2005 Эдмунд Рац) и его

заместитель образуют Епископский совет. Верховный орган, Генеральный синод, созывается каждые 5 лет из представителей синодов епархий. Генеральный синод избирает Президиум и Архиепископа церкви. Региональные синоды созываются ежегодно. Они состоят из представителей общин, к-рые выбирают Президиум епархиального синода и духовных руководителей епархии.

В перерывах между работой синода высшим органом управления церкви является Консистория, заседания к-рой проводятся 2–3 раза в год. В ее состав входят члены Президиума Генерального синода, 2 члена Епископского совета, Архиепископ и его заместитель, а также главный управляющий Центрального церковного управления. В коллегиальном церковном руководстве, Епископском совете и Консистории, как минимум 1 человеком представлена каждая региональная церковь. Председателем Консистории является Архиепископ. Канцелярия Архиепископа и Центральное церковное управление находятся в ц. святых Петра и Павла в С.-Петербурге.

С 1992 г. издается двуязычный печатный орган церкви — «Вестник» (Der Bote), с 1995 г. возобновилось издание ж. «Наша церковь». Е.-л. ц. насчитывает ок. 75 тыс. чел. (406 общин) и является членом Всемирной лютеранской федерации.

Лит.: *Кречмар Г., Ратке Г.* Евангелическо-Лютеранская Церковь в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии (ЕЛЦ). СПб., 1996; *Курило О. В.* Очерки по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). М., 1996; Евангелическо-Лютеранская церковь в Ташкенте и Узбекистане: Из истории Евангелическо-Лютеранской Церкви в России, на Украине, в Казахстане и в Ср. Азии. СПб., 1996. Т. 1; *Лицендергер О. А.* Евангелическо-лютеранская церковь и советское гос-во (1917–1938). М., 1999; Немцы России. Петербургские немцы. СПб., 1999; Немцы России и СССР: 1901–1941. М., 2000; *Князева Е. Е., Соколова Г. Ф.* Лютеранские церкви и приходы в России XVIII–XX вв.: Ист. справ. СПб., 2001. Ч. 1; *Шкаровский М. В., Черепенина Н. Ю.* История Евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России, 1917–1945. СПб., 2004.

Э. П. П.

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ В ТАНЗА́НИИ

[англ. Evangelical Lutheran Church in Tanzania; нем. Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania], крупнейшая религ. орг-ция в стране; одна из самых больших лютеран. церквей в мире. Первые группы лютеран. проповедников прибыли на территорию совр. Танзании из Германии. С 1886 по 1901 г. в нем. колониях в Вост. Африке обосновались представители 3-й Берлинской, Бетельской, Лейпцигской и 1-й Берлинской миссий. Они проповедовали почти на всей территории совр. Танзании и не прекращали работать даже во время региональных войн. К 1914 г. число верующих достигло 50 тыс. С началом первой мировой войны территорию Германской Вост. Африки захватили брит. войска, что привело к свертыванию нем. миссий. В 1919 г., после перехода этих территорий под мандат Великобритании, в Танзании появились новые миссионерские группы. Деятельность амер. миссионеров-лютеран началась в 1922 г. с приездом на территорию Танганьики представителей Августинского синода (Augustana Synod) во главе с Ральфом Халтом. На протяжении последующих десятилетий они служили в Центр. Танганьике, сосредоточившись преимущественно в районе Сингиды, и оттуда постепенно продвигались на север. В 20-х гг. у нем. миссий появилась возможность вернуться в страну. В 1938 г. 7 лютеран. орг-ций, образованных миссиями из гос-в Европы и США, решили объединиться в Федерацию лютеранских церквей Танганьики.

Во время второй мировой войны работа миссий была затруднена ввиду враждебных отношений между Великобританией, чьей колонией являлась Танганьика, и Германией. 172 немецких миссионера были высланы, однако, согласно программе сотрудничества, разработанной национальной Федерацией лютеранских церквей, их деятельность в сев. части страны продолжили американцы, а также миссионеры из Дании, Норвегии, Швеции и Финляндии. Отношения взаимопомощи и сотрудничества между миссионерскими группами, проявившиеся в опеке «осиротевших миссий», стали новым явлением в межлютеран. общении и подготовили почву для образования единой церковной орг-ции в стране.

Е.-л. ц. в Т. была официально создана в 1963 г. посредством слияния церквей, входящих в состав Федерации лютеранских церквей Танганьики. В 1964 г. она вступила во *Всемирную лютеранскую федерацию,* в это время в церкви было ок. 400 тыс. верующих. В 1964 г. 1-м председательствующим епископом был избран Стефано Р. Моши, представлявший свою орг-цию на Всеафриканской конференции церквей и во Всемирной лютеранской федерации. В 1977 г. на Генеральной ассамблее Всемирной лютеранской федерации, проходившей в Дар-эс-Саламе, еп. Джосая Кибира стал 1-м представителем стран третьего мира, занявшим пост президента этой орг-ции.

Ввиду быстрого роста количества верующих подготовка кадров является важнейшей задачей для Е.-л. ц. в Т. Ун-т Тумаини, основанный в 1996 г., объединил 3 ранее существовавших лютеран. учебных заведения: университетский колледж Макумира (основан в 1947) — самую большую лютеран. семинарию в Африке, готовящую кадры для Танзании и соседних стран, Христианский медицинский колледж Килиманджаро близ г. Моши (основан в 1971), в к-ром обучается персонал для 20 госпиталей и многочисленных диспансеров, и университетский колледж Иринга (основан в 1993), где обучаются священнослужители для юж. районов страны. Созданы развитая сеть средних учебных заведений, программы богословского образования экстерном и региональные богословские школы. Е.-л. ц. в Т. претворяет в жизнь программу по охране здоровья, в первую очередь по борьбе с инфекционными заболеваниями. Осуществляет тесное сотрудничество с лютеран. орг-циями соседних стран: Кении, Руанды, Замбии, Мозамбика, Уганды, Малави и Конго. В наст. время в церкви более 3,5 млн верующих. 20 епархиальных епископов возглавляет председательствующий епископ. Является членом *Всемирного Совета Церквей,* Всеафриканского совета церквей, Лютеранского сообщества в Центр. и Вост. Африке. Офиц. сайт: www.elct.org.

Лит.: *Johnson V. E.* The Augustana Lutheran Mission of Tanganyika Territory, East Africa. Rock Island (Ill.), 1939²; *Anderson G. N.* Iramba Exercises. Singida (Tanganyika), 1956; *Hall G. F.* Come Along to Tanganyika. Minneapolis, 1963; *Hellberg C.-J.* Missions on a Colonial Frontier West of Lake Victoria. Lund, 1965; Evangelical Missions in Northwest Tanganyika to 1932. [Lund], 1965; *Bernander G. A.* Lutheran Wartime Assistance to Tanzanian Churches, 1940–1945. Lund, 1968; *Sicard S., von.* The Lutheran Church on the Coast of Tanzania, 1887–1914. Lund, 1970; *Dibble J. B.* The Plains Brood Alone: Tribesmen of the Serengeti. Grand Rapids (Mich.), 1973; *Smedjebacka H.* Lutheran Church Autonomy in Northern Tanzania, 1940–1963: Diss. Abo, 1973; *Danielson E. R.* Forty Years with Christ in Tanzania, 1928–1968. N. Y., 1977; *Niwagila W. B.* From the Catacomb to a Self-Governing Church: A Case Study of the African Initiative and the Participation of the Foreign

Missions in the Mission History of the North-Western Diocese of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania, 1890–1965. Ammersbek, 1988; *Spear T. T.* Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt: Extracts on Arusha and Meru, 1897–1914. Madison (Wisc.), 1995.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ В ЮЖНОЙ А́ФРИКЕ [англ. Evangelical Lutheran Church in Southern Africa; нем. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika], крупнейшая лютеранская орг-ция в стране, юрисдикция которой распространяется и на гос-ва Ботсвана и Свазиленд. Во 2-й пол. XVII в. на юг Африки в большом количестве прибывали переселенцы из Германии, однако они не ставили перед собой миссионерских целей. Первым организовал проповедь лютеранства среди коренного населения швед. пастор Ханс Петер Холльбек, прибывший в 1817 г. Затем появились нем. миссии, сначала это были представители Рейнского и Берлинского об-в, позднее Германсбургская миссия успешно проповедовала в областях Капской колонии, в Натале, в Трансваале и в Оранжевом свободном гос-ве. В 1844 г. к работе в Натале присоединились и норвеж. миссионеры, возглавляемые Хансом Шрёдером, им удалось распространить лютеран. веру в Зулуленде. В 1876 г. появились представители швед. миссии в поселениях зулусов, а позднее и в Натале. С 1927 г. Норвежская лютеранская церковь Америки (впосл. отд-ние Американской лютеранской церкви, предшественницы *Евангелическо-лютеранской церкви в Америке*) начала оказывать значительную поддержку миссии Шрёдера, а вскоре полностью заменила ее в связи с нехваткой средств у норвежцев.

После второй мировой войны миссии из США стали наиболее активны в Юж. Африке. Несмотря на то что правительство проводило политику апартеида, направленную на разделение граждан страны по расовому признаку, миссии работали с чернокожим коренным населением страны. В 1975 г. была создана Е.-л. ц. в Ю. А., объединившая 4 автономные региональные церкви, через год церковь вступила во *Всемирную лютеранскую федерацию*. Крах системы апартеида в 1994 г. и принятие новой Конституции изменили политический строй в Юж. Африке.

С сер. 70-х гг. XX в. начался бурный рост Е.-л. ц. в Ю. А., к 2000 г. она окормляла до 600 тыс. верующих. При содействии Всемирной лютеранской федерации и др. лютеран. орг-ций Е.-л. ц. в Ю. А. занимается активной миссионерской проповедью среди темнокожего населения, а также проводит социальное служение, направленное на осуществление различных программ по улучшению здравоохранения и развитию образования. Пасторов обучают в Лютеранском теологическом ин-те, связанном с Натальским ун-том в Питермарицбурге. Значительную помощь в организации богословского образования оказывает Отд-ние глобальной миссии Евангелическо-лютеранской церкви в Америке, к-рое поддерживает расширение лютеран. образовательных структур в ЮАР и выделяет гранты на обучение в США. Е.-л. ц. в Ю. А. участвует в дискуссии о единстве с т. н. белыми лютеран. церковными орг-циями.

В наст. время в Е.-л. ц. в Ю. А. 7 диоцезов (Кейп-Ориндж, Юго-Восточный, Центральный, Восточный, Западный, Северный, Ботсвана), возглавляемых епископами, свыше 1,6 тыс. общин, 485 пасторов, 26 проповедников и 24 диаконисы. Общее количество верующих — ок. 711 тыс., больше всего среди коренного темнокожего населения юга Африки, в первую очередь у народов суто, зулу, коса, свази и др. Является членом Всеафриканской конференции церквей, Южно-Африканского совета церквей и Лютеранского сообщества в Юж. Африке.

Лит.: *Florin H. W.* Lutherans in South Africa: Rep. on a Survey, 1964–1965. Durban (S. Africa), 1965; Evangelical Witness in South Africa: A Critique of Evangelical Theology and Practice by South African Evangelicals. Grand Rapids (Mich.), 1986; *Farisani T. S.* In Transit: Between the Image of God and the Image of Man. Grand Rapids; Trenton (N. J.), 1990; A Democratic Vision for South Africa: Political Realism and Christian Responsibility / Ed. K. Nurnberger. Pietermaritzburg (S. Africa), 1991; *Pretorius H. L.* Historiography and Historical Sources Regarding African Indigenous Churches in South Africa: Writing Indigenous Church History. Lewiston (N. Y.), 1995; Christianity in South Africa: A Political, Social and Cultural History / Eds. R. Elphick, D. Rodney. Berkeley; Los Ang., 1997.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ЗИМБА́БВЕ [англ. Evangelical Lutheran Church of Zimbabwe], крупнейшая лютеран. орг-ция в стране. Была основана миссионерами из Швеции, служившими в колонии Натал (часть совр. ЮАР), к-рые в 1905 г. последовали за белыми переселенцами в Юж. Родезию (с 1980 Зимбабве). Деятельность швед. проповедников распространялась на юго-зап. часть страны. Вскоре была развернута миссионерская работа и с коренным населением, гл. обр. в районах вокруг г. Булавайо, на землях народности ндебеле, относящейся к группе нгуни.

Е.-л. ц. З. стала автономной в 1962 г., через год вступила во *Всемирную лютеранскую федерацию*. Ее приходы в основном находятся в юж. аграрных областях страны, в городах, где поселились ее прихожане, покинувшие плантации. Состоит из 3 епархий — Восточной (15 общин), Центральной (20 общин) и Западной (16 общин). Церковь активно занимается решением социальных проблем. Так, лютеранская служба содействия, выросшая из длительного сотрудничества со Всемирной лютеранской федерацией, курирует 3 больницы, 4 средние и 2 библейские школы. Федерация направляет волонтеров для помощи в осуществлении гуманитарных проектов. Пасторы обучаются в Объединенном экуменическом теологическом колледже в г. Хараре. Руководители Е.-л. ц. З. преподают на фак-те богословия, классики и философии в Гос. ун-те Зимбабве, на базе к-рого создан Лютеранский центр научных исследований.

В наст. время Е.-л. ц. З. насчитывает ок. 150 тыс. членов, состоит во *Всемирном Совете Церквей*, Лютеранском сообществе в Юж. Африке. Каждый год возникают новые общины, пасторы вынуждены служить одновременно в неск. общинах, на каждого пастора в среднем приходится до 12 и более приходов.

Лит.: *Söderström H.* God Gave Growth: The History of the Lutheran Church in Zimbabwe, 1903–1980. Uppsala, 1984; *Hansson G.* The Rise of Vashandiri: The Ruwadzano Movement in the Lutheran Church in Zimbabwe. Uppsala, 1991.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ И́НГРИИ [Церковь Ингрии], одна из действующих на территории России лютеран. церквей. История Е.-л. ц. И. связана прежде всего с ингерманландскими финнами. Ингрия, или Ингерманландия,— историческая область на месте существовавшей в 1618–1703 гг. провинции Шведского королевства с тем же названием. В наст. время на этой территории находятся: С.-Петербург с пригородными районами

(но без Зеленогорска и поселков Ушково, Комарово, Репино и Солнечное), полностью Всеволожский, Ломоносовский и Волосовский р-ны Ленинградской обл., частично Гатчинский, Тосненский, Кировский, Кингисеппский и Лужский р-ны, а также г. Нарва (Эстония). Эта территория приблизительно совпадает с древней Ижорской землей, входившей в состав Киевской Руси, Вел. Новгорода, а с 1478 г.— Великого княжества Московского. Фин. народ ижора (ижорцы), с к-рым связано название этой территории, придерживался Православия и в наст. время почти полностью ассимилировался с русскими, а не с финнами. В ходе Ливонской войны (1558–1583) и после нее (1589–1595) швед. войска неоднократно вторгались в пределы Ижорской земли. Завоевав Копорье, шведы создали там 1-й лютеран. приход (1585), к-рый прекратил существование после изгнания шведов (1590). В 1609 г. Василий Шуйский заключил союз со Швецией, к-рый предусматривал предоставление Швецией России войска наемников в обмен на крепость Корелу с уездом и отказ России от Ливонии. Весной 1610 г. рус. и швед. войска потерпели поражение от польск. кор. Сигизмунда при с. Клушине. В 1611 г. шведы заняли Новгород, а затем новгородские земли и Карельский перешеек. После Смуты 1604–1613 гг., серьезно ослабившей Россию, правительство царя Михаила Романова вынуждено было заключить 27 февр. 1617 г. Столбовский мирный договор со швед. кор. Густавом II Адольфом. Под власть шведов перешли Ижорская земля с городами Орешек (Нотебург, ныне Шлиссельбург), Ям, Копорье, Ивангород. Король учредил пров. Ингерманландия, столицей к-рой первоначально была Нарва. К тому времени эта территория обезлюдела из-за многолетней войны, швед. власти насильственно обращали оставшихся русских в лютеранство, фактически вынуждая их бежать в Россию. Швед. феодалы, получившие земли в лен, организовали переселение на них финнов из Вост. Финляндии (племя эвремёйсет) и с Карельского перешейка, из-под Выборга (племя савакот); численность этих финнов к 1640 г. составила 7 тыс., к 1655 г.— 11 тыс. В городах-крепостях возникали, как правило, швед. капелльные приходы, где время от времени служили



Евангелическо-лютеранская церковь в Молосковицах. 1632 г.

литургию приезжавшие пасторы: сохранилось свидетельство о таком пасторском визите в Нотебург в 1618 г. В местах же поселения финнов возникали сельские приходы, где пасторы служили постоянно. Старейшим был приход Лемболово (Лемпаала), уже существовавший в 1611 г. (эта дата указана на печати как дата основания Е.-л. ц. И.). В 1625 г. впервые упоминается приход Корписелькя (вероятно, в совр. дер. Корабсельки), позже переместившийся в Токсово; в 1628 г.— Колтуши (Кельтто). В 1630 г. приходов было уже 8, прибавились Скворицы (Скуоритса), Котлы (Каттила), Клопицы (Клопитса) и Сойкино (Сойккола). Приход Ижора (Инкере) охватывал территорию современных городов Колпино и Отрадное, поселков Усть-Ижора и Ульяновка. Церковное здание находилось между Войскорово и Ям-Ижорой. В 1632 г. в Молосковицах была построена приходская церковь из белого известняка; это единственная в Ингерманландии церковная постройка XVII в., руины к-рой сохранились до наст. времени. В церковно-адм. отношении эти приходы первоначально относились к Выборгской епархии, однако в 1641 г. ингерманландские приходы были выделены в церковную провинцию во главе с суперинтендантом, резиденция к-рого находилась в Нарве. Первым суперинтендантом был Хенрик Стахелл. Известны также имена некоторых его преемников — Абрахама Таувониуса и Йоханнеса Гезелиусамл., к-рый после служения в качестве интенданта (1681–1689) был епископом Або. Пока длилась Тридцатилетняя война (1618–1648) Россия и Швеция были союзниками. Однако в 1656 г. Россия попыталась вернуть себе территории, захваченные Швецией, и добиться выхода к Балтийскому м. Война закончилась в 1658 г. подтверждением границ, определенных Столбовским договором, после чего последовала 2-я волна переселения финнов, в основном из-под Выборга (племя савакот). В 1686 г. в Шведском королевстве был введен Устав лютеранской церкви, зафиксировавший весьма жесткое подчинение церкви гос-ву. В 1703 г. в ходе Северной войны в состав Российской империи вошла Ингерманландия, где было 28 приходов, в т. ч. и финско-шведский приход св. Марии в только что основанном С.-Петербурге (возможно, он переместился из Ниеншанца, т. е. с правого берега Невы на левый). Лютеране получили в Российской империи свободу вероисповедания, ограниченную только запретом обращения православных в лютеранство. Управление лютеран. приходами осуществлял Святейший Синод; в 1734 г. была учреждена подчиненная ему Консистория евангелических церквей (к-рая ведала также реформатскими церквами). Для лютеран. приходов продолжал действовать швед. Устав 1686 г., причем в некоторые приходы пасторов назначал монарх, и они получали субсидии из российской казны. В 1745 г. прежде единый шведско-фин. приход С.-Петербурга разделился на фин. приход св. Марии и швед. св. Екатерины (располагавшиеся соответственно на Б. и М. Конюшенных улицах). Возникли приходы в Кронштадте (1750) и Гатчине (1793). В результате присоединения сначала Выборга и небольшой части Финляндии (1743), а затем и всего Великого княжества Финляндского (1809) изменилось соотношение между немецкоязычным и финноязычным лютеранством в пределах Российской империи в пользу финнов. Но и на литургии, и в проповеди чаще использовали швед. язык. В XVIII — нач. XIX в. финноязычных лютеран С.-Петербургской губ. называли «маймисты» (фин. maamies — крестьянин); племенное деление на эвремёйсет и савакот этнографы фиксировали до нач. XX в. В 1819 г. имп. Александр I учредил Евангелическую генеральную консисторию для управления всеми

евангелическими (т. е. лютеран. и реформатскими, а также смешанными — принявшими Прусскую унию 1817) приходами Российской империи. Захарий Сигнеус, еп. Борго (ныне Порвоо), был поставлен во главе этого учреждения. Он не владел нем. языком, к этому времени в результате присоединения к России прибалтийских провинций (Лифляндии, Курляндии, Эстляндии) и иммиграции немцев в Поволжье при Екатерине II большинство лютеран в России стали германоязычными. Поэтому, начав работу над новым уставом, он, чтобы ослабить недовольство верующих, старался учитывать прибалтийско-нем. традиции. Уже после смерти Сигнеуса 28 дек. 1832 г. имп. Николай I утвердил Устав Российской евангелическо-лютеранской церкви (действовавший до 1917). Все лютеран. приходы распределялись между 8 округами, подчиненными консисториям. Ингерманландия вошла в округ С.-Петербургской консистории, ее сельские приходы были объединены в 3 пробства: Северное, Восточное и Западное (городскими приходами управляли Консистории). Церковью в целом руководила Национальная консистория, возглавлявшаяся президентом (лицом светским) и вице-президентом (пастором), в нее входили 8 генеральных суперинтендантов (иногда нек-рые из них именовались епископами, но это был не сан, а должность) и 4 заседателя: 2 пастора и 2 светских лица. В подавляющем большинстве это были немцы. Однако благодаря давлению лютеран Финляндии с 1836 г. фин. приходы получили право служить литургию по-фински. В 1879–1888 гг. президентом консистории был финн Теодор Бруун, благодаря его стараниям с 1886 г. 1 из 2 пасторов-заседателей избирался от фин. приходов. 4 сент. 1863 г. в М. Колпано (ныне М. Колпаны Гатчинского р-на) была открыта семинария для подготовки учителей воскресных школ в фин. приходах. Лютеран. высших учебных заведений в Ингерманландии не было, пасторы обучались, как правило, в Гельсингфорсском (ныне Хельсинкском) или Дерптском (ныне Тартуском) ун-те. С 1871 г. ингерманландские проповедники приступили к изданию духовной лит-ры (ранее ее привозили из Финляндии), и тогда же начал служение в Африке (в пределах совр. Намибии) самый известный ингерманландский миссионер Мартти Рауханен (1845–1926), обративший в христианство ок. 16 тыс. чел. В XIX в. было открыто неск. новых приходов, но из старых выделялись капелльные, и поэтому численность их росла; на месте деревянных церквей возводились каменные (св. Марии в С.-Петербурге в 1803–1805, св. Николая в Гатчине в 1828, св. Иоанна в Мартышкине (Тюрё, ныне микрорайон г. Ломоносова) в 1831, в Токсове в 1887). Это новое строительство нередко финансировалось членами имп. фамилии. В знак признательности церкви назывались именами их св. покровителей (в лютеранстве допустимо, но встречается редко). После указа имп. Николая II от 17 апр. 1905 г., когда были сняты ограничения на лютеран. миссионерство и отменена уголовная ответственность за отпадение от Православия, лютеранство в русскоязычной среде по-прежнему не имело успеха. Начало первой мировой войны привело к росту германофобских заявлений, к-рые нередко затрагивали и лютеран; запрет публичного употребления нем. языка привел к изданию 1-го сборника лютеран. гимнов на рус. языке (1915).



Преподаватели и учащиеся конфирмационной школы. Фотография. 1931 г.

В 1917 г. в Ингерманландии существовал 21 сельский финноязычный приход; Консистория в С.-Петербурге управляла также 4 городскими приходами (св. Марии в С.-Петербурге, а также в Нарве, Гатчине и Кронштадте) и 2 приходами за пределами Ингрии — в Олонце (Аунусе) и Мурманске. Самыми большими приходами были: в городе — приход св. Марии (15 тыс. верующих), в сельской местности — приход Славянка (Венйоки, церковь располагалась в дер. Пязелево, южнее Павловска; здание сохр.; 13 тыс. чел.); следующим по численности был приход Токсово (11 тыс.). Общая же численность ингерманландцев-лютеран составляла тогда 144–147 тыс. Падение монархии, упразднение Святейшего Синода, а после октябрьского переворота декрет «Об отделении церкви от гос-ва и школы от церкви» (1918) привели к полной дезорганизации управления лютеран. приходами. В янв.—февр. 1919 г. представители фин. приходов собрались в Петрограде и сформировали Финское отд-ние Петроградской евангелическо-лютеранской консистории, или Комитет финско-ингерманландских евангелическо-лютеранских общин, к-рый в конце сентября даже принял документ об объявлении Финской церкви Ингерманландии независимой, поскольку нем. Консистории более не существовало. Но в это время на Петроград наступал со стороны Эстонии ген. Н. Н. Юденич, ингерманландцы, особенно воцерковленные, активно помогали ему в борьбе с Красной Армией: численность белых ингерманландских формирований достигала 500 чел., командовал ими Георг Эльвенгрен. Когда в окт. Юденич был разгромлен, многие вынуждены были бежать в Эстонию или Финляндию, а на оставшихся обрушились репрессии. 24 нояб. исчез М. Путро, талантливый композитор, автор литургии, к-рую и в наст. время служат в подавляющем большинстве приходов Е.-л. ц. И. 19 пасторов бежали в Финляндию, один умер в Эстонии, в Ингерманландии осталось 4 пастора (в их числе — Юха Сааринен, настоятель ц. св. Марии, отец знаменитого фин. архитектора). 14 окт. 1920 г. РСФСР заключила в Тарту мирный договор с Финляндией.

По одной из статей этого договора РСФСР должна была гарантировать культурную (не обязательно территориальную) автономию ингерманландцев. Советское правительство

видело тогда главного врага в РПЦ и в «великорусском шовинизме», что обусловило сравнительно терпимое положение религ. и национальных меньшинств, в т. ч. и финноязычных лютеран, до кон. 20-х гг. Церковь Финляндии получила возможность помогать своим единоверцам по др. сторону границы. В кон. 1920 г. усилиями гл. обр. нем. и латыш. лютеран в Москве был сформирован Верховный церковный совет федерации 3 национальных церквей: Немецкой, Финской и Латышской. 3 марта 1921 г. Российский евангелическо-лютеранский епископский совет официально информировал приходы Ингрии, что отныне они образуют самостоятельный синодальный округ с Консисторией. Формально это означало автономию, фактически — независимость. Представители приходов Ингрии сформировали синод и консисторию, а пробстом избрали Феликса Реландера, гражданина Финляндии, к-рый по уже сложившейся традиции стал именоваться епископом. Однако в февр. 1923 г. Реландер вслед. нервного напряжения заболел и вернулся на родину, где вскоре (в 1925) умер. Его обязанности перешли к консистории из 3 пасторов и 4 мирян. Один из этих пасторов — Селим Ялмари Лаурикалла (1882–1957, настоятель прихода Рябово; церковь находилась на Румболовской горе, ныне сев. окраина Всеволожска) — с 1924 г. стал председателем Консистории (но епископом не именовался). После смерти в 1926 г. настоятеля Гатчинского прихода Оскара Густавовича Пальзы в Ингрии осталось 2 пастора. Однако приходская жизнь продолжалась, проповеди читали миряне, в период репрессий это были женщины. В 1927 г. в приходе В. Никулясы (Мийккулайнен, дер. в Куйвозовском р-не Ленинградского окр., на р. Авлоге, ныне не существует) даже была освящена новая церковь.

В том же году ВКП(б) взяла курс на сворачивание нэпа и коллективизацию. Ингерманландские финны пострадали в этот период не из-за национальной принадлежности, а потому что многие из них были крепкими хозяевами и теперь считались т. н. кулаками. В нояб. 1927 г. Лаурикалла был выслан в Финляндию, и, хотя в 1929 г. он смог вернуться, синод с 1928 г. фактически не работал, а Консистория до осени 1937 г. только фиксировала репрессивные действия властей: аресты, высылки верующих, конфискации церковных денег и зданий. Постановлением Президиума ВЦИК от 8 апр. 1929 г. были запрещены обучение в приходах, работа с молодежью и все виды социального служения. 17 дек. 1929 г. начались массовые аресты и депортации ингерманландцев; до кон. 1931 г. ок. 18 тыс. чел. было выслано в Хибины и в Ср. Азию. В их числе был Аатами Куортти (1903–1997) — проповедник прихода Лемболово, сумевший бежать в Финляндию. В ходе новой волны репрессий в 1935 г., после убийства С. М. Кирова, ок. 7 тыс. ингерманландцев было депортировано в Казахстан, Ср. Азию и Приуралье. В 1936 г. ок. 27 тыс. чел. было выселено из 100-километровой зоны вдоль фин. границы. 27 апр. 1937 г. Лаурикалла был выслан в Финляндию. К кон. 1938 г. в СССР не осталось ни одного легально существовавшего лютеран. прихода, ни одного служащего на свободе пастора. Верующие, невзирая на немалый риск, собирались в частных квартирах или на кладбищах, некоторые проповедницы находили возможность посещать и соседние общины. Из них наиболее известны Катри Кукконен и Мария Каява, к-рых прозвали духовными матерями.



Евангелическо-лютеранская церковь в пос. Калевала. Освящена 25 окт. 2001 г.

В 1941 г. в Ленинграде все еще оставалось ок. 30 тыс. ингерманландцев. 26 авг. 1941 г., а затем повторно 20 марта 1942 г. было издано постановление «Об обязательной эвакуации финского и немецкого населения из пригородных районов области и города Ленинграда». 26–28 марта 1942 г. было вывезено 88 764 финна и 6699 немцев на поселение в Сибирь. В 1941–1944 гг. на оккупированной гитлеровцами территории начался процесс восстановления лютеранских приходов, однако нем. власти сначала поощряли добровольный переезд ингерманландцев через Эстонию в Финляндию (март—окт. 1943), затем осуществили их принудительную депортацию (на июнь 1944 г. ок. 63 200 чел.). 19 сент. 1944 г. между СССР и Финляндией было заключено перемирие, 10-я ст. к-рого предусматривала возвращение ингерманландцев в СССР. Вернулись ок. 55 тыс., однако селиться в Ленинграде и в области им было запрещено. В окт. 1948 г. им разрешили обосноваться в Карелии, гл. обр. в Петрозаводске и Чалне. После смерти Сталина началось возвращение ингерманландцев из Сибири, и 2 пастора — Пааво Хайми и Юхани Вассели — полулегально крестили детей и совершали литургии на дому. Хотя ограничения на поселение ингерманландцев в Ленинграде и в области были формально отменены постановлением МВД СССР от 13 авг. 1954 г., фактически возвращение было сопряжено с труднопреодолимыми препятствиями. Чаще всего из мест спецпоселения ингерманландцев отправляли в Карелию и в прибалтийские республики. Репрессии привели к массовой гибели ингерманландцев, разрушили традиц. сельский уклад и нанесли невосполнимый ущерб культуре этого народа.

В пределах Ингерманландии продолжали действовать молитвенные группы, собиравшиеся на кладбищах и в частных квартирах. Поскольку лютеран. приходов было немного, таинство Крещения мн. ингерманландцы принимали в правосл. храмах, однако православными себя не считали. По лютеран. представлениям, человека делает христианином таинство Крещения, правильно совершенное — обычно в младенчестве — в любом христ. храме, а лютеранином — обряд лютеран. конфирмации в сознательном возрасте. До сих пор значительную часть прихожан Е.-л. ц. И. составляют крещенные в РПЦ. С 1961 г. фин. литургию начали служить в Нарве и ингерманландцы прилегающей террито-

рии Ленинградской обл. могли посещать. Пастор Нарвского прихода Эльмар периодически служил в Петрозаводске, и после долгих проволочек власти зарегистрировали Петрозаводский приход в каноническом подчинении Эстонской церкви: 1-я легальная литургия была отслужена 2 февр. 1970 г. В авг. 1975 г. представители СССР подписали Заключительный документ Хельсинкского совещания, и правовые нормы, касавшиеся свободы совести, стали для СССР международно-правовыми и не поддающимися такому произвольному толкованию, как прежде. 11 дек. 1977 г. была освящена лютеран. церковь в г. Пушкин, хотя до революции она была немецкой, теперь ингерманландцы впервые после войны получили ограниченную возможность воссоздать приход в пределах собственно Ингерманландии. Молодежную группу при этом приходе посещали Арво Сурво и Арри Кугаппи, ставшие впосл. инициаторами воссоздания Е.-л. ц. И. Арво Сурво был направлен на обучение в Таллин, и в дек. 1987 г. архиеп. Эстонии Куно Паюла рукоположил его в пастора. В февр. 1988 г. по его инициативе началось возрождение Губаницкого прихода. 14 мая 1989 г. представители 5 приходов Ингерманландии подписали в Губаницах декларацию о воссоздании Финской евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, «полностью самостоятельной во внутренней жизни», хотя и «признающей авторитет» Эстонского архиеп. Паюла, и образовали Правление во главе с А. Куорти и А. Сурво. 19 июля 1989 г. был зарегистрирован Колтушский приход, 22 февр. 1990 г. получили регистрацию приходы в Нарвуси (Кузёмкино), в Токсове и в Скворицах, в авг.— Гатчинский приход. В 1990 г. Эстонская церковь выделила эти приходы в Ингерманландское пробство, к-рое возглавил пастор Лейно Хассинен, приглашенный из Финляндии. 19 мая 1991 г. в Губаницах архиеп. Паюла рукоположил еще 4 пасторов. 5 нояб. того же года был зарегистрирован приход в Саранске — 1-й миссионерский приход в российской провинции. Поскольку в авг. 1991 г. была провозглашена независимость Эстонии, 1 янв. 1992 г. с согласия Евангелическо-лютеранской церкви Эстонии Ингерманландское пробство было преобразовано в независимую Е.-л. ц. И., зарегистрированную властями РФ 14 сент. 1992 г. На 1-м синоде (19–20 марта 1993) был избран глава церкви Хассинен, к-рый 23 мая того же года был ординирован как епископ в Колтушах. 21 окт. 1995 г. новым епископом был избран, а 20 янв. 1996 г. ординирован Кугаппи, впервые церковь возглавил уроженец и гражданин России. В последующие годы численность Е.-л. ц. И. росла: ее приходы были созданы в Москве (1992), Йошкар-Оле, Олонце (1993), Приморске (Койвисто) (1994), Твери, Мурманске, Сыктывкаре, Питкяранте (1997), образуются приходы и в др. городах, в т. ч. в сибирских. В сент. 1995 г. в Колтушах был открыт Учебно-диаконический центр им. С. Я. Лаурикалла (позже преобразованный в Теологический ин-т Е.-л. ц. И.), обеспечивающий церковным работникам подготовку на уровне бакалавров.



Арри Кугаппи, еп. Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии

По состоянию на 1 янв. 2007 г. Е.-л. ц. И. имеет одну епархию. 77 приходов и религ. групп (все в пределах РФ) объединены в 7 пробств (Западноингерманландское, Карельское, Московское, Приволжское, С.-Петербургское, Уральское и Сибирское). Статистику национального состава Е.-л. ц. И. не ведет по принципиальным соображениям. Официальные языки — рус. и фин., литургии совершаются также на англ., эст., латыш. и др. Е.-л. ц. И. привержена консервативному варианту лютеран. богословия, сканд. типу церковного устройства (епископат с непрерывной апостольской хиротонией) и сканд. (негерм.) литургической традиции. Основное литургическое облачение пасторов и диаконов — альба белого цвета со шнурованным поясом; сверху надеваются стола — аналог *епитрахили*, *казула* (аналог *фелони*) и орнат. Стола, казула и орнат должны быть литургического цвета. Облачение епископа — капа (аналог ризы) и *митра*. Некоторые пасторы используют также черный таллар (аналог сутаны), к-рый более распространен среди нем. лютеран.

Высший орган управления — синод (из представителей как клира, так и мирян), созываемый ежегодно в окт. в С.-Петербурге в кафедральном соборе св. Марии. Епископ, избираемый пожизненно, осуществляет управление Е.-л. ц. И. по согласованию с Синодальным советом. Е.-л. ц. И.— централизованная религ. орг-ция. Хотя все приходы юридически и финансово самостоятельны, в крупных приходах при наличии 2 кандидатов на должность проводятся выборы — все настоятели приходов, пасторы и диаконы утверждаются в своих должностях Синодальным советом. Епископ осуществляет надзор за соответствием проповедей лютеран. вероучению, а деятельности приходов — канонам Е.-л. ц. И. Нормы лютеран. вероисповедания, сформулированные в Книге согласия (1580), рассматриваются как высшие по отношению к любым каноническим постановлениям Е.-л. ц. И. и не подлежат пересмотру. Св. Причастие понимается как приобщение к Истинному Телу



Евангелическо-лютеранская ц. св. Георгия в дер. Колтуши. Освящена в сент. 1992 г.

и Крови Господней, и никакие уступки кальвинизму или учению Цвингли в этом вопросе не допускаются. Запрещено жен. священство, есть диакониссы, но это не сан, а название должности в социальном служении. Е.-л. ц. И. безоговорочно осуждает однополые браки и защищает традиц. христ. представление о семье. Наиболее тесное сотрудничество осуществляется с Евангелическо-лютеранской церковью Финляндии и Лютеранской церковью Миссурийский синод (США). С 1991 г. издается ж. «Церковь Ингрии» (обычно 4 номера в год). Е.-л. ц. И. является членом *Всемирной лютеранской федерации.*

Лит.: Inkerin suomalaisten historia / Ed. S. Halt-Stonen. Jyväskylä, 1969; *Pirinen K., Laasonen P., Murtorinne E.* Suomen kirkon historia. Porvoo, 1991–1995. 4 t.; *Щипков А. В.* Во что верит Россия: Религ. процессы в постперестроечной России. СПб., 1998; *Junker J., Arkkila R.* Nacht und neuer Morgen: Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland. Gross Oesingen, 2001; *Курило О. В.* Лютеране в России: (XVI–XX вв.). Минск, 2002; *Лицендергер О. А.* Евангелическо-лютеранская Церковь в рос. истории: (XVI–XX вв.). М., 2003; *Мусаев В. И.* Политическая история Ингерманландии в кон. XIX–XX в. СПб., 2004; *Шкаровский М. В., Черепенина Н. Ю.* История Евангелическо-лютеранской Церкви на северо-западе России, 1917–1945. СПб., 2004.

С. А. Исаев

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ КАМЕРУ́НА [франц. Église évangélique luthérienne du Cameroun; англ. Evangelical Lutheran Church of Cameroon], крупнейшая лютеран. орг-ция в стране. В 1923 г. в Камеруне шведом Адольфом Гундерсоном была начата проповедь христианства в рамках независимой амер. Суданской миссии. Через 2 года в г. Нгаундере появились представители Норвежского миссионерского об-ва, вступившие в сотрудничество с амер. миссионерами. Их задачей было преодоление массовой безграмотности населения, распространение переводов Библии и др. религ. лит-ры. В числе совместных программ, осуществленных миссиями, были открытие средней школы в Нгаундере и семинарии в дер. Меиганга, основание лютеран. госпиталя.

В 1960 г., после обретения независимости Камеруном, возникла Евангелическая лютеранская церковь Камеруна и Центральноафриканской Республики, объединившая лютеран 2 стран в единую орг-цию. Евангелическая лютеранская церковь ЦАР стала самостоятельной в 1972 г. Е.-л. ц. К. распространена в основном в сев., преимущественно мусульм., части Камеруна. Для преодоления напряженности в межконфессиональных отношениях разработаны программы по сотрудничеству, в основном в области медицины и ветеринарии.

Е.-л. ц. К. организовала 9 курсов начальной грамотности, 4 школы и заочные курсы по изучению Библии, богословскую семинарию, среднюю школу и 38 начальных школ. Ведется работа по переводу лит-ры 11 африкан. языков и ее изданию. Книги частично распространяются через лавки бесплатной раздачи, по радио транслируются евангелические проповеди. При церкви работают 8 центров развития сельских районов. Медицинское служение осуществляет отдел по охране здоровья, главная цель к-рого — преодоление антисанитарии, эпидемий, высокого уровня детской и материнской смертности. Открыты 3 госпиталя, 3 диспансера, зубная и глазная клиники.

В наст. время в Е.-л. ц. К. более 900 общин, 140 тыс. верующих, 90 пасторов, 390 проповедников, более 500 катехизаторов.

Лит.: *Michelsen C. S.* The Evangelical Lutheran Church of East Cameroun: Diss. / Fuller Theol. Seminary. [Pasadena (Calif.)], 1969; *Van Slageren J.* Les origines de l'Église evangélique de Cameroun: Missions européenes et christianisme autochtone. Leiden, 1972; *Burnham P.* Opportunity and Constraint in a Savanna Society: The Gbaya of Meiganga, Cameroon. L.; N. Y., 1980; *Lode K.* Appelés à la Liberté: Histoire de l'Église Evangélique Luthérienne de Cameroun. Amstelveen, 1990.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ПА́ПУА – НО́ВОЙ ГВИНЕ́И [англ. Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea], крупнейшая лютеран. орг-ция в стране. Первые лютеране из нем. миссии Нойендеттельзау, прибывшие из Австралии, обосновались на о-ве Нов. Гвинея в 1886 г. Через год на острове появились представители Рейнской миссии.

Во время первой мировой войны нем. миссионеров сменили американские. С 1921 г. амер. лютеране работали вместе с австрал. и нем. миссионерами, а также с местными коллегами. В течение 30-х гг. удалось распространить христ. проповедь практически на всю территорию страны.

После второй мировой войны была разработана программа, по к-рой команды строителей прибыли на остров для восстановления церквей и др. учреждений, пострадавших во время военных действий. В 1953 г. миссионерские советы и об-ва объединились в Лютеранскую миссию Нов. Гвинеи, к-рая стала крупнейшей миссионерской орг-цией мира. В 1956 г. была основана Евангелическо-лютеранская церковь Нов. Гвинеи, к-рая с кон. 60-х гг. взяла на себя мн. функции Лютеранской миссии Нов. Гвинеи. В 1975 г., вскоре после обретения Папуа — Нов. Гвинеей независимости, церковь стала автономной и получила совр. название. Проповедь, образование и здравоохранение являются основными направлениями деятельности и служения лютеран. церкви в Папуа — Нов. Гвинее, где открыты семинарии для обучения пасторов, в 2 из них преподавание ведется на местном диалекте, семинария М. Лютера в Лаэ работает по углубленной программе на англ. языке. При церкви организованы педагогический колледж, 8 средних и более 180 начальных школ. Представители церкви контролируют (особенно в сельской местности) работу неск. больниц, центров по охране здоровья, пунктов скорой помощи.

Церковь возглавляет верховный епископ. В его штате есть помощники, отвечающие за катехизацию, образование, подготовку к служению, медицинские услуги, финансы, а также землевладение и недвижимость. Страна разделена на 16 регионов, возглавляемых президентом церковной орг-ции. Регионы состоят из округов, приходов и конгрегаций. Штаб-квартира церкви находится в Лаэ. В наст. время церковь объединяет ок. 1 млн верующих, входит в состав таких орг-ций, как *Всемирная лютеранская федерация, Всемирный Совет Церквей,* Тихоокеанская конференция церквей, Всемирная ассоциация христианского общения.

Лит.: *Kriele E.* Das Krenz unter den Palmen: Die Rheinische Mission in Neu-Guinea. Barmen, 1927; *Flierl J.* Forty-Five Years in New Guinea: Memoirs of the Senior Missionary. Columbus (Ohio), 1931; *Braun F., Sheatsley C. V.* On Both Sides of the Equator: A History of the New Guinea and India Mission Fields of the American Lutheran Church. Columbus (Ohio), 1937; *Frerichs A. S.* Anutu Conquers in New Guinea: A Story of 70 Years of Mission Work in New Guinea. Columbus (Ohio), 1957. Minneapolis, 1969; Handbook on New Guinea Living for Lutheran Missionaries. Madang, 1959; *Koschade A.* New Branches on the Vine: From Mission Field to Church in New Guinea. Minneapolis, 1967; *Brown H. E.* The Story of Education in Lutheran Mission and Evangelical

Lutheran Church of New Guinea (1886–1970): Diss. / Ohio State Univ. S. l., 1972; *Foege F.* Our Days with the Lutheran Mission in New Guinea, 1929–1936. Lincoln (Nebraska), 1976; The Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea: Rep. on a Fact Finding Survey. Goroka (Papua New Guinea), 1977; The Birth of an Indigenous Church: Letters, Reports and Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea / Ed. G. Fugmann. Goroka (Papua New Guinea), 1986; Rot bilong kamapim haus tru bilong God: A Picture History of the Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea, 1886–1986. Madang (Papua New Guinea), 1986; *Kemung N. Z.* Nareng-Gareng: A Principle for Mission in the Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea. Erlangen, 1998.

Э. Небольсин

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ РУМЫ́НИИ [румын. Biserica Evanghelică Luterană din România; венг. Romániai



Евангелическо-лютеранская церковь в г. Арад

Evangélikus-Lutheránus Egyház], одна из протестант. церковных орг-ций в стране. В 1886 г. общины трансильванских венгров-лютеран отделились от Евангелической церкви саксонцев в Трансильвании (см. в ст. *Евангелическая церковь Аугсбургского исповедания в Румынии*) и вошли в состав Тисской епархии *Евангелическо-лютеранской церкви Венгрии* в качестве отдельного благочиния. После присоединения Трансильвании к Румынии в 1920 г. каноническое подчинение этих общин церковному начальству в Венгрии стало нецелесообразным. На соборах 7–9 июля 1921 г. в Клуже и 5 июля 1922 г. в Араде было принято решение о создании самостоятельной церковной орг-ции, возглавляемой собственным епископом-суперинтендантом. Окончательный акт об утверждении Синодально-пресвитериальной евангелическо-лютеранской церкви венгров в Румынии был подписан в сент. 1922 г. Румынское гос-во официально зарегистрировало новую церковную орг-цию 22 дек. 1926 г.

Между 2 мировыми войнами численность верующих составляла ок. 50 тыс. чел. После образования в результате второй мировой войны Румынской Народной Республики церковная орг-ция получила новое регистрационное свидетельство (1948). В 1951 г. был принят устав церкви, действовавший более 50 лет. До 1951 г. адм. управление церковью осуществлялось из г. Арад, позднее — из г. Клуж. В 1958 г. руководители организации были осуждены за «поддержку контрреволюции в Венгрии» и получили длительные сроки тюремного заключения.

В 1964 г. орг-ция вступила во *Всемирную лютеранскую федерацию*. В июне 2003 г. состоялся очередной съезд представителей церкви, принявший новый устав, в к-ром изменился круг полномочий высшего руководства и епископата, а также роль мирян в новых условиях. На съезде орг-ция получила совр. название — Е.-л. ц. Р. До 2001 г. официально называлась Синодально-пресвитериальная евангелическо-лютеранская церковь венгров в Румынии. Церковь издает ж. «Evangélikus élet», совместно с Реформатской церковью Румынии — ж. «Református szemle». Окормляет живущих в Трансильвании венгров, некоторое количество словаков и румын. По данным на 2007 г., имеет 3 благочиния — 2 венгерских (центры в Брашове и в Клуже) и словацкое (центр в г. Нэдлак), а также приход в Бухаресте, окормляющий румын-лютеран. Общее количество верующих составляет 32 тыс. чел. в 41 общине. Во главе орг-ции стоит епископ-суперинтендант. Штаб-квартира находится в г. Клуж. Входит в состав *Всемирного Совета Церквей* и *Конференции европейских церквей*.

Лит.: The Encyclopedia of the Lutheran Church / Ed. J. Bodensieck. Minneapolis, 1965. Vol. 1. P. 267; Lutheran Churches in the World: A Handbook / Ed. E. Th. Bachman, M. B. Bachmann. Minneapolis, 1989. P. 198–199; *Jakab A.* A protestáns Erdély: Az Erdélyi magyar protestáns egyházak és vallási közösségek társadalmi szerepe. Bdpst, 2005.

Э. Небольсин

ЕВА́НГЕЛИ́ЧЕСКО-ЛЮТЕРА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ШВЕ́ЦИИ — см. *Шведская церковь*.

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-РЕФОРМА́ТСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ТИМО́РА, одна из крупнейших христ. церквей в Индонезии. История возникновения Е.-р. ц. Т. связана с деятельностью нидерланд. Ост-Индской компании. В 1613 г. голландцы изгнали португальцев из Купанга (о-в Тимор) и поставили там свой гарнизон. Через год в Купанг прибыл 1-й пастор — М. ван Брук, отправленный компанией для духовного руководства солдатами. Однако вскоре, заболев малярией, он был вынужден покинуть Купанг. Следующий пастор — К. Серокинд прибыл туда лишь в 1670 г., в 1687 г. был сменен А. Корпиусом, но вскоре новый пастор умер. В 1753 г. пастор Дж. Р. Васмут был переведен в Купанг из миссии на о-ве Роти.

На отдаленных островах христианство распространялось по инициативе местных вождей. На остров Роти христианство пришло в 1729 г., когда вождь одного из племен и его семья приняли крещение; вскоре крестились и вожди др. племен. Однако принятие христианства диктовалось в основном желанием обрести более высокий социальный статус. К 1760 г. количество христиан на о-ве Роти достигло 5870. На о-в Саву христианство пришло в 1756 г., через 10 лет здесь было 5 конгрегаций (826 чел.). В этот период на островах не было квалифицированных миссионеров и учителей; все местные христиане продолжали исполнять обряды племенных культов.

В 1815 г. была создана национальная церковь — Индийская церковь (Indische Kerk) и местные конгрегации вошли в ее состав. В 1819 г. конгрегации региона перешли под эгиду Нидерландского миссионерского союза. С прибытием на Тимор проповедника Р. Л. Брайюна началось возрождение христ. жизни на Тиморе, Роти и Саву. В 1828 г. конгрегации насчитывали 3 тыс. чел. и 12 школ. В 1850 г. Л. Й. ван Рейн, инспектор Нидерландского миссионерского союза, посетивший Тимор и Роти, написал отчет, в к-ром дал негативную оценку состоянию дел в регионе.

В 1854 г. Нидерландский миссионерский союз прекратил работу на Тиморе и конгрегации вновь были переданы под эгиду Индийской церкви,

где и находились до 1942 г. В этот период христианство стало распространяться быстрее; возникли новые конгрегации на о-вах Алор, Флорес и Сумбава. Конгрегации на Тиморе были реорганизованы в соответствии со структурой Индийской церкви; для привлечения местного населения в Баа (о-в Роти) была создана школа по подготовке местных учителей, к-рая работала с перерывами с 1902 по 1942 г. Большой вклад в жизнь Е.-р. ц. Т. внес П. Мидделкоп, прослуживший в церкви более 35 лет. Он перевел Библию, религ. гимны и богослужебные книги на даван — язык, на к-ром говорят на Тиморе. Во время оккупации острова Японией (1941–1945) церковь понесла большие потери. Все пасторы-голландцы были интернированы, пасторы, рукоположенные из местных жителей, были обвинены в шпионаже, Декуанан, Рива и Менга были казнены япон. властями.

Подготовка к созданию Е.-р. ц. Т. началась еще в 1937 г., но вторая мировая война прервала процесс. Работа продолжилась, когда в 1946 г. на Тимор прибыл Э. Дуркстра. 31 окт. 1947 г. была официально учреждена автономная Е.-р. ц. Т. под покровительством Протестантской церкви Индонезии. Дуркстра был избран 1-м председателем синода; в 1950 г. его сменил на этом посту тиморец Дж. Абинено. В 50–60-х гг. гос-во прекратило финансирование церкви, средств, поступавших из др. фондов, не хватало. Кризис был преодолен в 70-х гг., и в наст. время церковь полностью независима от иностранных фондов. Кадровый вопрос решился после создания Купангской теологической академии (1971) и новой семинарии (1981). В 1985 г. сотрудничество с Христианской церковью Сумба привело к тому, что семинария была преобразована в теологический факультет Христианского ун-та Арта Вачана.

В наст. время Е.-р. ц. Т. на территориях индонез. провинций Вост. Нуса-Тенгара (кроме о-ва Сумба) и Зап. Нуса-Тенгара (кроме о-ва Ломбок) имеет 40 диоцезов (1612 конгрегаций) и объединяет более 800 тыс. чел. различной этнической принадлежности. Из 487 пасторов — 110 женщины; в конгрегациях работают 1134 проповедника-мирянина.

Входит в Индонезийский совет церквей, в Христианский совет Азии, во *Всемирный Совет Церквей* и во *Всемирный альянс реформатских церквей*.

И. Р. Л.

ЕВАНГЕЛИ́ЧЕСКО-ХРИСТИА́НСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ ИРИА́НДЖА́Я, одна из крупнейших христ. церквей в Индонезии. Зарождение Е.-х. ц. И.-Д. относится к 1855 г., когда нем. миссионеры К. В. Отто и Й. Г. Гейсслер начали работать на о-ве Мансинам. В 1863 г. к ним присоединилась нидерл. Утрехтская миссия. Миссионеры начали проповедь на острове, не зная местной культуры и обычаев, в результате в течение первых 25 лет лишь 20 чел. приняли крещение. Неожиданно положительную роль сыграли непрекращающиеся войны между племенами: миссионеры вставали на защиту тех поселений, в к-рых они жили, и эти действия повышали их авторитет у местного населения. К 1900 г. прибрежные регионы Ириана были «умиротворены» нидерл. правительством. В 1907 г. началось массовое обращение коренного населения в христианство. Миссионерская работа распространилась и на сев. побережье. Самыми известными миссионерами 1-й пол. XX в. в Ириан-Джае были Ф. ван Хасселт и Ф. Камма, изучавшие местные культы и обычаи, И. Кейне подготовил евангелистов из местных жителей и написал книгу гимнов, к-рая получила распространение по всей Индонезии. К 1937 г. в Ириан-Джае было уже 41 237 христиан, однако большинство руководящих постов занимали европейцы и уроженцы Молукк-ских о-вов, основным богослужебным языком был малайский. Во время второй мировой войны мн. молуккские евангелисты были убиты.

С 1905 по 1951 г. Е.-х. ц. И.-Д. существовала в составе федерации, объединявшей неск. миссионерских орг-ций, следующие 5 лет — в юрисдикции Нидерландской реформатской церкви.

В 50-х гг. в руководстве церковной орг-ции появились первые местные служители, среди к-рых был Ф. Румайнум, в 1956 г. церковь стала независимой. В первые годы Реформатская церковь Нидерландов еще имела влияние на работу Е.-х. ц. И.-Д., но в 1963 г. голландцы покинули Ириан, ставший частью Индонезии.

В наст. время церковь объединяет ок. 500 тыс. чел.

И. Р. Л.

ЕВАНГЕЛИЯ АПОКРИФИ́ЧЕСКИЕ, раннехрист. и средневек. сочинения, повествующие о земном служении, об учении и о послепасхальных явлениях Иисуса Христа, но не входящие в канон НЗ и отвергаемые Церковью как недостоверные ввиду сомнительного (неапостольского) или еретического происхождения. Подобного рода тексты стали появляться, вероятно, уже в кон. I — нач. II в. В жанровом отношении они весьма разнообразны и часто называются «евангелия» лишь по той причине, что в них говорится о Христе. Е. а., с лит. т. зр. близких к каноническим Евангелиям или копирующих их форму, сохранилось немного.

История изучения. Первые обзоры и историко-богословский анализ Е. а. встречаются уже в творениях св. отцов (священномучеников Иринея, Ипполита, свт. Епифания Кипрского, блж. Иеронима и др.). Введение канонических запретов и постановлений имп. власти, запрещавших распространение и чтение Е. а., приостановило появление новых апокрифов. После трудов свт. Фотия дополнительных сведений о древних апокрифах практически не появлялось вплоть до Нового времени. Список из 35 Е. а. (почти все упоминаемые тексты – древнего происхождения и известны в наст. время) приводится во 2-й Самаритянской хронике (Rylands. Gaster. 1142, 1616 г.; см.: *MacDonald J.* Beginnings of Christianity according to the Samaritans // NTS. 1971/1972. Vol. 18. P. 54–80).

Интерес к апокрифам проявляли ученые-гуманисты. С сер. XVI в. Е. а. начали издавать в печатном виде (одна из первых публикаций — «Протоевангелие Иакова» — появилась в 1552 в Базеле). М. Неандер опубликовал 1-е комментированное собрание апокрифов, закрепившее именно этот термин за данной группой текстов (Apocrypha, hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia etc. Basel, 1564). Большую роль в изучении рукописей и издании текстов сыграли *болландисты*.

Научное изучение Е. а. приобрело систематический характер в XVIII в., после публикации собрания их текстов И. А. Фабрициусом (*Fabricius.* 1703, 1719[2]). В XIX — нач. XX в. появилось неск. обобщающих работ и публикаций (*Thilo.* 1832; *Migne.* 1856–1858; *Tischendorf.* 1876; *Resch.* 1893–1896; *Hennecke.* 1904). Эти издания,



Папирус Эджертона. Ок. 150 г. (Lond. Brit. Lib. P. Egerton 2. Fr. 1)

особенно критическое издание К. Тишендорфа, содержащее все известные фрагменты Е. а. на греч. и лат. языках и заложившее критерии оценки и отнесения тех или иных текстов к Е. а., сохраняют относительную ценность и в наст. время.

На рубеже XIX и XX вв. корпус Е. а. стал пополняться за счет находок папирусов в Египте и более пристального изучения копт., эфиоп., сир., арм., груз. и слав. апокрифов. Самыми важными фрагментами Е. а. на папирусах являются: P. Egerton 2 (ок. 150; одна из самых древних христ. рукописей, содержащая 4 перикопы, в к-рых идет речь о споре Христа с иудейскими лидерами, об очищении прокаженного, о вопросе *об уплате подати* и *о неизвестном чуде*; фрагмент этого же папируса — P. Colon. 255), P. Oxy. 840 (IV или V в.; *рассказ о посещении Иисусом* Христом Иерусалимского храма и о споре с первосвященником об очищении), P. Oxy. 1224 (IV в.; содержит 3 речения), Файюмский папирус (P. Vindob. G 2325 (Fajjum), III в.; содержит текст, близкий к Мк 14. 27, 29–30; имя ап. Петра выделено красными чернилами как nomen sacrum), Страсбургский копт. папирус (P. Argentinensis, V–VI вв.; молитва Иисуса Христа, Его беседа с учениками и откровение), P. Oxy. 1081 (III–IV вв.; беседа Иисуса с учениками), P. Oxy. 1224 (IV в.; неизвестное речение), P. Oxy. 210 (III в.; текст, составленный на основе канонических Евангелий и Посланий ап. Павла), P. Cair. 10735 (VI–VII вв.; нарратив, связанный с Рождеством), P. Berol. 11710 (VI в.; фрагмент основан на Ин 1. 49), P. Mert. II 51 (III в.; зависит от ряда синоптических текстов), P. Oxy. 2949 (III в.; спорный памятник, возможно содержащий фрагменты из *«Петра евангелия»*).

Статус стандартного издания раннехрист. апокрифов приобрела работа Э. *Хеннеке* «Neutestamentliche Apokryphen» (Tüb., 1904, 1924[2]; 1959[3]. 2 Bde; 1964[4] (совм. с В. Шнеемельхером)). В англоязычном мире популярностью пользовалось издание М. Р. Джеймса (*James*. 1924). Однако еще долгое время изучение апокрифов оставалось маргинальным направлением (напр., Р. *Бультман* считал Е. а. лишь легендарными адаптациями и расширениями канонических Евангелий, не представляющими никакой исторической ценности).

Поворот в оценке Е. а. наметился в работах В. *Бауэра*, предположившего, что мн. раннехрист. общины изначально были «еретическими» (*Bauer*. 1909; *Idem*. 1934), а следов., возникшие в их среде тексты могли сохранять достоверные сведения о Христе и об апостольской эпохе. Настоящий прорыв в изучении Е. а. произошел после публикации находок в *Наг-Хаммади*. Х. Кёстер и Дж. М. Робинсон выдвинули гипотезу о том, что раннехрист. предание развивалось параллельно по неск. направлениям (траекториям) и что как канонические, так и апокрифические



Папирус из Оксиринха. III в. (Oxon. Sackler. P. Oxy. 2949)

тексты в равной мере содержат аутентичные сведения, предлагая при этом уже отредактированную историю Иисуса Христа и Его учения (*Robinson, Koester*. 1971; *Koester*. 1980).

Наибольшее число споров вызвало найденное в Наг-Хаммади копт. *«Фомы евангелие»* (ранее было известно 3 греч. фрагмента — P. Oxy. 1, 654, 655, к-рые, вероятно, отражают иную редакцию этого произведения). Практически полное отсутствие связующего речения нарратива и признаки близости текста к преданию привели ряд исследователей к мысли о том, что это Е. а. сохранило независимо *от канонической традиции* древнейшее собрание речений (логий) Иисуса Христа. Хотя мн. ученые указывали на явные признаки редакторской работы, сделанной в гностической среде, самые радикальные библейские критики стали рассматривать «Евангелие Фомы» по степени древности и аутентичности в одном ряду с каноническими Евангелиями (см., напр.: The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New Transl. and Comment. / Ed. R. W. Funk et al. N. Y., 1993). Кроме того, это евангелие сыграло важную роль в развитии гипотезы источника Q (см. в ст. *Евангелие*).

Др. раннехрист. текст, вызвавший бурную дискуссию в научной среде,— «Евангелие Петра», известное в цитатах (в сир. Дидаскалии, у мч. Иустина, сщмч. Мелитона и Оригена). Рукопись VIII–IX вв. с полным текстом была обнаружена в 1886–1887 гг. в В. Египте. Хотя изначально большинство ученых поддержали позицию Т. *Цана*, утверждавшего зависимость этого Е. а. от синоптической традиции (вопреки мнению А. фон *Гарнака*), в 80-х гг. XX в. были выдвинуты новые аргументы в пользу его независимости (сначала Р. Камероном, затем Кёстером и Дж. Д. Кроссаном, к-рые апеллировали к папирусному фрагменту P. Oxy. 2949). Кроссан предположил, что в «Евангелии Петра» был использован тот же источник, повествующий о Страстях Господа, что и в Евангелии от Марка, однако в апокриф он был включен в менее редактированном виде (*Crossan*. 1985; *Idem*. 1988). Против гипотезы Кроссана выступил Р. Браун, доказывавший зависимость «Евангелия Петра» от синоптиков на основе метода анализа редакций (*Brown*. 1987). Важным аргументом против древности этого апокрифа может служить его ярко выраженная антииудейская направленность. Кроме того, была поставлена под вопрос и принадлежность к этому евангелию указанных папирусных фрагментов (см.: *Foster P.* Are There Any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter? // NTS. 2006. Vol. 52. P. 1–28).

В целом ответом на позицию либеральных критиков, отстаивающих достоверность Е. а., может служить указание по крайней мере на одно их важное отличие от канонических Евангелий — отсутствие признаков опоры на показания свидетелей, ближайших учеников Христовых (см.: *Bauckham R.* Jesus and Eyewitnesses: the Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids; Camb., 2006).

Во 2-й пол. XX в. помимо нового издания труда Шнеемельхера (*Schneemelcher.* 1990[6]; предшествующая книга Хеннеке была полностью переработана) вышло неск. собраний Е. а. (в основном в переводах на европ. языки: *Erbetta, ed.* 1966–1975; *Moraldi, ed.* 1971; *Starowieyski, ed.* 1980; *Klijn, ed.* 1984. Bd. 1; *Santos Otero, ed.* 1988[6]; *Bovon, Geoltrain, ed.* 1997; обзор изданий восточнохрист. Е. а. см.: Augustinianum. R., 1983. Vol. 23; Complementi interdisciplinari di patrologia / Ed. A. Quacquarelli. R., 1989).

Наиболее авторитетным совр. изданием отдельных памятников считается Series Apocryphorum в составе Corpus Christianorum (изд. «Евангелие Варфоломея», «Легенда об Авгаре», «Послание апостолов» и др.). В этой серии вышел указатель всех известных на тот момент новозаветных апокрифов, включая Е. а. (Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992).

Корпус Е. а. время от времени пополняется. Одно из последних добавлений — известное ранее лишь по названию «Евангелие Иуды», реконструкция текста к-рого была опубликована в 2006 г. Вместе с тем на протяжении всей истории научного изучения Е. а. неоднократно изобличались подделки, как средневек. (напр., подложность «Послания Лентула» продемонстрировал еще Лоренцо *Валла*), так и совр. (мн. ученые признают подделкой опубл. М. Смитом *«Марка тайное евангелие»*).

Классификация. Единой классификации Е. а., как ввиду их жанрового разнообразия, так и ввиду плохой сохранности, не существует. По степени сохранности Е. а. делятся на: дошедшие во фрагментах (в основном на папирусах, обнаруженных в Египте); сохранившиеся в цитатах у святых отцов и др. древних авторов; известные только по названию (обычно в канонических постановлениях и списках отреченных книг); полнотекстовые.

С т. зр. лит. формы среди Е. а. выделяют собрания речений («Евангелие Фомы»), диалоги (беседы) (напр., «Премудрость Иисуса Христа», «Диалог Спасителя с учениками» и др.; подробнее см. ст. *Диалоги Иисуса Христа неканонические*), «нарративно-биографические» евангелия (судя по известным отрывкам, все иудеохрист. евангелия — «Евреев евангелие», «Назореев евангелие», «Эвионитов евангелие»).

Наконец, тематически Е. а. делятся на *Евангелия детства*, посвященные Рождеству и Отрочеству Иисуса Христа (к ним примыкают циклы о Богородице, об Иосифе, о Св. Семействе: «Протоевангелие Иакова», «О священстве Христа, или Обращение Феодосия Иудея», «Сказание Афродитиана», «Евангелие о Рождестве и детстве Спасителя» Псевдо-Матфея, «Фомы евангелие о детстве Спасителя», «Видение Феофила, или Проповедь о церкви Св. Семейства на горе Кусквам», «Арабское евангелие детства», «История Иосифа Плотника» и др.), евангелия Страстей, включая Сошествие во ад («Евангелие Петра», «Варфоломея евангелие», «Прение Христа с диаволом», циклы, связанные с именами Пилата, Никодима, Гамалиила), евангелия, содержащие «новые» откровения, переданные Спасителем в период между Воскресением и Вознесением (большинство гностических евангелий).

Принадлежность отдельных памятников к тому или иному течению или секте установить крайне сложно. Во всяком случае ряд Е. а. был составлен правосл. авторами (напр., «Протоевангелие Иакова»), вероятно из благочестивых побуждений, для дополнения канонических текстов. Неск. евангелий происходит из иудеохрист. сект II–III вв. Наибольшее же число Е. а. написано еретиками-гностиками (Евангелия Василида, Керинфа, Апеллеса, «Вечное евангелие», «Евангелие истины», *«Филиппа евангелие»*, «Египтян евангелие», известная под тем же названием «Святая книга Великого Невидимого Духа» из Наг-Хаммади, «Евангелие Евы», «Евангелие Марии», манихейское «Евангелие 12 апостолов» и др.), стремившимися подменить ими канонические Евангелия. Ряд Е. а. (или анти-Евангелий) составлено в иудейской («Тольдот Иешу») и мусульм. среде в полемических целях (напр., фрагмент неизв. евангелия в передаче кади Абд аль-Джаббара (995 г. по Р. Х.)). Также см. статьи *Аграфа, Апокрифы.*

Изд.: *Fabricius J. A.* Codex Apocryphus Novi Testamenti. Hamburg, 1703, 1719[2]. 3 vol.; *Thilo J. C.* Codex Apocryphus Novi Testamenti. Lpz., 1832. Bd. 1; *Tischendorf C.* Evangelia Apocrypha. Lpz., 1876[2]; *Santos Otero A. de, ed.* Los Evangelios apócrifos. Madrid, 2003[8]. Пер.: *Migne J.-P.* Dictionnaire des Apocryphes, ou collection de tous les livres apocryphes. P., 1856–1858. Turnholti, 1989[r]. 2 vol.; Памятники древней христ. письменности в рус. пер. М., 1860. Т. 1: Апокрифич. сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях: По рукописям Соловецкой б-ки. СПб., 1890; *Resch A.* Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Lpz., 1893–1896. 5 Bde; *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические Евангелия: Общий обзор. М., 1895; *он же.* Южнорус. тексты апокрифического Евангелия Фомы. К., 1899; *James M. R., ed.* The Apocryphal New Testament. Oxf., 1924; *Erbetta M., ed.* Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Torino, 1966–1969, 1975–1981[2]. 3 vol.; *Moraldi L., ed.* Apocrifi del Nuovo Testamento. Torino, 1971. 2 vol.; *idem.* Casale Monferrato, 1994. 3 vol.; *Starowieyski M., ed.* Apokryphy Nowego Testamentu. Lublin, 1980–1986. T. 1 (cz. 1–2); *Klijn A. F., ed.* Apokriefen van het Nieuwe Testament. Kampen, 1984. Bd. 1; *Свенцицкая И., Трофимова М.* Апокрифы древних христиан: Исслед., тексты, коммент. М., 1989; *Schneemelcher W., hrsg.* Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tüb., 1990[6]. Bd. 1. Evangelien; *Bovon F., Geoltrain P., ed.* Écrits apocryphes chrétiens. P., 1997. Vol. 1; Апокрифические сказания об Иисусе, Св. Семействе и свидетелях Христовых / Ред.: И. Свенцицкая, А. Скогорев. М., 1999.

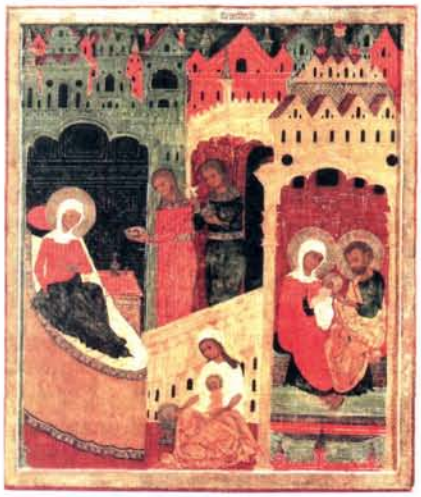
Лит.: *Hennecke E.* Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tüb., 1904; *Bauer W.* Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tüb., 1909; *idem.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934; *Жебелев С. А.* Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919; *Robinson J. M., Koester H.* Trajectories through Early Christianity. Phil., 1971; *Koester H.* Apocryphal and Canonical Gospels // HarvTR. 1980. Vol. 73. N 1/2. P. 105–130; *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980; *Crossan J. D.* Four Other Gospels. Minneapolis, 1985; *idem.* The Cross That Spoke. San Francisco, 1988; *Tuckett C.* Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Edinb., 1986; *Brown R.* The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority // NTS. 1987. Vol. 33. P. 321–343; *Charlesworth J. H.* Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha // ANRW. 1988. R. 2. Bd. 25. H. 5. S. 3919–3968 [Bibliogr.]; *Gero S.* Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems // Ibid. S. 3969–3996; *Moody Smith D.* The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels // John and the Synoptics / Ed. A. Denaux. Leuven, 1992. P. 147–162; *Charlesworth J. H., Evans C. A.* Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels // Studying the Historical Jesus: Evaluation of the State of Current Research / Ed. B. Chilton, C. A. Evans. Leiden, 1994. P. 479–533; *Aune D. E.* Assessing the Historical Value of the Apocryphal Jesus Traditions: A Critique of Conflicting Methodologies // Der historische Jesus / Hrsg. J. Schröter, R. Brucker. B.; N. Y., 2002. S. 243–272.

А. А. Ткаченко

ЕВА́НГЕЛИЯ ВОСКРЕ́СНЫЕ — см. ст. *Воскресенье*.

ЕВА́НГЕЛИЯ ДЕ́ТСТВА, ряд раннехрист. *апокрифов*, повествующих о Рождестве и об отрочестве Иисуса Христа. Е. д. представляют собой написанные из благочестивых или полемических соображений лит. продолжения соответствующих повествований в канонических Евангелиях (Мф 1–2; Лк 1–2).

Одно из древнейших Е. д. (появилось, вероятно, в кон. II в.), греч. «Протоевангелие Иакова» (BHG, N 1046), посвящено Рождению Пресв. Богородицы (оригинальное название — «Рождество Марии: Откровение Иакова»). В нем повествуется о том, как Бог услышал молитвы не имевших детей праведных Иоакима и Анны и даровал им ребенка — Деву Марию, Которую они обещали посвятить Господу. Пресв. Дева росла в комнате, окно к-рой было обращено в сторону храма, и по закону Моисееву не имела контакта ни с чем нечистым. В 3-летнем возрасте Деву Марию привели в храм, где Она росла под надзором священников и ангелы питали Ее. Когда Пресв. Деве исполнилось 12 лет, первосвященник Захария получил откровение поручить Ее заботам Иосифа. Она жила у него в доме и пряла завесу для храма. Далее в «Протоевангелии Иакова» рассказывается об обстоятельствах *Благовещения Пресв. Богородицы*, о том, как книжник Анна оклеветал прав. Иосифа, но тот был оправдан, и о том, как произошло Рождество Христово. Этот текст был известен уже Оригену (*Orig.* In Matth. 10. 17) и сохранился во множестве рукописей (ок. 140 греч. списков, древнейшие — Туринский папирус IV в. и P. Bodmer. V, IV в.) и в переводах на лат., сир., слав., груз., араб., саид. диалект копт. и эфиоп. языки. Это один из первых напечатанных апокрифов (изд. Гийомом Постелем в 1552 в Базеле). Лат. редакция известна с IX в. под названием «Евангелие о Рождестве Марии и детстве Спасителя» Псевдо-Матфея (BHL, N 5334–5342b). Оба текста послужили материалом для установления праздника *Введения во храм Пресв. Богородицы*.



Рождество Богородицы. Икона. Нач. XVIII в. (ВОКМ)

На основании латинских переводов «Протоевангелия Иакова» возникла «Книга о Рождестве Святой Марии» (Libellus de nativitate sanctae Mariae — BHL, N 5343–5345). Возможно, текст был составлен *Пасхазием Радбертом*.

От этих 3 текстов в свою очередь зависит иное лат. Е. д.— Liber de infantia Salvatoris (Книга о детстве Спасителя) (BHL, N 5345 m, p) с элементами докетической христологии (*James*. 1927).

Другой текст, относимый к Е. д., но также посвященный Приснодевству Богородицы,— «О священстве Христа, или Обращение Феодосия Иудея» (BHG, N 810–812) — известен на греч., араб. (возможно, пер. с копт.), груз. и слав. языках. Хотя контекст повествования относится ко времени правления имп. св. Юстиниана I (527–565), история может быть более древнего происхождения (*Gero*. 1988). По сюжету Отрока Иисуса предлагают в священники Иерусалимского храма. Поскольку Иосиф уже умер, Сама Пресв. Богородица засвидетельствовала, что зачала от Св. Духа, оставшись Девой.



Вручение Марии Иосифу. Мозаика кафоликона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. Ок. 1316–1321 гг.

Из доисламской Персии происходит «Сказание Афродитиана» (BHG, N 802–806), сохранившееся помимо греч. на слав., румын. (пер. с греч.) и арм. (не изд.) языках. Рукопись датируется нач. V в. В этом евангелии рассказывается о путешествии *волхвов* к месту Рождения Иисуса и о написании 1-й иконы Богоматери с Младенцем, к-рая потом была перенесена в Персию.

«*Фомы евангелие о детстве Спасителя*» (Τὰ παιδικὰ τοῦ Κυρίου) (BHG, N 779p–pb) состоит из описания ряда чудес, совершенных Отроком Иисусом в период между *бегством в Египет* и посещением Иерусалимского храма в 12-летнем возрасте. Он проклинает неск. детей, к-рые тут же умирают, оживляет глиняные фигурки (история нашла отражение в Коране), воскрешает упавшего с крыши мальчика, исцеляет от укуса змеи брата Иакова, сына Иосифа, и т. д. Текст сохранился на греч., сир., груз., лат., араб., слав. языках. Его составление датируется временем до нач. V в., поскольку фрагмент лат. версии содержится в рукописи Vindob. 563, V в. С лат. версии был сделан перевод на кельт. и герм. языки. Известны иные редакции этого памятника на арм., араб., лат., сир. и эфиоп. языках. Это Е. д. было включено в ряд компиляций, в частности в состав араб. Е. д. (BHO, N 619), в к-ром также повествуется о бегстве в Египет и об экзорцизмах и исцелениях.

Бегству в Египет посвящено «Видение Феофила, или Проповедь о церкви Св. Семейства на горе Кусквам» (CPG, N 2628), текст к-рого сохранился на араб. (пер. с копт.), сир. (пер. с араб.), эфиоп. (пер. с араб.) и копт. (не изд.) языках. Повествовательным контекстом служит проповедь патриарха Феофила Александрийского († 412).

Кроме того, к Е. д. относятся арм. «Книга о детстве Спасителя» (BHO, N 617–618) и коптская «История Иосифа Плотника» (BHO, N 532–533), сохранившаяся на саидском и бохайрском диалектах, а также в переводе на арабский язык.

Изд.: Памятники древней христ. письменности в русс. пер. М., 1860. Т. 1: Апокрифич.

сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери; *Tischendorf C.* Evangelia Apocrypha. Lpz., 1876[2]; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях: По рукописям Соловецкой б-ки. СПб., 1890; *James M. R.* Latin Infancy Gospels: A New Text with Parallel Version from Irish. Camb., 1927; *Свенцицкая И., Трофимова М.* Апокрифы древних христиан: Исслед., тексты, коммент. М., 1989; *Schneemelcher W., hrsg.* Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tüb., 1990[6]. Bd. 1. Evangelien; *Bovon F., Geoltrain P., ed.* Écrits apocryphes chrétiens. P., 1997. Vol. 1; Апокрифические сказания об Иисусе, Св. Семействе и свидетелях Христовых / Ред.: И. Свенцицкая, А. Скогорев. М., 1999.

Лит.: *Bauer W.* Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tüb., 1909; *Strycker É., de.* La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques. Brux., 1961; *Masser A.* Bibel, Apokryphen und Legenden: Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters. B., 1969; *Gero S.* The Infancy Gospel of Thomas: A Study of the Textual and Literary Problems // NTIQ. 1971. Vol. 13. P. 48–80; *idem.* Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems // ANRW. 1988. R. 2. Bd. 25. H. 5. S. 3969–3996.

А. А. Ткаченко

ЕВА́НГЕЛИЯ КАНОНИ́ЧЕСКИЕ – см. ст. *Евангелие.*

ЕВА́НГЕЛИЯ СТРАСТНЫ́Е – см. ст. *Страстная седмица.*

ЕВА́НГЕЛЬСКАЯ СТИХИ́РА – см. ст. *Воскресенье.*

ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИА́НЕ [др. названия – редстокисты, пашковцы, прохановцы], течение в российском протестантизме, родственное *баптистам.* Появление Е. х. в России связано с деятельностью лорда Г. *Редстока.* В 1874 г. по приглашению гр. Е. И. Чертковой он приехал в С.-Петербург, где начал проповедовать на англ. и франц. языках в домах аристократов (т. н. салонная миссия). Под влиянием Редстока одним из первых Е. х. стал гвардии полковник В. А. *Пашков,* в доме к-рого на Гагаринской набережной (ныне набережная Кутузова) позднее собирались Е. х. С.-Петербурга. Ближайшими сотрудниками Пашкова были барон М. М. Корф, кнг. В. Ф. Гагарина, гр. А. П. Бобринский, кнг. Н. Ф. Ливен, М. Г. Пейкер и др. Е. х. оказывали помощь заключенным, создавали рабочие места для нуждавшихся женщин (напр., прачечные), открывали дешевые столовые для студентов и рабочих. В 1876 г. Пейкер и ее дочь основали религиозно-нравственный ж. «Русский рабочий», где печатались духовно-назидательные статьи и нравственно-поучительные рассказы. Журнал выходил до 1886 г. В 1876 г. Пашков, Гагарина, Корф и Черткова ходатайствовали об учреждении Об-ва поощрения духовно-нравственного чтения. 4 дек. 1876 г. устав об-ва был утвержден правительством. Деятельность его предполагала издание духовно-нравственной литературы на рус. языке и распространение ее на территории Российской империи. За период существования об-ва (1876–1884) было издано 200 наименований книг и брошюр (впервые книги Дж. *Беньяна* «Путешествие пилигрима» и «Духовная война»). В 1882 г. Британское библейское обво на средства Пашкова напечатало неск. тыс. экз. синодального перевода Библии. Редсток еще дважды приезжал в С.-Петербург и Москву, но в 1878 г. был выслан из России.

Общину Е. х. возглавил Пашков. В 1875 г. для установления связи со штундистами и оказания им материальной помощи Корф ездил в Киевскую губ., в села Чаплинка и Косяковка. К нач. 80-х гг. собрание пашковцев в С.-Петербурге стали посещать не только аристократы, но и мелкие чиновники, студенты, рабочие. В этот период община не имела формальной орг-ции. Периодически совершалось хлебопреломление, носившее открытый (т. е. в нем могли принимать участие все христиане) характер, как у дарбистов (см. в ст. Дж. *Дарби*), к к-рым изначально принадлежал лорд Редсток. Пашков и большая часть его последователей признавали действительным крещение в младенчестве и считали, что для спасения достаточно принадлежать к Церкви, совершать покаяние и способствовать духовному возрождению личности; особо подчеркивалось значение «возрастания в благодати» и «освящения». Однако в 1882 г. у пастора Г. Мюллера приняли крещение «по вере» 4 члена с.-петербургской общины, в т. ч. Пашков и Ливен. Основы вероисповедания с.-петербургской общины Е. х. были впервые изложены Пашковым в письме от 9 апр. 1880 г. к ректору СПбДА. С т. зр. Пашкова, человек, обнаружив свою несостоятельность жить по воле Божией и потеряв всякую надежду на свои силы, после покаяния обращается к Богу. Господь принимает его. Иисус Христос Сын Божий является единственным спасителем человека и ходатаем за прощение людских грехов перед Богом. Пашков считал, что человека может оправдать перед Богом только вера, «независимо от дел закона» (Рим 3. 28), но он не умалял и значения дел веры, ибо «истинная вера не может не проявляться в делах, все христианские добродетели суть не что иное, как плод Духа Святого, даруемого Богом верующему» (История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 88). Таинства, по мнению Пашкова, имеют благодатное действие только для верующих, обращаясь против всякого, кто приступает к ним без веры (1 Кор 1. 19). Церковь в его понимании есть «тело Христово» (1 Кор 12. 27) и состоит оно «из верующих во Христа, искупленных Им, принадлежащих Ему и любящих Его, из людей, уже почивших во Христе, живущих в настоящее время и всех тех, кого Господь присоединит в будущем к Своему телу» (История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 88).

В мае 1880 г. обер-прокурор Святейшего Синода К. П. *Победоносцев* представил записку с предложением мер по пресечению проповеднической деятельности Пашкова и его соратников; в апр. 1882 г. в докладе министру внутренних дел он предложил выслать Пашкова и Бобринского за границу. 3 мая 1883 г. было обнародовано «Мнение государственного совета о даровании раскольникам всех вероисповеданий права богослужения». Согласно последней статье, Е. х. относились к сектантам и могли подвергаться преследованиям в случае «распространения своих заблуждений между православными или будучи уличенными в иных преступных деяниях». Новый закон сразу же был применен к Е. х. С.-Петербурга. В 1884 г. Пашков решил созвать I съезд Е. х., пригласив туда штундистов, баптистов, братских меннонитов и Е. х.-захаровцев. 1 апр. в С.-Петербурге собралось более 70 делегатов, всего же в съезде участвовали ок. 100 чел. (протоколы не сохр.). Заседания продолжались 5 дней, обсуждались практические вопросы деятельности Е. х. в Российской империи, напр. материальная поддержка проповедников и роль женщин в общинах. По этим вопросам было принято решение о необходимости материальной поддержки проповедников и о допуске особо одаренных сестер к проповеди (Там же. С. 100). 6 апр. мн. делегаты съезда были арестованы и отправлены в Петропав-

ловскую крепость по обвинению в нигилизме и участии в тайных организациях. Позднее обвинения были сняты, но все иногородние делегаты были высланы из столицы. 24 мая 1884 г. было закрыто Общество поощрения духовно-нравственного чтения, а изданные им брошюры и книги были конфискованы или запрещены. От Пашкова и Корфа потребовали прекратить проповедовать как в устной, так и в письменной форме. За отказ выполнять распоряжения они были высланы за границу. Пашков еще раз побывал в С.-Петербурге в 1892 или 1893 г., получив особое разрешение на посещение больного сына. Общины Е. х. существовали не только в С.-Петербурге, но и в Москве, где в 1878 г. появился кружок С. В. Васильева, под влиянием проповеди Редстока образовалась группа графини Е. И. Шуваловой. В 1882 г. они объединились, образовав единую общину Е. х. В разное время общину посещали Пашков, И. В. *Каргель*, доктор Ф. В. Бедекер. В 1893 г. некоторые члены общины были высланы в Закавказье.

В кон. 90-х — нач. 1900-х гг. наиболее ярким лидером Е. х. был И. С. *Проханов*. Знакомство с различными богословскими направлениями, с практической жизнью протестант. церквей во время пребывания за границей в 1895–1898 гг. отразилось на формировании его понимания богословских и политических вопросов. Он пришел к мысли о необходимости «духовной реформации» для рус. народа, имея в виду политическую и экономическую реформу страны в целом и духовное возрождение и самосовершенствование каждой отдельной личности. Религ. обновление должно было предшествовать и сопутствовать преобразованию общества, т. к. «только Библия и Евангелие, свободно возвещаемые, могут творить высшее и лучшее». Эта т. зр. подвергалась жесткой критике руководства Союза баптистов. Проханов начал издавать ж. «Беседа», к-рый имел подзаголовок «Орден евангельских христиан», тем не менее в число его сотрудников входили представители разных религ. направлений.

В 1905 г. Проханов приступил к активной деятельности в С.-Петербурге, где существовало неск. небольших общин, догматически отличавшихся друг от друга. В письме, направленном Е. х. С.-Петербурга в авг. 1906 г., Проханов сообщал о намерении создать Русский евангельский союз. В задачи союза входили «содействие всякому духовному пробуждению в среде РПЦ, проповедь евангельской истины среди всего населения России, проведение евангельского учения в жизнь, объединение всех евангельских верующих в духе, слове и на деле путем устройства молитвенных собраний и съездов». Членами союза могли стать все, кто сочувствуют его целям и задачам и исповедуют основные евангельские догматы. Во всех остальных вопросах христ. веры, а особенно в отношении внешних проявлений веры и церковного устройства, членам союза предоставлялась свобода. Т. о., Русский евангельский союз должен был стать объединением верующих, принадлежавших к различным церквам и церковным орг-циям, на основе общности веры и деятельности, направленной на достижение конкретных религ. и социальных целей. Моделью такого объединения для Проханова послужил *Всемирный евангелический альянс*, образованный в 1846 г. Сразу же после выхода Манифеста 17 окт. 1905 г., провозгласившего свободу совести, слова, собраний и союзов, Проханов добился разрешения издавать ежемесячный ж. «Христианин». Первый, пробный номер был выпущен литографским способом в нояб. 1905 г. В опубликованной в нем ст. «Назревающие вопросы евангельской церкви в России» Проханов обращал особое внимание читателей на необходимость духовного и умственного просвещения и образования в христ. семьях. С янв. 1906 г. журнал начал печататься в типографии, в качестве бесплатного приложения к нему выходил «Братский листок» (позднее «Молодой виноградник» и «Детский друг»). В окт. 1905 г. под рук. Проханова в с.-петербургской общине Е. х. был создан Совет по делам воспитания и образования. По общинам было разослано письмо, в к-ром сообщалось об организации 6-недельных курсов «для братьев, проповедующих слово Божье и желающих получить общеобразовательные знания и полезные сведения из опыта христиан всех народов» (Там же. С. 167). В программу курса входили толкование Свящ. Писания, история христ. Церкви и евангельского движения в др. странах, изложение способов проповедования Слова Божия, чтения об Искуплении и о нек-рых важных вопросах веры. Общеобразовательная программа включала грамматику и словесность, географию, общую и российскую историю. Первые занятия были проведены в дек. 1905 — 15 янв. 1906 г. На курсы принимали как Е. х., так и баптистов. 4 дек. 1906 г. было опубликовано обращение к верующим, подписанное кроме Проханова Каргелем, П. Н. Николаи, А. М. Максимовским, В. Х. Оффенбергом и Н. А. Гойером. В июне 1907 г. Проханов составил проект устава, к-рый был одобрен и подписан 27 верующими различных сословий и христ. исповеданий. 13 мая 1908 г. устав был утвержден Мин-вом внутренних дел. 13 янв. 1909 г. состоялось 1-е собрание учредителей союза, на к-ром был избран совет союза из 24 чел. под председательством А. П. Ливена — сына Н. Ф. Ливен.

На I Всероссийском съезде Е. х. (14–19 сент. 1909 в С.-Петербурге) присутствовали 24 делегата от 18 церквей и более 30 гостей, председатель — Проханов. Вопросы, к-рые рассматривались на съезде, касались установления 1 дня в году для поста и молитв о единстве народа Божия (пятница на Страстной неделе), основания в С.-Петербурге Библейского ин-та и учреждения 6-недельных курсов для проповедников. Съезд принял решение, что кроме общего для всех постоянного свидетельства о принадлежности к общине должно еще выдаваться и временное свидетельство на случай выезда верующего в др. место. Любой Е. х. мог перейти из одной общины в другую с условием, что он представит свидетельство от общины, к-рую он оставил, о том, что она не против его перехода. Отлучения, произведенные в общинах Е. х., баптистов и меннонитов, признавались взаимно действительными. II Всероссийский съезд Е. х. состоялся 28 дек. 1910 — 4 янв. 1911 г. в С.-Петербурге под председательством Проханова. В его работе приняли участие 47 делегатов от поместных общин, 15 гостей, а также представители Департамента духовных дел, Мин-ва внутренних дел и полиции города. Были утверждены устав союза, предусматривавший сохранение независимости местных общин, и обсужденное ранее исповедание веры. Публиковались периодические издания Е. х.— «Сеятель»

(с 1908) и «Утренняя звезда» (с 1910). На II Всемирном конгрессе баптистов (Филадельфия, США, 1911) Всероссийский союз Е. х. был принят в члены этой международной организации, а Проханов стал одним из 10 вице-президентов (до 1928). III Всероссийский съезд проходил также в С.-Петербурге 31 дек. 1911 — 4 янв. 1912 г. под председательством Проханова, на нем присутствовали 91 делегат, 76 гостей, а также представители властей. На съезде обсуждались вопросы о возложении рук, о служении сестер в церкви, о браке и разводе. Были заслушаны Правила воскресных детских собраний, утвержденные Мин-вом внутренних дел для с.-петербургской общины как основа деятельности для христ. детских и молодежных орг-ций в стране. Торжественное открытие 2-годичных библейских курсов в С.-Петербурге состоялось 14 февр. 1913 г.

В 1903–1912 гг. актуальным был вопрос об объединении церквей баптистов и Е. х. Баптисты из всех предложений Е. х. приняли соблюдение однодневного поста, сопровождающегося молитвами о единстве (Страстная пятница), и совместное издание ж.-газ. «Утренняя звезда». В 1912–1913 гг. были зафиксированы многочисленные случаи судебного преследования Е. х. и баптистов и запрещения молитвенных собраний. В 1913 г. в «Записке о правовом положении евангельских христиан, а также баптистов и сродных им христиан в России», направленной Прохановым, Каргелем, Г. М. Матвеевым и В. И. Долгополовым в правительство, Гос. совет и Гос. думу, сообщалось, что Законы о свободе совести 1905–1906 гг. постоянно нарушаются. Они предложили отменить статьи 73, 74 и 90 уголовного уложения, по к-рым, как правило, привлекались к суду Е. х. и баптисты, а также запретить произвольные аресты и адм. ссылки за веру. В ответ на «Записку...» были возобновлены ранее запрещенные богослужебные собрания в С.-Петербурге, Москве, Одессе и Харькове.

Проханов продолжал искать пути объединения с баптистами. По его предложению 18 июля 1912 г. во Владикавказе состоялось совещание представителей церквей Е. х., в ходе работы к-рого был составлен 2-сторонний договор-соглашение о поддержке создания соединительного комитета для выработки условий совместной деятельности в будущем. Тем не менее вопрос о слиянии союзов по-прежнему не ставился. Последнее предложение об объединении было сделано Е. х. в 1913 г. в С.-Петербурге. Однако согласие по этому вопросу достигнуто не было. Во время первой мировой войны в общинах Е. х. и баптистов собирали средства для фонда «Милосердный самарянин». Фонд организовывал лазареты, помогал семьям погибших, а также распространял Свящ. Писание среди солдат. Союзу Е. х. было запрещено проведение съездов, совещаний правления и заседаний совета, мн. Е. х. находились в армии.

После Февральской буржуазной революции 1917 г. положение Е. х. изменилось к лучшему. Организовывались многолюдные богослужебные собрания, активно работали т. н. уличные миссии. В марте 1917 г. Проханов создал Христианско-демократическую партию «Воскресение», стоявшую на принципах христ. социализма. В авг. 1917 г. в выступлении на гос. совещании в Москве он отметил, что одними из непременных условий оздоровления нации являются отделение Церкви от гос-ва, раскрепощение гос. Церкви и уравнивание перед законом всех религий, церквей и вероисповеданий.

Первые 12 лет после Октябрьской революции 1917 г. Е. х. и баптисты часто называют «золотым веком». Происходил беспрецедентный рост общин, в 1918 г. появились первые сельскохозяйственные коллективы Е. х. и баптистов. Проханов разработал порядок устройства и «Устав для евангельских трудовых общин». В Тверской губ. были организованы общины «Гефсимания», «Вифания» и «Утренняя звезда». В Брянской губ. возникли общины «Сигор» и «Едино». День в таких общинах начинался кратким богослужением, после чего все трудоспособные члены коммуны отправлялись на работу. Питание было 3-разовым и одинаковым для всех. Заканчивался день вечерним богослужением. В 1921 г. при Наркомземе была создана комиссия по заселению свободных земель и бывш. помещичьих имений Е. х., баптистами, старообрядцами и др. верующими, кроме членов РПЦ. Комиссия обратилась с предложением к верующим заселять пустующие земли и организовывать на них коммуны. Местные власти должны были способствовать проезду переселенцев в Москву и оказывать помощь на местах. В 1922 г. для поддержки сельскохозяйственных и промышленных кооперативов было создано товарищество «Братская помощь», имевшее 14 отд-ний. Кроме того, существовали промышленные товарищества. Бóльшая часть христ. сельскохозяйственных коммун и производственных кооперативов просуществовала 3–4 года, к кон. 20-х гг. почти все они распались или были упразднены. Проханову не удалось осуществить свой проект строительства в Сибири г. Евангельска (Города Солнца).

В янв. 1919 г. вышел декрет СНК РСФСР «Об освобождении от воинской повинности по религ. убеждениям», к-рый касался меннонитов, духоборцев и толстовцев. Этим декретом наряду с названными течениями воспользовались Е. х. и баптисты. В авг. 1923 г. члены совета Всесоюзного совета евангельских христиан (ВСЕХ) обратились к верующим с посланием, в к-ром излагалась их т. зр. на вопрос о воинской повинности. Спустя месяц это послание было рассмотрено на IX съезде Е. х., где была принята резолюция о необходимости отбывания воинской повинности. Разногласие, вызванное отношением к этому вопросу, привело к расколу Е. х. Так, ок. 400 верующих вышли из московской орг-ции и создали собственную общину «Красноворотцы» (т. к. они собирались в Вадковском пер. и у Красных ворот). В 1923–1925 гг. члены совета ВСЕХ совершили несколько поездок по стране, посетив с проповедью Евангелия города Армении, Грузии, республик Сев. Кавказа и Украины. В 1922 г. евангельское пробуждение достигло Сев. Осетии, 1-я осет. община из 18 верующих возникла в с. Владимирском. В 1925 г. появились также первые чуваш. и татар. общины. В этот же период началась проповедь Евангелия якутам, ненцам и хантам, в результате чего в Якутске образовалась 1-я община Е. х. В янв. 1926 г. в Киеве состоялся I съезд сестер Е. х., в к-ром приняли участие 48 делегаток; обсуждались вопросы жен. служения, в частности посещения больных и помощи нуждающимся.

В марте 1924 г. Проханов прибыл в Прагу, чтобы принять рукоположение в чеш. общине баптистов. В этом богослужении принимали участие и проповедники чеш. Союза богем-

ских (моравских) братьев. После возвращения Проханова на родину его рукоположение было утверждено на торжественном богослужении в ленинградской церкви Е. х. С этого момента начали рукополагать служителей церквей Е. х. С 30 нояб. по 6 дек. 1926 г. в Доме спасения в Ленинграде состоялся X Всесоюзный съезд Е. х. На этот съезд прибыли 503 делегата, к-рые обсуждали отношения с родственными христ. течениями, принципы духовного и бытового воспитания верующих, работу миссии среди инородцев, деятельность библейских курсов. Как и на предыдущем съезде, шли дискуссии *об отношении к воинской службе*. По этому вопросу выступили Проханов и Каргель. Была принята резолюция о несении Е. х. воинской службы, за к-рую проголосовали 224 чел. из 350 имеющих право голоса. К 1926 г. в стране было организовано 52 обл. и районных отдела ВСЕХ. Каждый отдел имел совет и своих благовестников. К 1928 г. в каждом отделе трудились до 10 благовестников. Кроме того, союз содержал еще ок. 100 благовестников в различных миссиях.

В мае 1930 г. президиум ВСЕХ был вынужден принять решение о приостановлении деятельности союза Е. х. Члены ВСЕХ оставили служение в союзе, Я. И. Жидков, П. С. Капалыгин, А. В. Карин и А. Л. Андреев перешли на служение в церковь в Ленинграде. По их ходатайству было получено разрешение на созыв совещания для избрания руководства союза и возобновления его работы. 23 авг. 1931 г. в Москве состоялось совещание, на к-ром присутствовали 40 делегатов. Жидков предложил рассмотреть новое положение о ВСЕХ в соответствии с действующим постановлением ВЦИК СНК РСФСР от 8 апр. 1929 г. «О религиозных объединениях», в к-ром были следующие разделы: духовные и организационные цели ВСЕХ и условия их достижения, условия членства во ВСЕХ, управление деятельностью союза, включая финансовые вопросы. Предусматривались созыв съездов, обеспечение церквей Библией и др. лит-рой, подготовка служителей на библейских и регентских курсах. От средств, поступавших из-за рубежа, было решено отказаться. Положение о ВСЕХ было одобрено и единогласно принято участниками совещания. Председателем совета ВСЕХ был избран Жидков. В знак признания заслуг Проханова, к-рый с 1928 г. находился в США, он был избран почетным председателем ВСЕХ. Несмотря на принятые решения, положение церквей Е. х. становилось все тяжелее. К 1931 г. бóльшая часть прекратила деятельность, хотя на окраинах РФ и в отдельных центральных городах церкви оставались открытыми до 1935–1937 гг. Так, церковь Е. х. в Москве (в М. Вузовском пер.) не закрывалась и постепенно в нее влились мн. верующие из закрывшихся баптист. церквей. 4 янв. 1938 г. был осужден и сослан на 8 лет Жидков. Обязанности председателя принял Н. А. Орлов. Репрессиям подверглись также жены и дети нек-рых служителей.

После начала Великой Отечественной войны Е. х. разослали письма своим прихожанам с призывом сделать все для победы над фашизмом. В 1942 г. был образован Временный совет Е. х. и баптистов, в состав к-рого от Е. х. вошли Орлов, Андреев и Карев, от баптистов — М. И. Голяев, Н. А. Левинданто, П. И. Малин, Ф. Г. Подковский. 26–29 окт. 1944 г. состоялось Всесоюзное совещание Е. х. и баптистов в Москве с участием 45 делегатов. На совещании было принято решение о слиянии Е. х. и баптистов в одно братство. В состав Всесоюзного совета евангельских христиан и баптистов (ВСЕХиБ) вошли руководители Временного совета. Кроме того, было выработано положение о союзе Е. х. и баптистов и была создана система уполномоченных (старших пресвитеров по регионам). Все церкви Е. х. и баптистов письменно известили о состоявшемся совещании и его итогах. В окт. 1944 г. ВСЕХиБ получил приветственную телеграмму от Всемирного союза баптистов, подписанную председателем союза Дж. Рашбруком. В 1945 г. президиум ВСЕХиБ принял решение с 1 янв. 1946 г. в названии упразднить союз «и» и заменить его дефисом. Такое же наименование получили церкви, входившие в союз. О деятельности Е. х. в 1945–1990 гг. см. в ст. *Баптисты*.

В нач. 90-х гг. образовалось движение за создание независимых общин Е. х. В 1992 г. московский пастор А. П. Обыденов вместе со своей общиной вышел из Российского совета евангельских христиан и баптистов и создал Союз церквей евангельских христиан (СЦЕХ, прохановцы), члены к-рого считают себя прямыми последователями Всероссийского союза Е. х. Проханова. В 1994 г. он оставил пост руководителя СЦЕХ, к-рый занял А. К. Иванов (с 1998 президент СЦЕХ). На орг-цию оказывают сильное влияние амер. *евангелики;* в ее состав входят также общины *методистов,* пресвитериан и *пятидесятников*. В 1994 г. в Краснодаре был образован Евангельский христианский миссионерский союз (ЕХМС), к-рый возглавил С. А. Бородин. ЕХМС при финансовой и организационной помощи Христианского миссионерского альянса организовал неск. *общин на юге России*. Помощь ЕХМС оказывает также миссия «Свет на Востоке». В 1998 г. союз получил статус общероссийской централизованной организации. Евангелическая русская (российская) церковь (ЕРЦ) была создана в С.-Петербурге Е. Н. Недзельским, к-рый с группой единомышленников вышел из состава общины евангельских христиан и баптистов (ЕХБ) на Поклонной горе в С.-Петербурге. Первое богослужение состоялось в дек. 1990 г. Недзельский попытался создать протестант. церковь «с русским лицом» путем совмещения протестант. службы (с центральным значением проповеди), общинной жизни, характерной для протестант. церквей, с традициями рус. духовности и элементами правосл. литургии. Особенностями богослужения в ЕРЦ являются, в частности, наличие облачения у священнослужителей, использование свечей и икон, исполнение правосл. песнопений. В 2003 г. обнаружились «нравственные грехи пастора», в результате чего он сложил с себя полномочия пресвитера ЕРЦ и главного редактора радио «Теос», а позднее был отлучен общиной. Ассоциация церквей евангельских христиан (АЦЕХ) была создана в 1998 г. с помощью амер. миссии «Восток—Запад» и Российского библейского центра. Основная часть общин находится под влиянием амер. евангеликов, придерживающихся строго кальвинист. взглядов.

8 июня 2006 г. в Москве по инициативе руководства Российского союза ЕХБ и Ассоциации братских церквей ЕХБ состоялась конференция представителей церквей Е. х. и баптистов РФ, в которой приняли участие члены Российской ассоциации независимых евангельских

церквей (РАНЕЦ), ЕХМС, Объединения свободных евангельских церквей (ОСЕЦ), АЦЕХ, СЦЕХ. Было принято решение об учреждении Общественного совета ЕХБ, а также положение об Общественном совете. Цель Общественного совета – содействие укреплению и объединению евангельских церквей, общественных и благотворительных орг-ций, учебных заведений, миссий и др. христ. орг-ций, исповедующих вероучение Е. х. и баптистов. Исполнительным секретарем совета был избран вице-президент Ассоциации «Духовное возрождение» В. Г. Василиженко.

Лит.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; *Проханов И. С.* В котле России, 1869–1933: Автобиография. Chicago, 1992; *Подберезский И. В.* Быть протестантом в России. М., 1996; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: История и современность: (Филос.-социол. очерки). СПб., 1997; Современная религ. жизнь России: Опыт сист. описания. М., 2003. Т. 2. С. 140–230.

П. Э. П.

ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИА́НЕ-БАПТИ́СТЫ – см. в ст. *Баптисты.*

ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИА́НЕ В ДУ́ХЕ АПО́СТОЛОВ – см. в ст. *Пятидесятники.*

ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИА́НЕ ЕДИНОБО́ЖЦЫ – см. в ст. *Пятидесятники.*

ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИА́НЕ ПЯТИДЕСЯ́ТНИКИ-СИОНИ́СТЫ – см. в ст. *Пятидесятники.*

ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИА́НЕ СВЯТЫ́Е СИОНИ́СТЫ – см. в ст. *Пятидесятники.*

ЕВА́НДР [греч. Εὐάνδρος], св. (без пам.). Житие Е. не сохранилось, время жизни неизвестно. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в ряде др. визант. синаксарей, в т. ч. семьи В, под 1 июля помещено Житие прп. *Петра* патрикия († 853 или 854), основавшего в К-поле храм во имя Е. и погребенного в нем (SynCP. Col. 791; PG. 117. P. 517). В эту церковь были перенесены мощи прп. *Лазаря* иконописца († 860, пам. 17 нояб.) (SynCP. Col. 234).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 1.3. P. 289; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 10–11.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 196; Т. 3. С. 243, 537; *Janin.* Églises et monastères. P. 114.

Э. П. А.

ЕВА́НФИЯ [греч. Εὐανθία], прп. (пам. греч. 1 сент.). Время и место жизни неизвестны. Память Е. и стих преподобной содержатся в визант. стишных синаксарях (напр., в ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.; Paris. gr. 1582, XIV в.), где говорится, что она скончалась «в мире». Из стишных синаксарей посвященное ей двустишие попало в печатную греч. Минею (Венеция, 1592) и затем было включено в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Ист.: SynCP. Col. 6; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 515; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 52.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 267; ΘΝΕ. Т. 5. Σ. 996; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 139.

Э. П. А.

ЕВА́НФИЯ, мц. (пам. 11 сент.) – см. в ст. *Димитрий, Евангфия и Димитриан,* мученики.

ЕВАРЕ́СТ [греч. Εὐάρεστος] (17.04. 819 – 25.12.897), прп. Студийский (пам. 26 дек.), впосл. игум. мон-ря Кокоровион в К-поле.

Источники. Основным источником сведений о Е. является греч. анонимное Житие (BHG, N 2153), сохранившееся в единственной рукописи X в. (Paris. gr. 1171). Составленное по заказу мон-ря Кокоровион (*Van de Vorst.* P. 296), оно, вероятно, было подарено мон-рю в день памяти святого (*Antonopoulou.* P. 342). По мнению издателя Жития К. ван дер Ворста, текст написан одним из учеников или членов ближайшего окружения святого (возможно, монахом мон-ря Кокоровион) не позднее 1-й четв. X в. В ряде эпизодов (напр., в описании кончины святого) исследователи видят свидетельства личного знакомства составителя Жития с Е. (Ibid. P. 342–343). Однако нек-рые ученые (напр., А. П. Каждан) предполагают, что Житие было создано ок. сер. X в. Ряд сведений о жизни Е. содержится в Житии его наставника прп. *Николая Студита* (BHG, N 1365).

Житие. Е. (в миру Сергий) род. в 6-й год правления имп. Льва V в Галатии (М. Азия) в благочестивой семье среднего достатка. Получив начальное образование, он ощутил потребность в уединении и склонность к монашеской жизни. Когда Е. повзрослел, отец взял его с собой в К-поль, где представил своему родственнику патрикию Феоктисту Врienнию. Тот сделал 20-летнего юношу своим доверенным лицом. События, связанные с иконоборческой политикой Феофила и восстановлением иконопочитания в 843 г., в Житии практически не отражены. Е. сопровождал Врienния в посольстве к болгарам, к-рое было отправлено по распоряжению имп. Феодоры. Оно не упоминается в др. источниках (вероятно, его следует датировать нач. 843 (*Laurent.* Col. 111), и оно не может быть отождествлено с посольством, описанным у Продолжателя Феофана (*Theoph. Contin.* IV 13), относящимся ко времени правления царя Бориса I (т. е. после 852)). Когда посольство прибыло в окрестности Проватона во Фракии, Е. услышал от местных жителей о проживающем поблизости, в Скопелосе, старце Иоанне. Там же Е. приобрел сочинение прп. Ефрема Сирина, и под влиянием прочитанного оставил своих спутников и отправился к старцу Иоанну. После того как он пробыл у него в учениках 6 месяцев, старец послал Е. в К-поль в Студийский мон-рь, где его встретил игум. Навкратий (игумен с 842). В Студийском мон-ре Е. принял постриг (843) и в первое время прислуживал на кухне. Вскоре с монахом по имени Еввиот (см. ст. *Еввиот,* прп. Студийский) он покинул обитель, чтобы уединиться на одном из островов Пропонтиды, однако игум. Навкратий вернул их обратно. После смерти Навкратия игуменом мон-ря стал прп. Николай (847–850), который приблизил к себе Е. и сделал его помощником эконома (в др. трактовках – помощником игумена (PMBZ, N 1618)). В кон. 857 г., когда Студийский мон-рь отказался признать законным патриархом свт. Фотия, Е. вместе с др. монахами и прп. Николаем был вынужден покинуть обитель и скитаться в поисках пристанища. Вскоре Е. приютил некий благочестивый константинополец по имени Самуил. Однако Е. вернулся к заболевшему прп. Николаю во Фракию, в мест. Гексамилион. Прп. Николай и Е. были вызваны для беседы к имп. Михаилу III. Затем они вернулись к Самуилу. Видя, какое множество людей каждый день приходят, чтобы побеседовать с прп. Николаем, Самуил купил имение Кокоровион и отдал его в распоряжение прп. Николая, к-рый основал там мон-рь. Неск. лет спустя, когда Николай перед кончиной смог вернуться в Студийский мон-рь (после воцарения имп. Василия I в сент. 867), игуменом нового мон-ря стал Е. Из

Жития следует, что к этому времени он был в сане пресвитера, но, когда и кем был рукоположен, не сообщается.

Будучи игуменом, Е. не отказался от прежнего аскетического образа жизни: он не ел ничего, кроме сухого хлеба раз в неделю, и носил на шее железные кольца. В течение почти 30 лет, когда Е. управлял мон-рем, им было совершено множество чудес: он исцелил жену к-польского синклитика, жену одного из клириков собора Св. Софии. Железные кольца, к-рые носил святой, также обладали чудодейственной силой: одно из них, посланное Е. в Галатию, исцелило племянницу святого Иулитту, избавило от посягательств нечистых духов мн. местных жителей.

Е. предвидел свою кончину и попросил перенести его в Студийский мон-рь, где после непродолжительной болезни мирно скончался в окружении учеников в возрасте 79 лет. Мощи Е. были помещены в мон-ре Кокоровион, в течение мн. лет к ним продолжались паломничества, поскольку они обладали чудотворной силой: после посещения на 40-й день по смерти святого места его упокоения исцелилась парализованная сестра Е.

В некоторых синаксарях память Е. указывается под 28 и 29 дек.

Ист.: SynCP. Col. 347–348; *Van de Vorst C.* La Vie de S. Évariste, higoumène à Constantinople // AnBoll. 1923. Vol. 41. P. 288–325; PG. 105. Col. 863–925 [Vita Nicolai Studitae]; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 417–418; ЖСв. Дек. С. 751–752.

Лит.: *Beck H.-G.* Kirche und theol. Literatur. S. 564; *Laurent V.* Évariste // DHGE. Vol. 15. Col. 111–112; *idem.* Evaristo, abate a Costantinopoli // BiblSS. Vol. 5. Col. 373–375; *Janin.* Églises et monastères. P. 282–283; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 139; PMBZ. Bd. 1. S. 60; Bd. 2. S. 514–515; *Antonopoulou Th.* Homiletic Activity in Constantinople around 900 // Preacher and His Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Ed. M. B. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 317–348. (A New History of the Sermon; Vol. 1).

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕВАРЕ́СТ, мч. Критский (пам. 23 дек.) — см. в ст. *Критские мученики.*

ЕВАРЕ́СТ, св. (пам. визант. 15 марта). Время жизни неизвестно. В серб. Минее ГИМ. Хлуд. № 154, сер. XIV в., содержится память Е., «эконома церкви, иже в Иерусалиме». Греческий протограф, послуживший источником этого известия о Е., не сохранился.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 75.

ЕВАРИ́СТ [лат. Evaristus; греч. Εὐαρίστος] († ок. 108), свт. (пам. зап. 26 окт.), еп. Римский (99 или 96–108; An. Pont. 2007. P. 7*). Сщмч. *Иринеем,* еп. Лугдунский (Лионский), помещает Е. 4-м в списке Римских епископов, сразу после *Климента I* (*Iren.* Adv. haer. III 3. 3). *Евсевий,* еп. Кесарии Палестинской, воспроизводит список Иринея в «Церковной истории» и уточняет, что Е. стал преемником Климента в 3-й год правления имп. Траяна, т. е. в 101 г., и возглавлял кафедру 9 лет (*Euseb.* Hist. eccl. III 34. 1). Сообщая о преемнике Е. *Александре I,* Евсевий указывает, что тот стал епископом ок. 12-го года правления Траяна, по исполнении 8 лет служения Е. (Ibid. IV 1). В «Хронике» Евсевия (судя по арм. версии) понтификат Е. длился 8 лет начиная с 2110 г. Авраама, т. е. в 94–101 гг. по Р. Х., но эта хронология противоречива, т. к. в той же «Хронике» кончина Климента отнесена к 2111 г. Авраама. В лат. переводе блж. Иеронима 9-летнее правление Е. начинается в 2115 г. Авраама, т. е. в 99–107 гг. по Р. Х. (*Eusebi* cronicorum libri duo / Ed. A. Schoene. Dublin, 1962². Vol. 2. P. 162–165). В списке пап, приложенном к «Пасхалии Ипполита Римского» (222), епископат Е. датируется периодом от консульства Гая Манлия Валента и Гая Антистия Вета (96) до консульства Ания Требония Галла и Марка Аппия Брадвы (108). Та же датировка дана в Каталоге Либерия (Catalogus Liberianus, сер. IV в.) с уточнением, что Е. занимал кафедру 13 лет 7 месяцев и 2 дня. Каталог папы *Феликса IV (III)* (Catalogus Felicianus, после 530) ближе к хронологии Евсевия и указывает срок понтификата Е. в 9 лет 10 месяцев и 2 дня начиная с последнего года правления Домициана (96). Информация из Каталога Феликса IV воспроизведена в *Liber Pontificalis,* где опущено уточнение, что Е. принял епископское служение в последний год правления Домициана. В рим. традиции Е. назван не 4-м, а 6-м епископом Рима, поскольку, согласно традиции, в счет включен ап. Петр, а также различаются папы Клет, предшественник Климента, и Анаклет, его преемник.

Согласно Liber Pontificalis, Е. был антиохийцем, а его отец Иуда — евреем из Вифлеема. Е. учредил в Римской Церкви служение 7 диаконов и разделил Рим на церковные округа, приписав к каждой церкви (титулу) пресвитеров, что свидетельствует о значительном распространении христианства в Риме в кон. I в. В Liber Pontificalis указано, что Е. принял мученическую смерть, о чем не упомянуто в Каталоге Феликса IV. В рим. календаре сер. IV в. «Depositio episcoporum. Depositio martyrum» имя Е. отсутствует как среди мучеников, так и среди епископов. И. *Делеэ* отмечает, что в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 23 дек. в разных дружинах трижды присутствует имя некоего мч. Евариста. В 2 случаях среди проч. внесено его имя вместе с именем Виктора (вероятно, папы *Виктора I*) и 1 раз — вместе с именами ап. Петра, Римского еп. Лина и др. епископов Рима первых веков (MartHieron. P. 662–663). *Адон,* еп. Вьеннский, внес имя Е. в свой Мартиролог (IX в.) под 27 окт.— датой, которая указана в Liber Pontificalis как день погребения папы возле гробницы ап. Петра. Кард. Цезарь *Бароний* перенес память Е. на 26 окт.

Е. приписываются 2 декреталии, вошедшие в корпус *Лжеисидоровых декреталий* (PL. 130. Col. 81–90). Отрывки (строматы) из них содержатся в Декрете Грациана. Там же сохранилось 2 др. фрагмента, ошибочно приписываемые Е. (PG. 5. Col. 1047–1058; *Jaffé.* RPR. Vol. 1. P. 4).

Ист.: LP. Vol. 1. P. XC–XCI, 126; ActaSS. Oct. T. 11. P. 799–804; MartRom. P. 478; *Henschenius G.* Diatriba praeliminaris in catalogos veteres romanorum pontificum // ActaSS. Apr. T. 1. P. XX.

Лит.: *Gaspar E. L. E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 8, 13, 53; *Montini R. U.* Le tombe dei Papi. R., 1957. P. 4, 62, 64; *Botte B.* Évariste (2) // DHGE. Vol. 16. Col. 111; *Задворный В. Л.* История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 79.

Д. В. Зайцев

ЕВВЕ́НТИЙ И МАКСИ́М, мученики (пам. 5 сент., 9 окт.) — см. *Иувентий и Максим,* мученики.

ЕВВИО́Т [греч. Εὐβίωτος], прп. Студийский (пам. визант. 16 сент.). Точное время жизни неизвестно. Возможно, является одним лицом со спутником прп. *Евареста* Студийского, жившего в IX в. В честь Е. анонимным гимнографом был составлен канон, сохранившийся в рукописи XI в. Sinait. gr. 552 (не опубл.). Память Е. и указания о службе преподобному помещены в древнерус. списках XII в. (РНБ. Соф. № 1136. Л. 58; ГИМ. Син. № 330. Л. 78 об.) одной из редакций Студийского Типикона (Устав К-польского патриарха

Алексия Студита), греч. оригинал к-рого не сохранился. Последование Е. соединяется с последованием вмц. Евфимии и включает только канон 8-го гласа, цикл стихир-подобнов. Тем не менее в слав. студийских Минеях XI–XIII вв., равно как и в позднейших изданиях Минеи, последования Е. нет.

Ист.: Ταμεῖον. Σ. 45; *Пентковский.* Типикон. С. 284.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 285.

ЕВВИО́Т, мч. (пам. греч. 26, 27, 28 мая) — см. *Алипий и Еввиот,* мученики.

ЕВВИО́Т (Евсевий), мч. (пам. греч. 18 дек., 26, 27 мая) — см. *Филитер и Еввиот,* мученики.

ЕВВУ́Л [греч. Εὔβουλος], ап. от 70 (пам. греч. 28 февр.), упоминается в НЗ, во 2-м Послании к Тимофею, к-рое ап. Павел написал, согласно церковной традиции, в Риме во время 2-го заключения (*Euseb.* Hist. eccl. II 22; ср.: *Hieron.* De vir. illustr. 5 // PL. 23. Col. 116–117). Апостол приветствует Тимофея от лица Е. и др. братьев (2 Тим 4. 21). Из контекста Послания становится ясно, что Е. и др. христиане недавно присоединились к апостолу (2 Тим 4. 10, 16, 20). Имя Е. стоит в Послании 1-м, рядом с именами Пуда, Лина и Клавдии, что, вероятно, указывает на его почетное место в рим. общине. Возможно, Е., подобно Пуду и Лину, был жителем Италии (ActaSS. Mai. T. 2. P. 297–298; Ibid. Sept. T. 6. P. 541). Греч. имя Еввул было широко распространенным; оно часто встречается в папирусах и надписях, на основании к-рых можно сделать предположение о языческом происхождении Е. (*Gillman.* P. 668).

Христианин по имени Е. упоминается также в апокрифических «Деяниях Павла» (ок. II в.), где он назван в числе пресвитеров общины г. Коринфа, к-рые передают ап. Павлу свое приветствие в адресованном ему послании (Acta Paul. VII 1. 1). Вероятно, автор «Деяний...» мог использовать Пастырские послания или опираться на устную традицию (*MacDonald.* P. 65–66). Кроме того, ввиду распространенности имени здесь, возможно, упоминался др. Еввул.

В церковном Предании не сохранилось сведений о жизни Е. Его имени нет ни в одном из списков 70 апостолов (*Димитрий (Самбикин).* С. 213). Однако, согласно уставу Великой ц., 28 февр. совершается память апостолов Е. и Нимфана (Кол 4. 15) (*Mateos.* Typicon. Col. 240). Также их память встречается в ряде византийских синаксарей (SynCP. Col. 495). В стишных синаксарях им посвящено двустишие: Χριστοῦ φιτεία Χρισταπόστολοι δύο / Χριστῷ συνεῖσιν Εὔβουλος, Νυμφᾶς ἅμα (Христовы насаждения, двоица апостолов Христовых / Со Христом пребываете, Еввул и Нимфан) (ActaSS. Febr. T. 3. P. 719).

Ист.: Acta Pauli // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1989[6]. Vol. 2. P. 237–265.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 213–215; *Spadafora F.* Eubulo // BiblSS. Vol. 5. Col. 133; *Aubert E.* Eubule // DHGE. Vol. 15. Col. 1308; *MacDonald D. R.* The Legend and the Apostle. Phil., 1983. P. 54–64, 115; *Gillman J.* Eubulus // ABD. Vol. 2. P. 668.

П. Ю. Лебедев

ЕВВУ́Л, мч. Кесарие-Палестинский (пам. 3 февр.) — см. в ст. *Адриан и Еввул,* мученики Кесарие-Палестинские.

ЕВВУ́ЛА [греч. Εὐβούλη] († ок. 303), св. Никомидийская (пам. 30 марта). Мать вмч. *Пантелеимона.* Е. была благочестивой христианкой в отличие от мужа-язычника и воспитывала сына по канонам своей веры. Мирно скончалась ранее мучений Пантелеимона.

Память Е. отмечена в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.), в греч. печатной Минее (Венеция, 1596) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца. При переводе в XIV в. стишного синаксаря на слав. язык сведения о Е. были включены в слав. стишной Пролог (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.), а затем в ВМЧ.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 830; SynCP. Col. 573–574; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 162; ЖСв. Март. С. 608.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 91; Т. 3. С. 123, 592; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 139.

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.* IX–X вв. память Е. не отмечена. Различные редакции *Студийского* и *Иерусалимского уставов* обычно также не содержат память Е. Из совр. греч. и слав. богослужебных книг только в т. н. Служебной Минее (Минея (МП). Март. Ч. 2. С. 312–321) под 30 марта приводится полиелейная (см. *Знаки праздников месяцеслова*) служба Е., созданная в афонском Пантелеимоновом мон-ре и содержащая отпустительный тропарь 1-го гласа: **Всерáдост-ное дарованíе:**, кондак 3-го гласа: **Пáмять твоя́:**, анонимный канон 4-го гласа, без акростиха, ирмос: **Ѿве́рзу у́ста моя́:**, нач.: **Чтúтелïе пантелеúмона слáвнаго,** комплект стихир, седальнов и светилен.

ЕВВУ́Л И ИУЛИА́Н [греч. Εὔβουλος καὶ Ἰουλιανός] († ок. 361), мученики Кипрские (пам. греч. 6, 7, 8 марта), сведения о них содержатся в кратком Житии прп. *Аркадия* Кипрского в составе визант. синаксарей семьи В под 8 марта (PG. 117. Col. 343–344). Е. и врач И. стали учениками прп. Аркадия, были схвачены в гонение имп. *Юлиана Отступника,* исповедали себя христианами и после многочисленных пыток были обезглавлены. Прп. Аркадий предал их тела погребению.

В Синаксаре К-польской ц. кон. X в. и в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 53; *Mateos.* Typicon. Т. 1. P. 244) под 7 марта указывается память Е. и И. без Жития и без упоминания прп. Аркадия (SynCP. Col. 518). Память Е. и И. и стих им помещены в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.), в греч. печатной Минее (Венеция, 1596) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца под 6 марта.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 425–426, 641–642; PG. 117. Col. 343–344; SynCP. Col. 516, 520; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 342; ЖСв. Март. С. 158.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 66–68; *Agrain R.* Arcadius (4) // DHGE. Vol. 3. Col. 1487–1488; ΘΗΕ. Т. 3. Σ. 159; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 56, 220.

Э. П. А.

ЕВГЕМЕРИ́ЗМ [эвгемеризм], одна из первых в истории концепций рационалистического объяснения мифологии, основанная на трактовке божеств как сакрализованных исторических персонажей. Термин происходит от имени античного писателя Евгемера (греч. Εὐήμερος) (кон. IV — нач. III в. до Р. Х.) из Мессении, к-рый жил при дворе македон. царя Кассандра. Ему принадлежит соч. «Священная грамота», представляющее собой утопический роман о путешествии автора на несуществующий о-в Панхайя (или Панхота, по-дорически — всепрекрасный) в Индийском океане. В одном из фрагментов текста — «Золотой надписи» упоминается виденная автором в храме Зевса золотая колонна, на к-рой была изложена история острова. Некогда на нем жили и правили *Уран,*

Кронос, Зевс и др. древнегреч. боги, к-рые изначально были обычными людьми, но за свои благодеяния и подвиги удостоились божественного почитания. Традиц. греч. мифология не исключала возможности восшествия смертных на Олимп. Так, Геракл в конце жизни обрел бессмертие, земной юноша Ганимед стал олимпийским виночерпием. Но в эпоху Евгемера в Средиземноморье была широко распространена практика апофеоза правителей еще при их жизни (ср. *Александр Великий*, Птолемей Филадельф и др.). Из текста романа, однако, не понятно, считал ли Евгемер действительно возможным достижение человеком полноправного божественного статуса (в этом случае его сочинение можно было бы воспринимать как обоснование апофеоза), или же он хотел разоблачить традиц. олимпийских богов.

Сочинение Евгемера сохранилось в отрывках, а также в пересказе в произведениях др. авторов. Самый большой отрывок текста Евгемера пересказан сторонниками его идей. Так, Диодор Сицилийский (I в. до Р. Х.) в «Библиотеке» (*Diodor. Sic.* Bibliotheca V 41–46; VI 1) считал истинным его рассказ о путешествии в Панхайю. В Риме книга Евгемера стала известна благодаря ее переводу на лат. язык Квинта Энния (239–169 гг. до Р. Х.; сохр. фрагменты этого перевода).

До Евгемера подобные версии о происхождении богов высказывались софистом Продиком Кеосским (2-я пол. V в. до Р. Х.); некий Леонт из Пеллы (упом., напр., у блж. *Августина* — *Aug.* De cons. evang. I 23. 33) в «Священной истории» на основании егип. традиции доказывал, что *Исида, Осирис* и их предки были не богами, а обоготворенными древнейшими царями. Сходные идеи есть в «Египетской истории» Гекатея Абдерского (IV–III вв. до Р. Х.), фрагменты из к-рой дошли в сочинениях Диодора, *Иосифа Флавия* (ок. 37 — ок. 100) и христ. писателей. Из сообщений Диодора известно об обширном труде «Всеобщая история», принадлежащем Эфору из Кимы (ок. 405–330 гг. до Р. Х.), к-рый придерживался взглядов, подобных Евгемеровым. О том же писали Полибий (ок. 201–120 гг. до Р. Х.), *Страбон* (64/63 г. до Р. Х.— 23/24 г. по Р. Х.) и идеологи имп. апофеоза. Эти взгляды были популярны в среде эллинизированных евреев: их влияние заметно у Иосифа Флавия, в т. н. «Еврейской Сивилле» и др. Книга премудрости Соломона, оперируя идеями, близкими к Е., объясняет возникновение почитания идолов тем, что отец, скорбя о потере сына, сделал его изображение и стал почитать как божество; впосл. тщеславные властители ввели поклонение своим изваяниям и т. д. (Прем 14. 12–21).

К числу противников этих теорий принадлежал *Плутарх* (ок. 46–127 гг. по Р. Х.), обвинявший Евгемера в распространении гнусной клеветы на богов и в пропаганде неверия (*Plut.* De Isid. et Osir. 23); *Секст Эмпирик* (кон. II — нач. III в.) называл Евгемера безбожником (*Sext.* Adv. math. IX 17. 50–51). *Цицерон* (106–43 гг. до Р. Х.) критиковал взгляды Евгемера и нек-рых др. античных авторов за то, что в борьбе с суевериями они уничтожили до основания и саму религию (*Cicero.* De natura deorum. XLII).

Раннехрист. апологеты считали Евгемера предвестником христианства и ставили в один ряд с *Платоном, Аристотелем* и др. Так, *Минуций Феликс* наградил Евгемера почетным титулом историка (*Min. Fel.* Octavius 21. 1), *Климент Александрийский* (ок. 150 — ок. 215) характеризовал его как «человека добродетельной жизни», хоть и не достигшего истины, но вскрывшего ошибку языческих заблуждений (*Clem. Alex.* Protrept. II 24). *Киприан* Карфагенский (200–258) в «Книге о суетности идолов» (De idolorum vanitate) использовал типично евгемеровский инструментарий для низложения языческих божеств. *Лактанций* (ок. 250 — ок. 320), переписывая из Цицерона список безбожников, вычеркнул оттуда Евгемера (*Lact.* De ira Dei 9), а также приводил большие фрагменты из перевода Энния в 1-й кн. «Божественных установлений» (*Idem.* Div. inst.). Цитаты из утраченного сочинения Евгемера и отрывочные сведения о его жизни, философии и сходных взглядах др. античных мыслителей сохранены в творениях блж. Августина, *Евсевия* Памфила и др. Единственным из христ. авторов, высказавшимся о Евгемере неодобрительно был Феофил Антиохийский († 185) (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. III 7).

Полемика христиан с язычниками строилась нередко на тех же тезисах, что использовались и последователями Евгемера: истинное божество не может рождаться, вступать в брак, производить потомство, обладать пороками, совершать безнравственные поступки и умирать — следов., языческие боги изначально были людьми, впосл. возведенными народом в божественный статус. «Мертвецами, поверившими мертвецам» называет язычников Климент Александрийский (*Clem. Alex.* Protrept. III 45, 5); он, а также и др. авторы упоминали о вере греков в существование гробницы Зевса (Ibid. II 37; *Tat.* Contr. Graec. 27; *Athenag.* Legat. pro christian. 30; *Orig.* Contr. Cels. III 43) и использовали признанный факт смерти и погребения богов в качестве отправного пункта в своей аргументации. Предупреждая возможность применения евгемерической критики к личности и жизни Христа, Тертуллиан обращался к постулату о неизменности изначальной природы: греч. боги, как признает традиция, были рождены как люди, а изначально тленное не может, изменив свою сущностную характеристику, стать вечным (*Tertull.* Ad nat. II 12. 29–30; 13. 1); Христос же изначально Бог, воплотившийся в человека и умерший лишь в человеческом статусе.

Е. был популярен и в последующие периоды истории европ. мысли. И. Ньютон применил идеи Е. в исследовании древней истории (*Newton I.* The Chronology of Ancient Kingdoms Amended. L., 1727). В 1738 г. вышла книга аббата Антуана Банье «Мифология и баснословие, объясненные исторически» (*Banier A.* Mythologie et la fable expliqués par l'histoire. P., 1738–1740. 3 t.). Вольтер в соч. «Диалоги Евгемера» (*Voltaire F.-M.* Dialogues d'Évhémère. L., 1777) выводит Евгемера в качестве главного героя, выразителя своих взглядов. Не только для низложения язычества, но уже и для критики христианства к идеям Е. прибегали атеисты, деисты и др. вольнодумцы Нового времени. Приверженцы исторической школы, изучая Евангелия, пытались исключить «мифологические наслоения» в тексте, оставив лишь «исторические» факты. Ж. Э. Ренан в «Жизни Иисуса» (*Renan E.* Vie de Jésus. P., 1863) и Д. Ф. Штраус в одноименном сочинении (*Strauss D. F.* Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tüb., 1835–1836) утверждали, что Иисус — обычный человек.

Концепции, близкие к античному Е., существовали и в др. культурах, но если в античном мире Е. по большей части воспринимался как новаторское учение, попирающее основы традиции, то, напр., в Китае и Скандинавии он вполне укладывался в рамки существующей традиц. мифологическо-религиозной парадигмы. С VIII в. до Р. Х. в историографической традиции Китая возникла тенденция, близкая к античному Е., к-рая широко распространилась в VI–III вв. до Р. Х., при *конфуцианстве* и легизме. Результатом проводимой *Конфуцием* и его последователями реформы «исправления имен» стала полная переработка архаической мифологии в сторону историзма. Мифический владыка Неба Чжуан-сюй и его соперник — злой дух воды Гун-гун, духи Чун и Ли и прочие культовые фигуры древности превратились в некогда живших «государственных» деятелей.

Генеалогические мифы использовали также для обоснования прав на престол и доказательства древности отдельных родов. В Исландии Снорри Стурлусон, записавший в 20-х гг. XIII в. «Младшую Эдду», возводил происхождение германо-сканд. бога *Одина* (Вотана) к троянскому царю Приаму, чьи потомки переселились на север и стали родоначальниками воинов и конунгов. Евгемерическое отношение славян к языческим богам можно обнаружить и в древнерусских «Слове о полку Игореве» и «Повести временных лет», где славяне называются внуками *Дажьбога*, а сами древние боги предстают скорее как богатыри еще более древних времен.

Лит.: *Block R., de.* Euhémère, son livre et sa doctrine. Mons, 1876; *Zucker F.* Euhemeros und seine Ἱερὰ ἀναγραφή bei den christlichen Schriftstellern // Philologus. 1905. Bd. 64. S. 465–472; *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; *Barber G. L.* The Historian Ephorus. Camb., 1935; *Seznec J.* La survivance des dieux antiques: Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'Humanisme et dans l'art de la Renaissance. L., 1940; *Brown T. S.* Euhemerus and the Historians // HarvTR. 1946. T. 39. P. 259–274; *Vallauri G.* Euemero di Messene. Torino, 1956; *idem.* Origine e diffusione dell'evemerismo nel pensiero classico. Torino, 1960; *Manuel F. E.* The 18th Century Confronts the Gods. Camb. (Mass.), 1959; *Чижевский Д. И.* Евгемеризм в старослав. лит-рах // Новый журнал. Н.-Й., 1968. Т. 92. С. 254–271; *Bolle K. W.* In Defense of Euhemerus // Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology / Ed. J. Puhvel. Berkeley, 1970. P. 19–38; *Murray O.* Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship // JEA. 1970. Vol. 56. P. 141–171; *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. L.; Ithaca (N. Y.), 1975; *Vermander J. M.* La polemique de Tertullien contre les dieux du paganisme // RSR. 1979. T. 53. P. 115–116; *Pépin J.* Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chretiens // *Idem.* De la philosophie ancienne à la théologie patristique. L., 1986. P. 1–16; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1988. Т. 7. Кн. 2. С. 195; Euhemeri Messenii reliquiae / Ed. M. Winiarczyk. Lpz.; Stuttg., 1991; *Васильева О. А., Ладынин И. А.* У истоков античного эвгемеризма: Леон из Пеллы // Античность: Общество и идеи. Каз., 2001. С. 177–192.

С. А. А.

ЕВГЕ́НД [лат. Eugendus] (ок. 450 — ок. 510), прп. (пам. зап. 1 янв.; в архиеп-стве Безансон и еп-стве Сен-Клод — 4 янв.), настоятель мон-ря Кондадискон (Кондат; на месте совр. г. Сен-Клод, Франция). Основным



Реликварий св. Евгенда в соборе в Сен-Клоде. 2-я пол. XIX в.

источником сведений о жизни Е. является Житие, составленное вскоре после смерти преподобного его учеником. Оно входит в сб. «Житие Юрских отцов Романа, Лупикина, Евгенда» (Vita Patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi), написанный по просьбе Марина, настоятеля Леринского мон-ря. В IX в. Житие Е. было выделено в отдельное произведение и в таком виде сохранилось после XI в. в большом количестве средневек. рукописей. Упоминания о Е. в др. источниках носят отрывочный характер.

Е. происходил из семьи пресвитера из сел. Изарнодор (ныне Изернор) в предгорьях Юры близ мон-ря Кондадискон, где в то время подвизались преподобные *Роман* и *Лупикин*. Согласно Житию, в детстве Е. было видение — двое святых (по предположению составителя Жития, преподобные Роман и Лупикин) вывели мальчика из дома и указали ему на звезды, обещая, что у него будет столько же духовных чад. Е. узрел отверстые небеса и лестницу, ведущую к небесным вратам. Мальчик рассказал о видении отцу, и тот отдал сына в мон-рь Кондадискон. В мон-ре, к-рый Е. никогда не покидал, он получил церковное образование, ознакомился с лат. словесностью и творениями христ. писателей, а также выучил греч. язык. Е. жил строгим аскетом, носил старую, потрепанную одежду и, подобно простым крестьянам, деревянные башмаки. Прп. Леониан, затворник из г. Вьенна, подарил ему власяницу. По ночам Е. часто молился в монастырской церкви.

После смерти прп. Лупикина настоятелем мон-ря стал Минаусий, человек слабого здоровья. С согласия братии он возложил адм. обязанности на Е., оставив за собой лишь духовное руководство общиной. Настоятель пожелал, чтобы Е. принял сан пресвитера, однако тот отказался, сославшись на пример прп. Лупикина (впосл. преподобный неоднократно уклонялся от рукоположения). Однажды ночью Е. было видение: к нему явились преподобные Роман и Лупикин и показали Е. его самого, стоящего в церкви в окружении монахов с зажженными свечами, среди к-рых был аббат Минаусий в белом облачении. Прп. Роман снял с настоятеля пояс и далматику и надел их на Е. Вскоре Минаусий умер, и настоятелем стал Е. Братия была недовольна тем, что Е., по мнению многих, слишком молод для такой должности. Однако ряд епископов и пресвитеров, а также мирян поддержали Е.

Е. прославился совершенными чудесами. В Житии упоминается об изгнании бесов и исцелении больных возложением рук и помазанием освященным елеем. Согласно Житию, некая знатная матрона Сиагрия из Лугдуна (ныне Лион) получила исцеление, прикоснувшись к письму, написанному Е. Преподобный был наделен даром пророческих видений. Однажды, задремав под деревом, он увидел, как к нему приблизились благообразные мужи, к-рые пригласили его совершить с ними

молитву. По окончании молитвы Е. поинтересовался, кто они и куда направляются. Мужи ответили, что они — апостолы Петр и Павел и направляются в мон-рь Кондадискон. Вскоре в обитель вернулись братья, покинувшие мон-рь 2 года назад. Е. встретил их на том самом месте, где произошло видение. Монахи рассказали, что они побывали в Риме и получили реликвии апостолов Петра, Павла и Андрея (святыни были помещены под алтарем монастырской церкви). Е. послал неск. монахов за солью в местность Эрий (в районе совр. Сален-ле-Бен, ок. 60 км к северу от г. Сен-Клод), на к-рую часто нападали аллеманы. В течение 2 месяцев от посланных не было вестей. Насельники мон-ря, полагая, что те были убиты или взяты в плен варварами, упрекали Е. за то, что он послал монахов на верную гибель. Преподобный молился о возвращении монахов свт. *Мартину Милостивому,* еп. Турскому. После длительной молитвы свт. Мартин явился Е. и призвал не беспокоиться о братьях, к-рые пребывают под его покровительством в безопасности и скоро вернутся в обитель. В Житии Е. представлен как образец монашеского бесстрастия, к-рое не оставило его даже в смертный час. Никто не видел, чтобы он поддавался душевным порывам, бурно радовался или сильно печалился.

При Е. в мон-ре произошел сильный пожар, к-рый уничтожил все строения. На пепелище была обнаружена чудом сохранившаяся ампула с елеем от гробницы свт. Мартина, к-рую хранил в келье пресв. Антидиол. Эта ампула стала почитаемой в мон-ре святыней (*Saix C., du.* Histoire de la venerable abbaie et convent de St. Ouyan de Joux et de St. Claude. Lyon, 1570). После пожара Е. провел реформу монашеской жизни. При первых настоятелях мон-рь напоминал вост. лавру: монахи вместе трапезничали, собирались на молитву и совместно трудились, но каждый жил в собственной келье и свободно располагал своим временем. При восстановлении мон-ря вместо множества келий Е. построил общий дормиторий (xenodochium). В новых условиях монахи все вещи отдавали настоятелю или эконому для общего пользования; для братии вводилась единая трапеза, послабления допускались только для больных. Согласно Житию, в мон-ре практиковались службы канонических часов и чтение во время трапезы. Этот обычай, известный прп. *Иоанну Кассиану Римлянину* как каппадокийский (*Ioan. Cassian.* De inst. coenob. IV 17), был введен свт. *Иларием* в основанном им мон-ре в пригороде Арелата (ныне Арль). Составитель Жития Е., подчеркивая, что преподобный использовал опыт свт. Илария Арелатского и др. выходцев из Леринского мон-ря, был знаком с трудами свт. *Василия Великого* и прп. *Пахомия Великого,* вместе с тем отмечал, что преподобный не копировал слепо опыт вост. подвижников, а приспосабливал его к местным особенностям. Т. о., в Кондадисконе возникла особая традиция общежительного монашества, к-рая, возможно, оказала влияние на прп. *Венедикта Нурсийского* (*Vogüé.* 1961. Passim).

За полгода до смерти Е. тяжело заболел, однако не ослабил строгости подвижнической жизни, присутствуя на всех уставных богослужениях и вкушая пищу раз в день. Перед кончиной ему было видение преподобных Романа и Лупикина, к-рые готовили для него погребальные носилки. По словам составителя Жития, Е. скончался тихо, как бы уснув. В Житии сообщается, что Е. прожил более 60 лет, поступив в мон-рь в 7-летнем возрасте. По косвенным сведениям можно уточнить годы жизни святого: аллеманы могли нападать на земли пров. Б. Секвания в 70–90-х гг. V в.; под 496 и 515 гг. в Житии упоминается матрона Сиагрия, к-рая была еще жива во время составления произведения. Сохранилось также послание свт. *Авита,* еп. Вьеннского († ок. 518 или 525), к свт. Вивентиолу, еп. Лугдунскому (с 514), к-рый в то время был простым монахом в Кондадисконе. Вероятно, послание было составлено ок. 510 г., в нем свт. Авит упоминал о недавней кончине Е. и хвалил Вивентиола за то, что тому удалось предотвратить распад монашеской общины (*Alcimus Avitus.* Ep. 17 // PL. 59. Col. 235). В «Перечне аббатов монастыря св. Евгенда Юрского» (т. н. Хроника монастыря св. Клавдия), составленном в XII в., указано, что Е. прожил 66 полных лет и был настоятелем 13 лет и 6 месяцев. Однако хронологические указания памятника являются неточными (напр., согласно «Перечню...», прп. Роман был настоятелем 100 лет, а умер в 135-летнем возрасте).

Е. был похоронен на монастырском кладбище (на месте совр. рынка Гренет в г. Сен-Клод). Лугдунский еп. Вивентиол ок. 515 г. построил над могилой церковь. Имя преподобного отсутствует в галльской редакции Мартиролога блж. Иеронима (90-е гг. VI в.), что свидетельствует о местном почитании Е. Кратко о Е. упоминается в Мартирологе Флора Лионского (IX в.) и в Мартирологах свт. Адона Вьеннского и Узуарда (PL. 123. Col. 209, 601). Из Мартиролога Узуарда память святого была перенесена кард. Цезарем *Бароние́м* в Римский Мартиролог (XVI в.).

К VIII в. мон-рь Кондадискон получил название в честь Е. (Сент-Уайан-де-Жу). Впосл. почитание Е. было оттеснено на 2-й план почитанием свт. *Клавдия* († 699), мощи к-рого были обретены в 1160 г. Возникший вокруг мон-ря город стал называться Сен-Клод в честь свт. Клавдия. Церковь Е., в к-рой покоились мощи святых, была переосвящена также во имя свт. Клавдия (разрушена в 1754). В 1742 г. в г. Сен-Клод было учреждено еп-ство, бывш. монастырская церковь стала кафедральным собором. Во время Французской революции 1789–1799 гг. собор был закрыт, в 1794 г. находившиеся в храме святыни уничтожены. В наст. время уцелевшие частицы мощей Е. хранятся в соборе в реликварии XIX в., украшенном изображениями святого в монашеской рясе и в одеянии аббата (в митре и с посохом). С 1533 г. в храме находится резной заалтарный образ североитал. работы с изображениями апостолов Петра, Павла и Андрея, прп. Е. и свт. Клавдия. В соборе хранится ансамбль резного алтаря Е. (XVII в.) из ц. св. Клавдия. В честь Е. освящен ряд католич. церквей во Франции, в т. ч. крипта VI–VII вв. под ц. св. Лаврентия в Гренобле.

Ист.: Vita Eugendi // ActaSS. Jan. T. 1. P. 49–54, 1083; BHL, N 2665; CPL, N 2119; Vita Patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi / Ed. B. Krusch // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 125–166; Vie des Pères du Jura / Introd., trad., not. F. Martine. P., 1968, 2004². (SC; 142); *Alcimus Avitus.* Ep. 17 // PL. 59. Col. 235; Catalogi Abbatum S. Eugendi Iurensis / Ed. G. Waitz // MGH. SS. T. 13. P. 743–747.

Лит.: *Benoît P.* Histoire de l'abbaye et de la terre de St.-Claude. Montreuil-sur-Mer, 1890. Vol. 1. P. 123–174; *Poupardin R.* Étude sur les vies des saints foundateurs de Condate et la critique de M. B. Krusch // Le Moyen Âge. P., 1898. P. 31–48; *David P.* L'oratoire mérovingien de St. Oyand. Grenoble, 1931; *idem.* Vie de St. Oyand, suivie de notes sur l'abbaye de St.-Oyand-de-Joux et ses relations avec les diocèses de Vienne

et de Grenoble. Grenoble, 1936; St.-Claude: Vie et presence / Éd. G. Duhem et al. P., 1960; *Vogüé A., de.* La Communauté et l'Abbé dans la Règle de St. Benoît. P., 1961; *Griffe É.* La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. P., 1966. T. 2: L'Église des Gaules au Ve siècle; 1965. T. 3: La cité chrétienne. P. 344–346; *Prinz F.* Frühes Monchtum im Frankenreich: Kultur u. Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden u. Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung: 4. bis 8. Jh. Münch., 1988²; *Серафим (Роуз), архим.* Православное монашество в Галлии V–VI вв. СПб., 1996. С. 33–38; *он же.* Православная Галлия // *Григорий Турский, свт.* Житие Отцов / Ред.: архим. Серафим (Роуз). М., 2005. С. 150–156; *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 297–300; La cathédrale de St.-Claude, Jura / Éd. M. Jenzer, B. Pontefract. P., 1999.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

ЕВГЕ́НИЕВСКАЯ ПСАЛТИ́РЬ (БАН. 4.5.7 (Кеппен. № 13 [19]), 2 л.; РНБ. Погод. № 9, 18+2 л.), древнерус. пергаменная кириллическая рукопись XI в., фрагменты Псалтири с толкованиями и с библейскими песнями. Е. П. названа по имени ее 1-го известного владельца — архиеп. *Евгения (Болховитинова)*. Он нашел ее в *Юрьевом новгородском муж. мон-ре* и затем подарил по фрагменту П. И. Кеппену и *М. П. Погодину,* собрания которых ныне находятся соответственно в БАН и РНБ. Е. П. сохранилась в 2 пергаменных отрывках: 2 л. и 18 л. размером 24×28 см. Тонкий пергамен стал одной из причин лакун и физических повреждений памятника. Текст написан в 2 столбца по 20 строк красивым, четким уставом, высота букв превышает ширину, что указывает на древность протографа. Заглавные буквы и инициалы выполнены теми же чернилами, что и основной текст, без киновари. Среди инициалов встречаются глаголические. В начертании одного из них (буква Ѱ — «в») имеются элементы тератологического орнамента. В целом орнамент глаголических инициалов Е. П. близок к орнаменту инициалов и заставок *Зографского Евангелия*. В первоначальный текст рукописи внесены исправления, сделанные др. чернилами более поздним почерком. Меньший отрывок (БАН. 4.5.7) содержит Пс 103. 1–12. Больший отрывок (РНБ. Погод. № 9) включает: Пс 85. 5–11 (л. 1–1 об.); 88. 4–9 (л. 2); 95. 11–13 (л. 3); 96. 1–12 (л. 4–5); 97. 1–9 (л. 6–7); 98. 1–6 (л. 8); 102. 19–22 (л. 9); 103. 1–15 (л. 10–12; л. 10, 11 — бумажные); песнь прор. Моисея (Исх 15. 1–18; л. 13–14 об.); полностью песни прор. Аввакума (Авв 3) и пророчицы Анны (1 Цар 2. 1–11) (л. 15–19 об.); песнь прор. Исаии (Ис 26. 1–6; л. 20 об.).

Графико-орфографические особенности Е. П. указывают на западноболг. происхождение ее протографа. Архаической чертой Е. П. является использование большого юса (ѫ), к-рый смешивается с ѹ. Лигатура ѱ в памятнике встречается редко, вместо нее, как правило, употребляется шт. В Е. П. последовательно используются надстрочные знаки над буквами гласных в тех случаях, когда перед ними не находится буква согласного. Писец различает 3 типа согласных звуков по твердости-мягкости, что проявляется в употреблении йотированной буквы ѥ после букв исконно палатальных согласных, эта же графема пишется в начале слога. Древнеболг. чертой является отсутствие йотации перед а: покаанїѧ, своа и т. д. Ярким болгаризмом можно считать также передачу ѳ через т: отиепьска (эфиопьска). Среди др. древних особенностей заметно преобладание нестяженных форм прилагательных (на -ааго, -оуоумоу) и имперфекта (на -ѧше, -ѧхѫ). Редким для древнерус. традиции является случай простого аориста, к-рый также указывает на архаический, скорее западноболг., языковой ареал: прѣидѫ (они перешли). Наконец, общеболг. особенностью является встречающееся в Е. П. употребление ѣ вместо ꙗ: ѣко.

Русификация орфографии проявляется в неск. группах фактов. Кроме смешения ѫ и ѹ, писец избегает употребления ꙗ, используя последовательно только ѧ, независимо от этимологического значения буквы, иногда — ѩ. Ярким отражением древнерус. языкового состояния является последовательное сохранение ъ, ь в слабой позиции, что выделяет Е. П. из ряда древнерус. книжных памятников XI в., в которых с опорой на южнослав. традицию слабые ъ и ь последовательно пропускаются. В древнерус. языке утрата ъ, ь началась только в XII в., и Е. П. отражает восточнослав. языковую особенность. Что сохранение ъ, ь является древнерус. чертой, а не свидетельством архаического западноболг. языкового состояния, становится ясным из многочисленных случаев вокализации ъ, ь в сильной позиции, т. е. написания о, е на месте ъ, ь: начѧтокъ, день, мєсть. В соответствии с древнеболг. жд писец последовательно употребляет ж, при этом ни разу не используя ч в соответствии со щ; при обозначении рефлексов праслав. сочетаний типа **tьrt* преимущественно употребляет сочетание рѣ, в то же время восточнослав. форм с ѣл нет, а древнерус. написания типа ѣр или ьр немногочисленны.

Е. П. является древнейшим списком редакции слав. Псалтири с толкованиями, приписываемыми св. *Афанасию I Великому,* еп. Александрийскому, но в действительности принадлежащими Исихию Иерусалимскому. Кроме Е. П. из древнерус. списков к этой редакции относятся утраченная Слуцкая (XI в.) и *Толстовская* Псалтири (XII в.), из среднеболгарских — *Болонская* (XIII в.) и *Погодинская* (XIII в.) Псалтири. В отличие от большинства названных рукописей, сохраняющих черты влияния др. слав. редакций Псалтири, Е. П. является наиболее типичным представителем указанной редакции. Языковые данные Е. П. позволяют локализовать место появления редакции Псалтири с толкованиями Афанасия Великого в Зап. Болгарии и связать с деятельностью *охридской книжной школы*.

Изд.: *Колесов В. В.* Евгениевская Псалтирь // Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Diss. Slavicae = Мат-лы и сообщ. по славяноведению. Szeged, 1972. T. 8. P. 58–69. Лит.: *Гринкова Н. П.* Евгениевская Псалтырь как памятник рус. письменности XI в. // ИОРЯС. 1924. Т. 29. С. 289–306; СКСРК, XI–XIII. С. 71–73. № 29, 30 [Библиогр.]; *MacRobert C.-M.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the 15th Cent. // Interpretation of the Bible. Ljubljana, 1998. P. 921–941 [Библиогр.].

Р. Н. Кривко

ЕВГЕ́НИЙ [лат. Eugenius] († 505), свт. (пам. зап. 13 июля), еп. Карфагенский (близ совр. г. Тунис). Основным источником сведений о Е. является «История гонений в Африканской провинции» св. *Виктора,* еп. Виты. В ней сообщается, что после смерти свт. *Деограция* (ок. 456) вандалы-ариане под рук. кор. Гейзериха (428–477) не позволили православным избрать нового Карфагенского епископа. Только кор. Гунерих (477–484) под давлением визант. имп. *Зинона* разрешил возвести на кафедру Е. (480). По свидетельству свт. Виктора, Е. не был широко известен в Африке. Вероятно, он был выходцем с Востока. Наставником Е. был некто Диадох, к-рый отождествляется со св. *Диадохом,* аскетическим писателем и еп. г. Фотика в Др. Эпире.

Взойдя на кафедру, Е. заслужил уважение правосл. паствы за святость жизни, милосердие к бедным и др. добродетели. Святитель открыто высказывал преданность рим. культуре. В частности, он запретил входить в церковь в варварских одеждах, что вызвало неприязнь к Е. со стороны вандалов.

Епископское служение Е. пришлось на период гонения вандалов на христиан правосл. исповедания. В мае 483 г. кор. Гунерих издал постановление, в к-ром повелел всем правосл. и арианским епископам Африки собраться в февр. следующего года в Карфагене для диспута о вере. Понимая, что королевская инициатива является формальным предлогом для соборного осуждения правосл. веры, Е. потребовал, чтобы на Соборе присутствовали епископы «из-за моря», т. е. италийские иерархи, подчиненные Римскому папе. Гунерих ответил отказом. Накануне открытия Собора, в день Богоявления, в одной из правосл. церквей Карфагена произошло чудо. Когда Е. крестил некоего слепого, по имени Феликс, и осенил его крестным знамением, тот прозрел. Весть о чуде распространилась по городу, что вызвало еще большую ненависть ариан к святителю. Собор открылся 1 февр. 484 г., в результате диспута правосл. вера была осуждена. В «Истории...» Виктора Витенского сохранилось исповедание веры православных участников Собора, которое, согласно сообщению Геннадия Массилийского, было составлено Е. (*Victor Vitensis.* Historia persecutionis. III 1–23).

После Собора кор. Гунерих начал жестокое преследование православных в Африке. У них были отобраны все церкви в Карфагене и переданы арианам. Мн. епископы были лишены кафедр и всех гражданских прав, низведены до положения рабов, миряне и священники отправлены в ссылку, а нек-рые приняли мученическую кончину. Е. был выслан в г. Туррис Тамаллени, находившийся в пустынной местности в обл. Бизацена, под надзор арианского еп. Антония, известного жестокой неприязнью к православным. Вместе с тем он выступал как защитник простых граждан Карфагена и, пользуясь влиянием на кор. Гунериха, спас от наказания чиновника, проявившего милосердие к православным. По словам свт. Виктора, Антоний безуспешно пытался склонить к арианству правосл. еп. г. Туррис Тамаллени Хабетдея. Перед изгнанием Е. составил завещание, к-рое по содержанию является скорее духовным наставлением правосл. пастве Карфагена (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 3). К Е. Антоний проявил особую жестокость: держал святителя в одиночестве, постоянно подвергал оскорблениям. Заметив, что Е. нездоров, Антоний приказал поить его острым уксусом, надеясь на его скорейшую кончину. Однако святитель выздоровел.

«История...» свт. Виктора оканчивается на смерти кор. Гунериха (кон. 484). Хронист сер. VI в. *Виктор Туннунский* сообщает, что кор. Гунтамунд (484–496) вернул правосл. епископов из изгнания. Вероятно, в их числе был и Е. В продолжении хроники *Проспера Аквитанского* под 488 г. сообщается, что по требованию Е. православным было возвращено кладбище св. Агилея близ Карфагена. Однако в последние годы правления Гунтамунд относился к правосл. духовенству с неприязнью. Римский папа *Геласий I* в послании к епископам Дардании (область на Балканах) от 495 г. сообщал о твердости, к-рую проявило карфагенское духовенство во главе с Е. перед лицом новых гонений. Кор. Трасамунд (496–523) начал открыто преследовать православных, более 120 епископов были сосланы на о-в Сардиния. Имя Е. среди них не упоминается.

Виктор Туннунский отметил смерть Е. под 505 г. Согласно свт. *Григорию Турскому,* Е. был вынужден покинуть Африку и переселился в Юж. Галлию, принадлежавшую вестготам. Святитель скончался в г. Альбига (ныне Альби, Франция), от его гробницы совершались чудеса (Ibidem). Григорий Турский свидетельствует о почитании Е. как святого в VI в. Е.— последний по времени святой, к-рый упоминается в Календаре Карфагенской Церкви (нач. VI в.). Имя святителя содержится в Мартирологах *Флора Лионского, Адона* Вьеннского, *Узуарда.* Память Е. была внесена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог под одним числом с карфагенским архидиак. Салютаром, диак. Мавриттой и др. мучениками и исповедниками, пострадавшими при кор. Гунерихе (484).

Почитание в Италии. Согласно др. традиции, зафиксированной в более поздних агиографических памятниках, Е. был в числе епископов, отправленных в ссылку на Сардинию кор. Трасамундом, и скончался на о-ве Корсика. В VIII в. Тициан, еп. г. Тарвизий (ныне Тревизо, Италия), из-за нападений сарацин перенес его мощи в Тарвизий. Вероятно, это были останки к.-л. др. епископа-исповедника, скончавшегося в ссылке, к-рого народное предание отождествило с Е.

В Ноли (обл. Лигурия) сложилась агиографическая традиция, отраженная в одном из Житий святителя (BHL, N 2680), к-рое легло в основу местных литургических чтений в честь Е. в XVII в. Согласно этому Житию, Е. был в числе епископов, сосланных вандалами на Сардинию и Корсику. Оттуда он перебрался в Лигурию, где проповедовал Евангелие среди полуязыческого крестьянского населения в окрестностях совр. Ноли и Савоны. Возжелав вести отшельническую жизнь, Е. удалился на островок Брумиак (ныне Берджеджи), недалеко от Ноли, где и скончался. Там была построена небольшая церковь, в к-рой покоились мощи святителя. Первое достоверное известие о существовании церкви и гробницы некоего св. Евгения на о-ве Берджеджи относится к 998 г. и содержится в грамоте имп. Оттона III, в к-рой право на владение церковью и ее доходами было закреплено за еп. Савоны Бернардом. Епископ передал церковь на попечение Леринского мон-ря, к-рый управлял ею до 1252 г. После ухода леринских монахов приорат св. Евгения оскудел. Мощи святого были перенесены в Ноли и помещены в соборной ц. св. Парагория. В 1602 г. мощи были положены в новом кафедральном соборе св. Петра. В литургической практике еп-ства Ноли утвердилось отождествление св. Евгения с Е., еп. Карфагенским. Е. почитался как покровитель морской республики Ноли, впосл. поглощенной Генуей. В Ноли память Е. празднуется 16 июля вместе с др. св. покровителями города — Лонгином, Парфием и Парфенонием. Вероятно, это празднество было установлено в связи с перенесением мощей в 1602 г.

Соч.: *Eugenius Cartaginensis.* Opera // PL. 58. Col. 767–776; CPL, N 103, 648, 799.

Ист.: BHL, N 2678–2681; *Victor Vitensis.* Historia persecutionis Africanae provinciae. II 6–8, 18, 38, 40–44, 47–55; III 34, 43–44 // MGH. AA. T. 3. Fasc. 1 (рус. пер.: *Виктор Витенский.* История гонений в Африканской провинции / Пер.: В. А. Дорофеева // Церковные историки IV–V вв. / Сост.: М. Ф. Высокий, М. А. Тимофеев. М., 2007. С. 97–169);

ActaSS. Iul. T. 3. P. 487–509; T. 4. P. 180–181; *Greg. Turon.* Glor. martyr. 58 // PL. 71. Col. 758–759; *Gennad. Massil.* De script. eccl. 97 // PL. 97. Col. 1116–1117; *Victor Tunnunensis.* Chronicon // MGH. AA. T. 11. P. 190, 193–194; *Ado Viennensis.* Martyrologium // PL. 123. Col. 302–303; *Usuardus Sangermanensis.* Martyrologium // PL. 124. Col. 253–254; *Gelasius I.* Epistulae et decreta. 3 // PL. 59. Col. 23–24; MartRom. Comment. P. 284–285; Calendarium Carthaginense // PL. 13. Col. 1219.

Лит.:; *Leclercq H.* L'Afrique Chrétienne. P., 1904². Vol. 2; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. Vol. 2. P. 930, 999 *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1911⁶. Vol. 3. P. 635–644; *Lanzoni.* Diocesi. P. 692–699; *Marrou H.* Diadoque de Photike et Victor de Vita // REA. 1943. Vol. 45. P. 227–229; *Dejardins V.* Les saints d'Afrique dans le martyrologe romain. Oran, 1952; *Courtois Ch.* Victor de Vita et son œuvre. Algiers, 1954; *idem.* Les vandales et l'Afrique. P., 1955; *Constanza S.* Vandali-Arriani e Romani-Catholici nella «Historia persecutionis Africanae provinciae» di Vittore di Vita // Oikoumene: Studi paleocristiani in onore del Concilio Vaticano II. Catania, 1964. P. 223–241; *Lucchiesi G.* Eugenio di Cartagine // BiblSS. Vol. 5. Col. 186–189; *Maier J.-L.* L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine. R.; Neuchâtel, 1973; *Saxer V.* Saints anciens d'Afrique du Nord. Vat., 1979. P. 194–199; *Нафанаил (Львов), еп.* Страдания свв. мучеников Африканских, от ариан пострадавших // Беседы о Св. Писании и о вере. Baldwin Place (N. Y.), 1991. Т. 1. С. 226–236; *Диснер Г.-И.* Королевство вандалов: Взлет и падение: Пер. с нем. СПб., 2002.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ (VIII в.), свт. (пам. зап. 30 дек.), еп., почитаемый с кон. VIII в. в г. Медиолан (ныне Милан, Италия). Хронист Ландульф Старший в «Медиоланской истории» (нач. XI в.) со ссылкой на проповедь Медиоланского архиеп. Фомы (759–783) рассказывает историю о Е., заальпийском (transmontanus), видимо галльском, епископе, к-рый стал ревностным защитником *амвросианского обряда.* Согласно легенде, франк. кор. *Карл Великий* по инициативе Римского папы *Адриана I* решил провести в гос-ве франков унификацию богослужебного обряда по рим. образцу. С этой целью он повелел изымать из обращения книги др. лат. богослужебных обрядов. После взятия г. Папия (ныне Павия) в 774 г. Карл прибыл в Медиолан и обнаружил там богослужебный обряд свт. *Амвросия,* отличный от римского. По его приказу богослужебные книги амвросианского обряда сжигались или, «подобно изгнанникам», отправлялись в Галлию. Вероятно, там с ними ознакомился Е., к-рого Ландульф вслед за Фомой называет «духовным отцом» Карла. Осознав богодухновенность этих книг, святитель выступил в защиту амвросианского обряда. Присутствуя на Соборе в Риме, Е. смело защищал древние обычаи Медиоланской Церкви. Вызванный для собеседования к папе Адриану, Е. отметил, что обряд, восходящий к свт. Амвросию, «украшению всей Церкви, как латинской, так и греческой», не может быть неправильным и что хороши обе богослужебные традиции — и восходящая к Амвросию Медиоланскому, и римская, приписываемая свт. *Григорию I Великому,* «блаженному учителю и наставнику», к-рый сам не пытался уничтожить амвросианский обряд. Прислушавшись к доводам Е., папа решил предоставить решение вопроса Божию суду. На алтарь в оратории ап. Петра были положены 2 книги, одна содержала богослужебные тексты по амвросианскому обряду, другая — по григорианскому. Обе книги и двери оратория были запечатаны печатью Римского понтифика. После этого был объявлен 3-дневный пост и молебствие о том, чтобы Бог открыл Свою волю,— пусть та книга, обряд к-рой более угоден Ему, будет найдена открытой. Если одна из книг останется закрытой, содержащийся в ней обряд должен быть искоренен из лат. Церкви. По прошествии 3 дней папа Адриан I и сопровождавшие его епископы, клирики и миряне вошли в ораторий и с ужасом увидели, что обе книги остались запечатанными. По мнению Ландульфа, это произошло в соответствии с Божиим Промыслом, чтобы ни у кого не возникло мысли, будто кто-то мог тайно проникнуть в ораторий и открыть книгу. Когда все пребывали в смятении, неожиданно с обеих книг слетели печати и книги одновременно открылись на одном и том же чине. Все поняли, что Господу угодны оба богослужебных обряда, что и пытался доказать Е. Папа Адриан вместе с церковным Собором постановил, что в Медиолане, как и прежде, богослужение может совершаться по амвросианскому обряду, однако это постановление не должно распространяться на всю лат. Церковь, где следовало принять рим. обряд. Когда это решение достигло Медиолана, было обнаружено, что все книги амвросианского обряда были изъяты Карлом Великим. Удалось найти лишь 1 Миссал, скрытый неким пресвитером.

После этих событий Е. прибыл в Медиолан и привез др. книги амвросианского обряда, вероятно из числа тех, что были вывезены из города, и передал их Медиоланской Церкви. Жители города приняли Е. с большой радостью, как своего благодетеля, и не хотели отпускать его, упрашивая погостить у них. Вскоре Е. скончался и был погребен в ц. св. Евсторгия. По свидетельству Ландульфа, жители вскоре забыли о Е. и его гробница пришла в забвение. Через много лет святитель явился во сне некой парализованной женщине и объявил, что, если она хочет исцелиться, пусть откроет его гробницу, к-рая находится в ц. св. Евсторгия возле крещальной купели. Женщина рассказала об этом мужу, и тот, взяв людей, отправился в указанное место и обнаружил там захоронение с эпитафией, в к-рой упоминалось имя Е. Мощи святителя были изъяты из захоронения и с честью помещены в церкви рядом с мощами свт. *Евсторгия* Медиоланского.

Рассказ о Е. не находит подтверждения в др. источниках. Кроме сочинения Ландульфа Старшего он содержится лишь в «Новом Берольде» Иоанна Боффы (сост. во 2-й пол. XIII в.). Сообщая о Е., Иоанн Боффа ссылался непосредственно на архиеп. Фому. О Соборе в Риме, проходившем во время понтификата Адриана I и занимавшемся вопросом сохранения амвросианского обряда, сведений нет. Однако в основе легенды лежит реально проводившаяся в Галлии реформа богослужения, пик к-рой пришелся на правление Карла Великого, видевшего в унификации обряда залог единства Церкви. Унификация происходила по рим. образцу. Возможно, что франк. правитель попытался провести подобную реформу и в Италии, после ликвидации Лангобардского королевства. Но истинной подоплекой легенды являются отношения между Римом и Миланом в XI в., когда амвросианский обряд действительно стал подвергаться серьезной романизации.

Почитание Е. в Милане имеет раннее происхождение. Если ссылка Ландульфа на сочинение архиеп. Фомы достоверна, то между кончиной Е. и открытием его мощей прошло не много времени. Е. преставился после 774 г., когда Карл Великий вторгся в Италию и осадил в Папии кор. лангобардов Дезидерия. Пасху этого года Карл отпраздновал уже в Риме. Возможно, спустя нек-рое время был созван Собор, на к-ром

обсуждались вопросы, связанные с амвросианским обрядом. О рим. Соборах этого периода известно только из посланий папы Адриана I, гл. обр. к Карлу Великому, в к-рых понтифик сообщал лишь то, что считал важным для правителя франков.

Е. почитался как святой уже при архиеп. Фоме. В кон. VIII в. неким герм. паломником были сделаны вставки в итинерарий «Notitia ecclasiarum urbis Romae» (Указание церквей города Рима). В разделе, касающемся святынь Медиолана, в ц. св. Евсторгия упоминаются мощи святых Евсторгия, Магна и Евгения. Последний святой назван не епископом, а преподобным. Это обстоятельство породило предположение, что Е. был не иноземным епископом, скончавшимся в Медиолане, а местным монахом, возможно настоятелем одного из мон-рей (BHL, N 2684). Однако никаких данных, подтверждающих эту теорию, нет. Память погребения и перенесения мощей Е. под 30 дек. значится в Амвросианском календаре (XI в.), а также в рукописи Берольда (ок. 1130) — сводном уставе амвросианского обряда (назван по имени составившего свод клирика кафедрального собора в Милане) и в «Книге указаний о Миланских святых» (XIV в.). В настоящее время мощи Е. покоятся в реликварии под главным алтарем базилики св. Евсторгия в Милане.

Ист.: BHL, N 2684; *Landulfus.* Historia Mediolanensis. II 10–14 // MGH. SS. T. 8. P. 49–51; Beroldus, sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis kalendarium et ordines, saec. XII / Ed. M. Magistretti. Mediolani, 1894. P. 14; Mart-Rom. Comment. P. 608–609; Manuale Ambrosianum: Ex codice saec. XI / Ed. M. Magistretti. Mediolani, 1905. Vol. 1: Psalterium et Kalendarium. P. 403. (Monumenta veteris liturgiae ambrosianae; 2); Notitia ecclesiarum urbis Romae // PL. 101. Col. 1362; *Goffredo da Bussero.* Liber notitiae Sanctorum Mediolani / Ed. M. Magistretti, U. Monneret de Villard. Mil, 1917, 1974[r]. P. 123.

Лит.: *Savio.* Lombardia. T. 1. P. 302–306; *Tamborini A.* I santi milanesi. Mil., 1927. P. 269–300; *Vertova I.* Sant'Eugenio e il rito ambrosiano // Ambrosius: Riv. di pastorale ambrosiana. Mil., 1928. Vol. 4. P. 3–7; *Novelli A.* La basilica di Sant'Eustorgio in Milano. Mil., 1928; *Abbiati T.* Sant'Eugenio vescovo difensore del rito ambrosiano // Ambrosius. 1932. Vol. 8. P. 10–14; *Rimoldi A.* Eugène de Milan // DHGE. Vol. 15. Col. 1362–1363; *idem.* Eugenio di Milano // BiblSS. Vol. 5. Col. 192–193; La Basilica di Sant'Eustorgio in Milano / Ed. G. A. Dell'Acqua. Mil., 1984.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ, прп. Вифинский (пам. 12 февр.) — см. в ст. *Мария (Марин) и Евгений,* преподобные Вифинские.

ЕВГЕ́НИЙ [Мар Авгин (Авген, Евген); сир. ܐܘܓܝܢ; араб. مار اوجين] († 363), прп., чудотворец (пам. сирояковитская 20/21 апр., 2, 15 нояб., 3 марта; пам. несторианская в 1-ю или 3-ю пятницу Входа (Обновления Церкви)), согласно сир. традиции, основатель монашества в Персии.

Житие Е. на сир. языке сохранилось в неск. рукописях (самая ранняя — IX–X вв.), представляющих собой разные редакции. Оно написано в форме рассказа очевидца от лица ученика Е. Михаила и, согласно замечанию автора, составлено «по повелению царскому» и по «письму [некоего] святого [или святых] из Рима». В 1892 г. Житие было опубликовано П. Беджаном по 2 рукописям (XII и XIX вв.). Часть перевода Жития на согдийский язык была недавно обнаружена В. Зундерманном среди неопубликованных фрагментов из турфанской коллекции Берлинско-Бранденбургской АН (*Sundermann W.* Byzanz und Bulayïq // Iranian and Indo-European Stud.: Memorial Volume of O. Klima / Ed. P. Vavroušek. Praha, 1994. P. 263–264). Кроме того, деятельность Е. отражена в «Книге целомудрия» *Ишоднаха,* несторианского еп. Басры (IX в.), а также в поздних сир. и арабо-христ. исторических источниках: в яковитской «Церковной истории» *Григория* Бар Эвройо (XIII в.), в несторианской анонимной «Хронике Сеерта» (не ранее IX в.), в «Книге Башни» *Мари ибн Сулеймана* (XII в.) и в одноименном сочинении Амра ибн Матты (сер. XIV в.).

Согласно опубликованной версии Жития, Е., коренной житель Клисмы (ныне Суэц, Египет; в Житии данный топоним определен как «морской остров»), в течение 25 лет был ловцом жемчуга, заработанные деньги жертвовал на храмы и раздавал бедным. Уже в те годы он обладал даром предвидения и чудотворения: укрощал и вызывал бури, ходил по воде, спасал моряков от кораблекрушений. Избегая славы, Е. удалился сначала в обитель прп. *Пахомия* Великого (здесь он поразил братию, совершая молитву посреди зажженной печи), затем «в Египет» (т. е., вероятно, в *Нитрию*), а оттуда, взяв с собой 70 монахов, в Сев. Месопотамию, в *Нисибин,* рим. форпост на границе с Персией. Во время короткой остановки на берегу р. Машак (Гурмиш; к югу от Нисибина) Е. исцелил бесноватого, что привлекло внимание горожан. Тогда монахи удалились на гору Изла (к северо-востоку от Нисибина). Там они прожили 30 лет; вокруг Е. собрались ученики со всех концов Римской империи, так что число братии достигло 350. После этого монахи по благословению свыше начали проповедовать окрестным жителям, совершая дела милосердия и чудеса.

Вторая ч. Жития повествует об отношениях Е. с известными церковными и политическими деятелями того времени. Он предсказал и инициировал избрание на кафедру свт. *Иакова,* еп. Нисибинского († 350), вместе с к-рым совершил множество чудес. По благословению Е. святитель нашел на горе Карду место, где ангел показал ему сокрытый *Ноев ковчег,* и основал там мон-рь, на освящение к-рого пригласил преподобного и его учеников. Правитель Нисибина, которому Е. воскресил умершего сына, доложил о чуде визант. имп. равноап. *Константину I Великому* (306–337), и тот в ответном письме назвал Е. вместе с преподобными *Антонием Великим* и *Иларионом Великим* главным молитвенником за свое царство. Е. предсказал возникновение *арианства,* смерть основоположника манихейства *Мани* (Манеса; явный анахронизм, т. к. Мани ум. ок. 275), мученическую кончину от рук персов сщмч. *Милию* (Мар Милу), пришедшему из Иерусалима, а буд. имп. *Иовиану* — смерть имп. *Юлиана Отступника.* После исполнения последнего пророчества и захвата Нисибина персами (363) шаханшах *Шапур II* пожелал увидеть чудотворца и принял его с большим почетом. Зороастрийские маги попытались навязать Е. религ. спор. Он предложил им испытание огнем, к-рое они не выдержали. Е. исцелил от беснования одного из сыновей Шапура, в результате чего правитель даже решил прекратить гонения на христиан. Воспользовавшись расположением шаханшаха, Е. попросил разрешить строить мон-ри в обл. Бет-Хузайе (в Хузестане, на юго-западе Ирана). Шапур согласился и снабдил учеников Е. охранительными грамотами, а мон-рю на горе Изла пожертвовал деревню с мельницей. Тогда ученики Е., поименно названные в Житии, испросив благословение у своего духовного отца, разошлись, чтобы возводить новые обители. В их числе были 2 сестры Е.— Фекла и Стратоника.

Вскоре после этого Е. мирно скончался и был погребен под престолом храма в своем мон-ре.

В XVIII в. И. С. *Ассемани* пытался отождествить Е. с Аоном, упоминаемым в «Церковной истории» *Созомена* (V в.) в числе положивших начало монашеству в Сирии (*Sozom.* Hist. eccl. VI 33), однако эта гипотеза, первоначально принятая в науке, впосл. была признана несостоятельной. На рубеже XIX и XX вв. нек-рые ученые принимали (У. *Бадж*, П. Р. *Дюваль*), другие отрицали (Г. Вестфаль) достоверность сказания о Е. Первое значительное историко-лит. исследование Жития было осуществлено Ж. *Лабуром*. Он подверг сомнению деятельность Е. в IV в. на том основании, что о нем нет упоминаний ни у блж. *Феодорита* Кирского (V в.) и Созомена, сообщавших ценные сведения о монашестве в Месопотамии, ни в деяниях несторианских Соборов V–VII вв., ни в монастырских правилах VI в.; о Е. ничего не пишет *Фома Маргский* в «Истории монахов» (IX в.); *Бабай Великий* в трактате «О единении» именует «отцом монахов» прп. *Авраама Кашкарского* († 588). Однако в поздних несторианских сочинениях Е. называют основателем монашества в Персии. Лабур объясняет это тем, что Е., вероятно, был основателем или эпонимом яковитского мон-ря в *Тур-Абдине* (к северу от Нисибина), где о нем сложилась легенда. Впосл. мон-рь был покинут монофизитами; между 750 и 800 гг. его заняли несториане (материальную поддержку обители оказывал ее бывш. игум. Рузбихан, митр. Нисибина). Они заимствовали легенду и дали ей столь широкое распространение, что большинство мон-рей на севере, а позднее и на юге Месопотамии пожелали вести свое происхождение от учеников Е., и т. о. статус «начальника монахов» в Персии утвердился за Е. к нач. XI в. Выводы Лабура разделял А. *Выыбус*.

Данная гипотеза встретила ряд возражений П. *Петерса*, к-рый датировал окончательный вариант легенды кон. IX в., а первоначальную редакцию отнес к циклу свт. Иакова Нисибинского (в арм. деяниях свт. Иакова и сщмч. Милия Е. фигурирует как Маругэ). Петерс считал, что Ишоднах мог заимствовать повествование о Е. из сборника сказаний о монахах «Рай восточных» *Иосифа Хаззаи* (не сохр.; по мнению Петерса — VII в., совр. датировка — VIII в.). Возможным аргументом в пользу хронологической достоверности Жития является также отмеченное Петерсом упоминание Е. в «Хронографии» *Илии бар Шинайи* (сост. в 1018/19) в связи с избранием на кафедру свт. Исаака Нисибинского. Событие датировано 309 г., а в качестве источника указано несохранившееся сочинение о Нисибинской митрополии (т. н. Narrationes (или Historiae) Metropolitarum Nisibis), предположительно древнее, т. к. автор пользовался им лишь для событий до 60-х гг. IV в. включительно.

Фундаментальный текстологический анализ Жития Е. (с обзором предыстории вопроса) был осуществлен А. П. *Дьяконовым*. Одним из основных инструментов для воссоздания истории текста явилось сопоставление списков учеников Е. Не считая сестер святого, их количество в различных редакциях составляет 9, 12, 28/29 и, наконец, 72 чел. Многие из них жили после Е.; наиболее поздний (монофизитский) список включает имена Иоанна бар Калдуна (кон. X–XI в.) и Дады (известен яковитам с XV в.). Древнейшей из сохранившихся Дьяконов считал редакцию Ишоднаха, а факт ее заимствования из «Рая восточных» он подтвердил указанием «Сирийского лексикона» *Абу-ль-Хасана ибн Бахлуля* (X в.). Однако и эта редакция, по мнению Дьяконова, отстояла от первоначальной не менее чем на 100 лет. Кроме того, *Авдишо бар Бриха* († 1318) в «Каталоге писателей» приписывает *Феодору Мервскому* (VI в.) составление «в стихах истории Мар-Евгена» (*Assemani.* BO. T. 3/1. P. 147), к-рую Дьяконов предложил отождествить с опубликованной и переведенной им метрической гомилией (мемрой) из рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 14653, где она помещена вслед за одной из редакций прозаического Жития Е. Т. о., 1-я редакция Жития Е. была составлена не позднее нач. VI в.

Раннюю датировку сказания о Е. также подтверждает наличие сокращенной версии Жития в комментарии *Дадишо Катрая* (2-я пол. VII в.) на сборник мон. *Ананишо* «Рай отцов» (*Sims-Williams.* 1994).

Почитание Е. широко распространено как среди яковитов, так и среди несториан. Помимо гомилии Феодора Мервского Е. посвящен анонимный гимн из рукописи Vat. Syr. 90 (*Assemani.* BO. T. 3/1. P. 147. Not. 4), вероятно составленный в XIII в. *Георгием Вардой* (*Дьяконов.* 2006. С. 623), и похвальное слово на араб. языке, чье авторство приписывается *Ишояву бар Малкону* (кон. XII — нач. XIII в.; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 209), но к-рое сохранилось в составе литургического сборника, известного под именем патриарха *Илии III* († 1190; см.: *Élias III, Patriarch Nestorians.* 1873). День памяти Е. в обеих традициях, по-видимому, носит условный характер: у несториан — это переходящая память в цикле, посвященном основанию и утверждению Церкви, у монофизитов (наиболее распространенная дата — 21 нисана (апреля)) — день памяти «племянника» и ученика Е., Мар Малке, к-рый обычно стоит в яковитских месяцесловах под этим числом один или перед «дядей» (*Дьяконов.* 2006. С. 605).

Мон-рь Е. в Тур-Абдине известен в нач. XII в. и в XV–XVI вв. как несторианский, а с XVII в. как монофизитский. Примерно с 1983 г. в мон-ре никто не жил, он был частично разрушен курдами. В 1999 г. возрожден в г. Арт (Швейцария) в качестве 2-го сиро-яковитского мон-ря в Европе.

Ист.: BHO, N 120–123; *Assemani.* BO. T. 4. P. 862–868; *Élias III, Patriarch Nestorians.* Discours religieux pour les principales fêtes de l'année / Éd. l'Abbé Yacoub. Mossoul, 1873. P. 153–161; *Bedjan.* Acta. T. 3. P. 376–480 (рус. пер.: Житие блж. Мар Евгена, начальника иноков в стране Низибийской на горе Изла / Пер.: архим. Пимен (Белоликов) // *Феодорит.* История боголюбцев. М., 1996[2]. С. 385–445); *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. 1874. Vol. 2. Col. 85, 88; Patr. Nestor. Comment. Pars 1. Lat. P. 8, 23; Pars 2. Lat. P. 9; Livre de la Chasteté, composé par *Jésudenah, évêque de Basrah* / Éd. J.-B. Chabot. R., 1896. Not. 1–7, 84, 109; Histoire nestorienne: (Chronique de Séert). Pt. 1 / Éd. A. Scher. P., 1907. Turnhout, 1993[r]. P. 234–236. (PO; T. 4. Fasc. 3. [N 17]); Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 65, 73, 76, 95, 110. (PO; T. 10. Fasc. 1. [N 46]); *Sims-Williams N.* Dadišo Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers // AnBoll. 1994. Vol. 112. P. 44–47; Слово о доблестях св. Мар-Евгена // *Дьяконов А. П.* Иоанн Ефесский и его церк.-ист. труды. СПб., 2006. С. 639–646 [сир. текст], 647–654 [рус. пер.]. Лит.: *Hoffmann G.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Lpz., 1880. Nendeln, 1966[r]; *Budge E. A. W.* The Book of the Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga, A. D. 840. L., 1893. Vol. 1. P. CXXV sq.; *Labourt.* Christianisme dans l'empire perse. P. 302–315; *Peeters P.* [Рец. на кн.:] Labourt J. Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide // AnBoll. 1905. Vol. 24. P. 129–132; *Duval.* Littératures. P. 155, 179–181; *Анатолий (Грисюк), сщмч.* Исторический очерк сир. монашества до пол. VI в. К., 1911. С. 2–13; *Baumstark.* Geschichte. S. 122, 191, 235–236; *Vööbus A.* History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Syrian Orient. Louvain, 1958. Vol. 1. P. 217–220. (CSCO; 184. Subs.; 14); *Fiey J.-M.*

Aonès, Awun et Awgin (Eugène): Aux origines du monachisme mésopotamien // AnBoll. 1962. Vol. 80. P. 52–81; *idem.* Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq. Louvain, 1970. P. 100–111. (CSCO; 310. Subs.; 36); *idem.* Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants, des origines à nos jours. Louvain, 1977. P. 134–141, 194–204. (CSCO; 388. Subs.; 54); *Van Roey A.* Eugène (11) // DHGE. Vol. 15. Col. 1359–1360; *Sanders J.* Het Klooster van Mar Awgen // Phoenix. Leiden, 1978. Bd. 24. P. 39–46; *Morony M. G.* Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq // Iran: J. of the British Inst. of Persian Studies. L., 1982. Vol. 20. P. 1–9. Fig. 1–3; *Habbi J.* Awgen // Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali. R., 1998. Vol. 1. Col. 325–326; *Johnson D. A.* Monks of Mount Izla: Origins of Monasticism in Upper Mesopotamia in the 4th–6th Cent. S. l., 2004. P. 20–25; *Дьяконов А. П.* К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене // *Он же.* Иоанн Ефесский и его церк.-ист. труды. СПб., 2006. С. 581–639.

А. И. Колесников, С. А. Моисеева

ЕВГЕ́НИЙ, сщмч. Херсонесский (пам. 7 марта) — см. в ст. *Херсонесские священномученики.*

ЕВГЕ́НИЙ Васильевич Васильев (20.12.1892, Москва — 24.11.1937, Дальневосточный ИТЛ), сщмч. (пам. 11 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ.



Сщмч. Евгений Васильев. Фотография. Бутырская тюрьма. 1936 г.

Из семьи священника. Поступил в МДА, после ее закрытия большевиками учился частным образом, сдавая экзамены преподавателям академии. Дата рукоположения во иерея неизвестна. Служил настоятелем Успенской ц. в с. Косине Ухтомского р-на Московской обл., недалеко от к-рого находилось чтимое верующими Святое оз., где паломники купались и набирали воду.

Е. сумел отстоять Успенскую ц., к-рую местные власти постановили закрыть и использовать под склад зерна. 31 марта 1936 г. был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму. Его обвинили в «распространении ложных слухов об исцелениях» на Святом оз. На следствии Е. отказался признать свою вину, заявил, что знает о мн. случаях исцелений после купания в Святом оз. 2 июля особым совещанием при НКВД был приговорен к 3 годам ИТЛ, наказание отбывал в Сибирском ИТЛ, позднее переведен в Дальневосточный ИТЛ, где и скончался.

Место захоронения неизвестно. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 25 марта 2004 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–43315.
Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 174–177.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВГЕ́НИЙ Игнатьевич Выжва (18.09.1883, г. Владимир-Волынский — 20.09.1937, Бидаикское отделение Карагандинского ИТЛ), сщмч. (пам. 7 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), игум. Из крестьянской семьи. Окончил 2-классное городское уч-ще во Владимире-Волынском. С 1905 по 1907 г. служил в армии псаломщиком. В 1908 г. вступил в число братии *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры,* к 1917 г. был игуменом. С 1918 г. служил священником в Житомире, затем в мест. Кодня Трояновского р-на Киевской обл. (ныне Житомирского р-на и обл.).

11 нояб. 1935 г. арестован, 26 февр. 1936 г. приговорен Коллегией Киевского обл. суда к 5 годам «за связь с контрреволюционными организациями, находящимися за границей, и духовенством». Заключен в тюрьму в Киеве, переведен в Карагандинский ИТЛ. В лагере участвовал в тайных богослужениях вместе с Горьковским митр. сщмч. *Евгением (Зерновым).* 11 сент. 1937 г. арестован в лагере по обвинению в «антисоветской, контрреволюционной религиозной агитации», проходил по делу митр. Евгения (Зернова). 20 сент. 1937 г. постановлением Особой тройки УНКВД по Карагандинской обл. приговорен к расстрелу вместе с Евгением (Зерновым), игум. прмч. *Николаем (Ащепьевым),* иером. *Пахомием (Ионовым)* и сщмч. *Стефаном Крейдичем.* Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Управления СБ Украины в Житомирской обл. Д. 28759-П; Архив Центра Правовой Статистики и Информатики при Прокуратуре Карагандинской обл. Д. № 2094.

В. В. Королёва

ЕВГЕ́НИЙ Андреевич Елховский (26.02.1869, с. Пустоша Судогодского у. Владимирской губ., ныне Шатурского р-на Московской обл.— 29.10.1937, Ярославль), сщмч. (пам. 16 окт., в Соборе Ростово-Ярославских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), митрофорный прот. Из семьи псаломщика. В возрасте 5 лет лишился матери, воспитывался няней Матре-



Сщмч. Евгений Елховский. Икона. 2002 г. (Никольский мон-рь, Переславль-Залесский)

ной Прокофьевной. Окончил Владимирское ДУ (1885) и Владимирскую ДС (1891). В 1891–1895 гг. был учителем в народной школе при Уршельской хрустальной фабрике (территория совр. пос. Уршельский Гусь-Хрустального р-на Владимирской обл.).

19 нояб. 1895 г. рукоположен во диакона, 21 нояб.— во иерея к храмам в Рыбной слободе г. Переславля-Залесского — Введенскому и Сорокасвятскому (во имя Сорока мучеников Севастийских), находившимся по обеим берегам устья р. Трубеж. Был законоучителем в местных церковноприходских школах, а также членом уездного отделения Владимирского епархиального училищного совета. С окт. 1907 г. Е. по ходатайству игумении служил в *переславль-залесском во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-ре* и был законоучителем в монастырской церковноприходской школе. В 1920 г. был арестован, но вскоре отпущен. В 1923 г., после закрытия монастыря, служил в ставшем приходским Благовещенском храме бывш. Никольского монастыря, а с апр. 1924 г.— одновременно

в Спасо-Преображенском соборе Переславля-Залесского. После их закрытия служил в ц. во имя митр. Петра. В июле 1924 г. Патриархом св. *Тихоном* посвящен в сан протоиерея, позднее награжден митрой. Е. был знатоком и любителем церковного пения, во всех храмах, где служил, создавал прекрасные церковные хоры. Еще семинаристом в родном с. Пустоша он, обучив крестьян пению, составил церковный хор.

В сент. 1930 г. был арестован, находился в тюрьме г. Александрова, в декабре того же года освобожден. 18 окт. 1937 г. Переславским райотделом НКВД арестован по делу благочинного г. Переславля-Залесского прот. Л. И. Гиляревского. Был отправлен в тюрьму в Ярославль. Е. обвинили в принадлежности к «антисоветской церковно-монархической организации». Вины не признал. 27 окт. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Ярославской обл. приговорен к расстрелу. Места расстрела и погребения Е. точно неизвестны, скорее всего они находятся близ дер. Селифонтово Ярославского р-на. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

В 1927 г. Е. были закончены «Воспоминания», в к-рых описана церковная и общественная жизнь Владимира и Переславля-Залесского кон. XIX — 1-й четв. XX в.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р–3698. Оп. 2. Д. С–11718.

Соч.: Воспоминания // Страницы истории России в летописи одного рода: (Автобиогр. зап. 4-х поколений рус. священников), 1814–1937 / Сост.: Л. П. Соколова-Ковальчук. М., 2004. С. 129–366, 680–692.

Лит.: Не предать забвению: Кн. памяти репрессированных в 30–40-е гг. и нач. 50-х гг., связанных судьбами с Ярославской обл. / Сост.: В. П. Голиков, В. А. Виноградов. Ярославль, 1993. С. 137; Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 3 / Ред.: прот. Н. Лихоманов. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. С. 84–86; Страницы истории России в летописи одного рода. М., 2004. С. 367–642, 646–667, 670–679; *Сойкин И.* Молитв ради чудотворца Николая // ЖМП. 2006. № 4. С. 32.

Н. А. Зонтиков,
архим. Вениамин (Лихоманов)

ЕВГЕ́НИЙ (Зернов Семен Алексеевич; 18.01.1877, Москва — 20.09.1937, Бидаикское отд-ние Карагандинского ИТЛ), сщмч. (пам. 7 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), митр. Горьковский. Из семьи диакона. Окончил Заиконоспасское ДУ и Московскую ДС (1897). В 1898 г. поступил в МДА. Во время учебы 8 марта 1900 г. принял монашество с именем Евгений. 5 апр. того же года рукоположен во диакона, 25 марта 1902 г.— во иерея. Окончил МДА канд. богословия и был определен 12 авг. 1902 г. преподавателем сектоведения в Черниговскую ДС. Читал лекции по обличительному богословию, истории рус. раскола и местных сект. За доклад «О состоянии раскола и сектантства в Черниговской епархии» удостоен 12 нояб. 1902 г. благодарности епархиального начальства. Был активным членом совета братства во имя св. кн. Михаила Черниговского. Заведовал библиотекой-читальней, был организатором религиозно-нравственных чтений для народа в здании братства. 4 авг. 1904 г. назначен инспектором Черниговской ДС.



Сщмч. Евгений (Зернов), еп. Киренский. Фотография. 1913 г. (РГИА)

С 15 марта 1906 г. ректор Иркутской ДС. 25 марта Черниговским еп. *Антонием (Соколовым)* в Сретенском храме черниговского Троицкого мон-ря возведен в сан архимандрита. Е. сумел успокоить жизнь семинаристов, в крайнем раздражении выступавших против начальства ДС, и привести учебно-воспитательный процесс в порядок, действуя без применения репрессивных мер. Он являлся внимательным и тактичным руководителем и одним из лучших преподавателей семинарии, заслужил любовь и уважение как студентов и преподавателей семинарии, так и духовенства и всей паствы Иркутска. Имел замечательный дар проповедника, проводимые им по воскресным дням в семинарской церкви внебогослужебные собеседования посещали помимо учеников семинарии и иркутская интеллигенция, и простой народ. Являлся председателем епархиального училищного совета, редактором «Иркутских ЕВ», членом миссионерского комитета, братства во имя свт. Иннокентия, Российского географического об-ва. 18 марта 1909 г. участвовал в комиссии по освидетельствованию останков свт. *Софрония (Кристалевского)*. В 1910 г. сделал на Иркутском миссионерском съезде доклад «О постановке миссионерских предметов в духовных семинариях», все положения к-рого были единогласно приняты. Награжден орденом св. Анны 2-й степени (1908).

20 янв. 1913 г. хиротонисан во епископа Киренского и назначен викарием Иркутской епархии. Хиротонию в кафедральном соборе Иркутска возглавил Иркутский и Верхоленский архиеп. *Серафим (Мещеряков)*. С 11 июля 1914 г. епископ Приамурский и Благовещенский. Прибыл в Благовещенск 18 сент., уже после начала первой мировой войны. Первым его шагом стало «Обращение к пастырям и пасомым Благовещенской епархии», в к-ром архиерей предложил образовать в каждом приходе попечительские советы, к-рые будут заботиться о семьях лиц, находящихся на фронте; установить во всех церквах особые кружки для сбора пожертвований на Красный Крест; ежемесячно отчислять на нужды войны 2% от церковных доходов и сделать единовременное отчисление 2% от церковных капиталов.

Участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* В февр. 1918 г. был уже в Благовещенске, сообщал в письме Патриарху св. *Тихону* о том, что приход к власти в городе большевиков сопровождался захватом и разграблением красногвардейцами Благовещенской ДС и семинарской церкви, где были сорваны и разбиты иконы, арестами преподавателей семинарии. В связи с тем что здания духовного уч-ща и семинарии были заняты красноармейскими отрядами, Е. организовал учебу оставшихся в Благовещенске учеников в помещениях жен. епархиального уч-ща.

В 1919 г. Е. перешел в церковное подчинение организованному в Омске *Высшему временному церковному управлению Сибири*, признав за ним часть канонических прав в условиях прекращения связи с Московской Патриархией. В нояб. 1919 г. отдал распоряжение о сборе в церквах по-

жертвований в пользу жителей казачьих станиц, лишившихся имущества из-за нападений красных партизан. Также по распоряжению Е. в епархии были собраны сведения о священнослужителях, погибших в 1919 г. за веру от рук партизан, и в февр. 1920 г. составлен синодик с именами убиенных (10 иереев и чтец); перечисленных в нем мучеников указывалось поминать за богослужениями (на общих панихидах, на проскомидиях, на заупокойных ектениях и на литургии).

В период существования формально независимой Дальневосточной республики (ДВР, 1920–1922) Е. продолжал деятельное устроение церковной жизни в епархии. В марте 1921 г. в Благовещенске было учреждено Иннокентиевское об-во трезвости при Благовещенском соборе. Летом 1922 г. были приняты меры по возрождению церковной жизни в низовьях Амура, находившихся под контролем япон. войск, по организации там миссионерской и противосектантской работы, по достройке храма в Николаевске. Е. состоял в переписке с управляющим Забайкальской епархией Селенгинским еп. *Софронием (Старковым)* и обсуждал с ним организацию на территории ДВР особого церковного органа, возглавляемого Е., а также создание при каждой из дальневост. епархий по 1 «полусамостоятельному» вик-ству. Е. поддерживал среди клира и прихожан верность Патриарху Тихону, находившемуся тогда под следствием. 25 авг. 1922 г. по распоряжению Е. в храмах Благовещенска были совершены праздничные всенощные бдения, а 26 авг.— в день тезоименитства свт. Тихона — литургии и молебны о здравии и спасении Святейшего Патриарха.

С упразднением в кон. 1922 г. ДВР и окончательным установлением на Дальн. Востоке советской власти положение Церкви резко ухудшилось. При поддержке властей активизировалось обновленчество. В марте 1923 г. обновленческим *Высшим церковным управлением* был уволен на покой не признавший ВЦУ управляющий Владивостокской епархией Никольский еп. *Павел* (*Введенский*, выслан из Владивостока 7 мая), епархиальный совет перешел под контроль обновленцев. По просьбе владивостокского клира Е. взял на себя временное управление Владивостокской епархией (канонический епархиальный совет по благословению Е. был воссоздан 18 июля в г. Никольске (ныне Уссурийск)).

Особое недовольство властей вызывали продолжавшиеся в храмах моления за Патриарха св. Тихона и поминовение его имени за богослужениями. В ответ на требования начальника Амурского губотдела ГПУ о прекращении поминовения Патриарха как привлеченного к гражданскому суду и находящегося под стражей 11 мая 1923 г. пастырское совещание градо-благовещенских церквей выразило Е. пожелание моления о Патриархе Тихоне «во избежание каких-либо провокационных обвинений... временно прекратить». На совещании также было принято решение считать обновленческий «второй поместный собор» неканоничным и его постановления необязательными. 9 июля 1923 г. в связи с освобождением Патриарха из-под ареста и его вступлением вновь в управление Церковью Е. издал распоряжение об обязательном поминовении во время богослужения имени Патриарха Тихона.

В авг. 1923 г., после прибытия в Благовещенск обновленческого «епископа» Даниила Громовенко, в городской газете появилась заметка об увольнении Е. на покой решением обновленческого Высшего церковного управления. В ответ Е. составил письмо епархиальному совету, в к-ром заявил, что «распоряжения ВЦУ для меня никакого канонического значения не имеют, ибо я к «Живой Церкви» не принадлежу и ВЦУ, как самочинную организацию, пытающуюся захватить в свои руки церковную власть, не признаю... Святейший Патриарх Тихон с момента освобождения Советской Властью является единственным каноническим законным управителем Церкви Российской, власти которого я по долгу пастырскому подчиняюсь и призываю к этому подчинению вверенную моему духовному водительству Благовещенскую паству и пастырей».

13 авг. Е. был вызван на допрос в Амурский губотдел ГПУ, где сообщил, что возглашение за богослужением имени Предстоятеля Церкви происходит согласно церковным канонам и не представляет «какие-либо политические тенденции». В тот же день губотделом ГПУ было начато следствие по факту «использования религиозных предрассудков и малокультурности части населения в целях оказания хотя бы пассивного сопротивления распоряжениям власти путем публичного моления о бывшем патриархе». Одновременно Е. был привлечен к суду за якобы нарушение им трудовых прав служащих архиерейской дачи.

В ночь с 29 на 30 авг., сразу после всенощной службы в Благовещенском кафедральном соборе, Е. был арестован. Арест архиерея вызвал выступления прихожан. 30 авг. они собрались около здания ОГПУ, 2 сент.— у здания губ. суда, требуя встречи с губ. прокурором. Людей разогнали, поливая водой из пожарной машины, в городе были проведены новые аресты. Неск. арестованных иереев проходили впосл. по делу Е. Прихожане продолжали оказывать Е. поддержку. По улицам города ежедневно ездила повозка с надписью: «В тюрьму для епископа хлеб». Продуктов набиралось столько, что их хватало и для др. арестантов. На допросе Е. отказался признать себя виновным в предъявленных ему обвинениях, в т. ч. отрицал «участие в укреплении власти правительства Колчака» во время гражданской войны; взаимодействие с Высшим временным церковным управлением Сибири, по словам Е., не имело характера «контрреволюционной деятельности», а являлось «исполнением предписаний, касающихся жизни церковной». Следствие пришло к выводу о недостаточности и неубедительности собранных против Е. обвинительных материалов, однако освобождение архиерея было признано «совершенно недопустимым для охранения власти и революционного порядка». В окт. 1923 г. Е. был этапирован в читинскую тюрьму, его дело рассматривалось в Постоянном представительстве ГПУ на Дальн. Востоке, с дек.— в ОГПУ (Москва).

30 нояб. 1923 г., по нек-рым данным, возведен в сан архиепископа. 22 февр. 1924 г. приговорен Комиссией по адм. высылкам НКВД к 3 годам заключения за «проведение под видом церковных дел мероприятий контрреволюционного характера, контрреволюционную агитацию и распространение религиозной литературы контрреволюционного характера». Отбывал срок в Соловецком лагере. Запомнился соузникам как строгий постник, который, невзирая на тяжелые условия лагерной жизни, никогда не вкушал ни мяса,

ни рыбы в постные дни. Был избран старшим соловецким архиереем. Принял активное участие в составлении *«Памятной записки соловецких епископов» 1926 г.*

3 дек. 1926 г. приговором особого совещания при Коллегии ОГПУ местом дальнейшего пребывания Е. была определена Коми (Зырян) АО, где он отбывал ссылку с мая 1927 г. в Усть-Куломском у. Находясь в ссылке, по нек-рым данным, с неодобрением встретил *«Декларацию» 1927 г.* Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского,* впосл. Патриарх Московский и всея Руси) и даже написал ему по этому поводу письмо, не дошедшее, впрочем, до митр. Сергия (*Польский.* Ч. 2. С. 281). Одновременно Е. решительно осудил противников митр. Сергия, разорвавших с ним каноническое общение. В одном из посланий Е. писал: «...великий грех производит разделение и те, кто берет на себя право отделения от митрополита Сергия — законного заместителя митрополита Петра; приносят большой вред и собственному спасению, и Церкви православной. Нет никаких канонических оснований к неподчинению митрополиту Сергию, действия которого не касаются православного вероучения и не нарушают благодатности таинств» (Акты свт. Тихона. С. 534, 601).

С окт. 1929 г. проживал в г. Котельнич Нижегородского края. 13 авг. 1930 г. назначен на Белгородскую кафедру, однако это назначение было отменено из-за отказа в регистрации местных властей. С 22 февр. 1931 г. архиепископ Котельнический, викарий Вятской епархии, в отсутствие правящего архиерея являлся управляющим епархией. 2 апр. награжден правом ношения креста на клобуке. В окт. 1932 г. вызван к присутствию в составе зимней сессии Свящ. Синода 1932/33 г. В февр. 1933 г. утвержден архиепископом Вятским и Слободским. 16 мая 1934 г. возведен в сан митрополита и переведен на Горьковскую кафедру. Богослужения Е. отличались величием, покоем и благоговением. Он обладал притягательной силой духовной власти и пользовался огромным авторитетом среди прихожан. Е. производил на всех впечатление своим величественным видом, высоким ростом, выразительными глазами. На Пасху 1935 г., пришедшуюся на 1 мая, не стал ждать, пока пройдет демонстрация, а поехал после службы в Крестовоздвиженской ц. домой в архипастырском облачении. «Чего нам бояться? — сказал, по воспоминаниям, Е. в ответ на уговоры.— Надо Бога бояться».

3 мая Е. был арестован. Проходил по делу вместе с 5 иереями. Его обвинили в том, что он «использовал в контрреволюционных целях церковный амвон, произнеся в ряде церквей г. Горького и прилегающих районов проповеди антисоветского содержания». На допросах архиерей отверг эти обвинения, заявив, что все читаемые им проповеди были исключительно религиозно-нравственного содержания. 4 нояб. 1935 г. приговорен особым совещанием НКВД к 3 годам лагерей. Отбывал заключение в Казахстане, в Бидаикском отд-нии Карагандинского лагеря. Зимой занимался заготовкой льда, летом — прополкой сорняков. Потом был назначен учетчиком-статистиком в канцелярию отд-ния. 16 сент. 1937 г. арестован в лагере. Е. обвинили «в контрреволюционной религиозной агитации монархического направления», в проведении нелегальных молений, в распространении акафистов и служении панихид по расстрелянным. 20 сент. вместе с др. заключенными — священномучениками игуменами *Николаем (Ащепьевым), Евгением (Выжвой),* иером. *Пахомием (Ионовым)* и свящ. *Стефаном Крейдичем* — приговорен Особой тройкой при УНКВД по Карагандинской обл. к расстрелу. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 330; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1403; ГУ Центральный архив Нижегородской обл. Д. 6829; Архив УФСБ по Амурской обл. Д. П–65713; Архив Центра Правовой Статистики и Информатики при Прокуратуре Карагандинской обл. Д. № 2094.

Лит.: ЦВед. 1913. № 3. С. 11; № 20. С. 294–295; 1914. № 29. С. 340; 1918. № 19–20. С. 111; ПрибЦВед. 1913. № 7–8. С. 347; *Польский.* Ч. 2. С. 281; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 101–102; *Дамаскин.* Кн. 1. С. 221–223; *Резникова И. А.* Православие на Соловках: Мат-лы по истории Соловецкого лагеря. СПб., 1994. С. 141–142; Акты свт. Тихона. С. 318–319, 534–535, 580, 781; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 401–402; ЖМП, 1931–1935. С. 36, 67, 123; *Шиндялов Н. А.* Основатели Благовещенска: Очерки, док-ты, мат-лы. Благовещенск, 2006. С. 132–139.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВГЕ́НИЙ Александрович Ивашко (26.08.1899, с. Мхерин Борисовского у. Минской губ.— 11.11.1937, г. Зубцов Калининской обл.), сщмч. (пам. 29 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи священника. После окончания в 1920 г. Минской ДС работал учителем начальной школы. В авг. 1922 г. выдержал экзамен для получения сана священника. 1 апр. 1924 г. Минским митр. *Мелхиседеком (Паевским)* рукоположен во иерея к Никольской ц. с. Павловичи Бобруйского у. В февр. 1925 г. при разделении павловичского прихода перемещен к бывш. приписной церкви с. Волосовичи. С июня 1926 г. священник Свято-Духовской ц. в с. Лошница Борисовского окр., с апр. 1927 г.— Георгиевской ц. с. Юревичи Червенского р-на Минского окр.

В мае 1927 г. арестован. Приговорен Коллегией ОГПУ к 3 годам ссылки в г. Йошкар-Ола. По окончании в июне 1930 г. срока ссылки служил в храме с. Погромного Бузулукского р-на Средневолжского края (ныне Оренбургской обл.), а после его закрытия — с дек. 1930 г. в храме с. Медведка того же района. В авг.— окт. 1931 г. ввиду преследований со стороны местных властей проживал в г. Бугуруслане, после чего был назначен к храму с. Крестово-Городище Чердаклинского р-на Средневолжского края (ныне Ульяновской обл.). В февр. 1932 г. получил назначение в храм с. Воскресенского Ржевского р-на (ныне Тверской обл.), в июне 1932 г. перемещен к церкви Рождественского погоста того же района. В дек. 1932 г. назначен к Успенской ц. г. Мурома. За 9 месяцев служения в Муроме сумел завоевать любовь и признание прихожан, был отмечен архиерейскими наградами.

С авг. 1933 г. служил в с. Завидове Оленинского р-на (ныне Тверской обл.), а затем в с. Спас-Берёза того же района. Был назначен благочинным, возведен в сан протоиерея. Вел активную миссионерскую работу среди крестьян, старался привлекать к церковной жизни молодежь. Когда летом 1937 г. власти заявили, что закрывают церковь под предлогом ее аварийного состояния, Е. обратился за помощью к прихожанам, и в короткий срок была собрана необходимая для ремонта сумма. Храм удалось отстоять, однако активность священника привлекла внимание районного отдела НКВД, начавшего следствие.

22 окт. 1937 г. Е. был арестован и заключен в тюрьму г. Зубцова за то,

что «высказывал свое враждебное настроение к советской власти и недовольствие проводимыми мероприятиями на селе». На допросах он категорически отверг предъявленные ему обвинения «в контрреволюционной агитации». 9 нояб. приговорен Особой тройкой УНКВД по Калининской обл. к расстрелу. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Тверской обл. Д. 21712–С.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 3. С. 335–338; Книга памяти жертв полит. репрессий Калининской обл.: Мартиролог, 1937–1938. Тверь, 2000. Т. 1. С. 192; *Маракоў Л.* Рэпрэсаваныя праваслаўныя свяшчэнна- і царкоўнаслужыцелі Беларусі. 1917–1967: Энцыкл. давед.: У 2 т. Мінск, 2007. Т. 1. С. 347–348.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВГЕ́НИЙ Алексеевич Попов (10.01. 1879, с. Хлебное Воронежского у. и губ.– 23.09.1937, Ярославская обл.), сщмч. (пам. 10 сент., в Соборе Ростово-Ярославских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. Окончил Задонское ДУ (1899). В 20-х гг. в сане священника служил в храме с. Ольховатка Воронежской губ. В 1930 г. арестован и сослан на 3 года в Уральскую обл. В 1933 г. вернулся из ссылки и продолжил служить священником, совершал богослужения в домах верующих.

12 нояб. 1935 г. вновь арестован по обвинению «в антисоветской агитации», 14 мая 1936 г. приговорен сессией Специальной судебной коллегии Воронежского облсуда в г. Россошь к 5 годам ИТЛ. Виновным себя не признал. Сначала находился в тюрьме г. Мичуринска, 30 окт. 1936 г. доставлен этапом на Нерехтский участок Волжского ИТЛ. В лагере работал сторожем на электростанции.

В авг. 1937 г. на Е. было заведено новое дело на основании доноса о том, что он «систематически проводит среди заключенных антисоветскую агитацию... распространяет клеветнические слухи о режиме и порядках на строительстве, является отказчиком от работы и призывает заключенных к организованным отказам». Виновным себя не признал. 22 сент. 1937 г. приговорен Особой тройкой при УНКВД по Ярославской обл. к расстрелу. Похоронен в братской могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р–3698. Оп. 2. Д. С–12077; Архив УФСБ по Воронежской обл. Д. П–6231; Архив УФСБ по Ярославской обл. Д. С–12077.

Лит.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 3 / Ред.: прот. Н. Лихоманов. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. С. 86.

Архим. Вениамин (Лихоманов)

ЕВГЕ́НИЙ Яковлевич Харьков (Бетинский; 1.12.1891, с. Бетино Касимовского у. Рязанской губ.–23.12. 1937, Рязань), сщмч. (пам. 10 дек., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи диакона. Окончил Касимовское ДУ и Рязанскую ДС (1912). До 1914 г. служил заштатным псаломщиком в родном селе в ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. С началом первой мировой войны ушел на фронт. Во время гражданской войны служил в армии адмирала А. В. Колчака, получил чин штабс-капитана. После 1919 г. вернулся к служению в Казанской ц. с. Бетина. К 1929 г. был священником (дата рукоположения во иерея не установлена). Позднее возведен в сан протоиерея.

Подвергался кратковременным арестам: в 1929 г.– на 2 месяца; в 1932 г.– на 3 месяца. 21 сент. 1937 г. вновь арестован. Проходил по одному следственному делу с большой группой священнослужителей и прихожан Бельковского р-на, в числе которых были протоиереи священномученики *Анатолий Правдолюбов,* Александр *Туберовский* и *Константин Бажанов,* сщмч. свящ. *Николай Карасёв,* мученики *Евсевий Тряхов, Михаил Якунькин, Лаврентий Когтев, Григорий Берденёв, Александра Устюхина, Татиана Егорова, Анна Ивашкина, Евдокия Мартишкина.* Заключен в тюрьму г. Касимова, позднее переведен в Рязань. Е. обвинили «в активном участии в контрреволюционной повстанческо-террористической организации». Во время допросов не скрывал, что хорошо представляет настоящую причину своего ареста: «Само собой понятно, что я как белогвардеец в прошлом и служитель культа [священник] в настоящем представляю из себя законченную политическую фигуру». Признал, что во время встреч с др. священнослужителями вел беседы о судьбах Церкви, но категорически отрицал причастность к к.-л. контрреволюционной организации. 6 дек. 1937 г. постановлением Особой тройки при УНКВД по Рязанской обл. приговорен к расстрелу. Место захоронения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Историко-архивного отдела Рязанской епархии. Д. № 240/2544. Т. 2; Архив Управления ЗАГС администрации Рязанской обл. Касимовская опись; Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. № 2544; ГАРО. Клировые ведомости церквей Касимовского у.

Лит.: *Правдолюбов В., прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 2000. С. 45; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 126–128, 140–142, 161–162.

Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

ЕВГЕ́НИЙ Никанорович Яковлев (1856 – 7.12.1937, Горький (ныне Н. Новгород)), сщмч. (пам. 24 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. В 30-х гг. служил в г. Горьком. Был арестован в нояб. 1937 г. вместе с большой группой священнослужителей, в т. ч. сщмч. свящ. *Василием Завгородним,* а также мц. церковной старостой *Анисией Маслановой* по следственному делу Богородского архиеп. *Александра (Похвалинского),* вик. Горьковской епархии. Обвинялся в участии в «контрреволюционной церковной повстанческой организации». На следствии отказался подписать протоколы и признать свою вину. 2 дек. того же года приговорен Особой тройкой при УНКВД по Горьковской обл. к расстрелу. Погребен в безвестной общей могиле на Бугровском кладбище. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Нижегородской обл. Д. П-6820.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 1. С. 191.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВГЕ́НИЙ [греч. Εὐγένιος], мч. (пам. греч. 21, 23 июля). Время и место жизни неизвестны. Память Е. упоминается под 23 июля в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 835), в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 95; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 348) и в синаксарях семейства B (по классификации Делеэ) после памяти рим. мч. *Аполлония* (PG. 117. Col. 556). В связи с этим составитель Римского Мартиролога кард. Цезарь Бароний сделал ошибочный вывод о том, что эти святые пострадали в Риме вместе. Однако в греч. стишных синаксарях под 21 июля (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.) память Е. помещена отдельно; в посвященном ему двустишии говорится, что он был усечен мечом.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 5. P. 388–389; SynCP. Col. 833; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 89.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 220, 222; *Aigrain R.* Apollonius (6) // DHGE. Vol. 3. Col. 1011; *Moreschini A.* Apollonio e Eugenio // BiblSS. Vol. 2. Col. 278; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1106; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 141.

Э. П. А.

ЕВГЕ́НИЙ, мч. (пам. греч. 24 нояб.). Время и место жизни неизвестны. Память Е. упоминается в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) вместе с мучениками Филуменом и Христофором, однако остается неясным, пострадали ли эти святые одновременно. В стишных синаксарях говорится, что Е. был сброшен со стены язычниками, а Филумен и Христофор были усечены мечами (ГИМ. Син. греч. 390(354), 1295 г.).
Ист.: SynCP. Col. 255; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 527; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 179.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 364; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1105.

Э. П. А.

ЕВГЕ́НИЙ, мч. Дамасский (пам. греч. 25 сент.) — см. в ст. *Павел, Татта, Савиниан, Максим, Руф и Евгений,* мученики Дамасские.

ЕВГЕ́НИЙ, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики.*

ЕВГЕ́НИЙ, мч. Севастийский (пам. 13 дек.) — см. в ст. *Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий и Орест,* мученики Севастийские.

ЕВГЕ́НИЙ Федорович Дмитриев (Митинский; 18.07.1913, дер. Самылово Касимовского у. Рязанской губ.— 31.08.1937, Пермь (?)), мч. (пам. 18 авг., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из семьи священника. После окончания 7-летней школы служил псаломщиком в ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в с. Митине Касимовского района Московской (ныне Рязанской) обл.

В 1934 г. призван в Красную Армию. Лишенный гражданских прав, как и все из бывшего духовного сословия, Е. оказался не в регулярной воинской части, а во 2-й роте 9-го строительного батальона на заводе № 19 в Перми. Во время работы получил травму, что в материалах следственного дела было расценено как «злонамеренный и диверсионный» поступок.

8 апр. 1937 г. Е. был арестован по «делу трудармейцев», обвинен в «активном участии в контрреволюционной группе «Общество трудового духовенства»». Виновным себя не признал. Сознавая, что расстрел неизбежен, Е. сумел передать на волю записку для отца, в к-рой просил отпеть его.

25 авг. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Свердловской обл. приговорен к расстрелу. Место захоронения неизвестно. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г.
Арх.: Архив Историко-архивного отдела Рязанской епархии. Д. № 737; Архив семьи Правдолюбовых [Из восп. О. М. Правдолюбовой, ок. 1976 г. Ркп. С. 3–4]; ГА по делам полит. репрессий Пермской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 12396.
Лит.: За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 379; *Королев.* Исповедники. С. 258.

Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

ЕВГЕ́НИЙ (кон. IV в.), св. (пам. зап. 17 нояб.), диак. Флорентийской епископской кафедры. Е. упоминается в Житии св. Зиновия, еп. Флорентийского, к-рое было составлено во Флоренции на рубеже XI и XII вв. (в Житии, записанном ок. 1030 Лаврентием Амальфийским, Е. не упом.). Согласно Житию (2-я пол. XI в.), Е. род. во Флоренции, получил церковное образование в Медиолане (ныне Милан) под рук. свт. *Амвросия,* с которым познакомился во время посещения тем Флоренции. Свт. Амвросий рукоположил Е. во диакона и направил к свт. Зиновию. Вместе с Зиновием и субдиак. Крискентием святой вел подвижническую жизнь при ц. св. Лаврентия во Флоренции. Кончина Е. совпала с приездом во Флоренцию свт. Амвросия, по просьбе к-рого Зиновий послал умирающему освященную воду. Дар святителя принес Е. облегчение, и он мирно скончался на руках свт. Амвросия, свт. Зиновия и Крискентия. Е. был погребен в ц. Спасителя, ставшей во 2-й пол. VI в. кафедральным собором.

О Е. повествуется в более поздних Житиях свт. Зиновия (BHL, N 9016) XIII в. и в Житии, составленном в XV в. Дж. Тертеллино из Ареццо (BHL, N 9018). Имя святого упоминается в «Хронике» Антонина Пьероцци, архиеп. Флоренции (1389–1459). Во время понтификата Римского папы *Евгения IV* (1431–1447) во Флоренции были открыты мощи святых Зиновия, Е. и Крискентия. В 1584 г. по повелению архиеп. Флорентийского кард. Александра Медичи была проведена каноническая рекогниция мощей.

В некоторых средневек. списках епископов Флорентийских после имени свт. Зиновия стоит имя Евгений, однако епископ с таким именем неизвестен. Вероятно, имеется в виду Е., чье имя было внесено для поминовения в диптихи, на основании к-рых были составлены поздние списки епископов.
Ист.: BHL, N 2681–2683; ActaSS. Mai. T. 6. Col. 50–51, 53–54, 56, 66; MartRom. Comment. P. 529; *Brocchi G. M.* Vite de' santi e beati fiorentini. Firenze, 1742. Pt. 1. P. 52–56.
Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 580; *Caraffa F.* Eugenio di Firenze // BiblSS. Vol. 5. Col. 191.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ († после 371), диак. Анкирской Церкви. Автор послания (371) к свт. *Афанасию I Великому,* содержащего исповедание веры, а также обращение клира и мирян Антиохии, оставшихся верными своему еп. *Маркеллу Анкирскому.* Вероятно, Е. был главой общины маркеллиан, притом что еп. Маркелл, изгнанный с кафедры в 350 г., был еще жив († ок. 374), но находился в изгнании. Анкирскую кафедру после него занимали омиусианин Василий и Афанасий (первоначально от общины омиев, затем примкнул к неоникейской партии во главе со свт. *Василием Великим*). Часть Анкирской Церкви не признавала ни того, ни другого и оставалась верна еп. Маркеллу. Послание Е., по-видимому, представляет собой ответ на изобличение учения еп. Маркелла Василием Великим. В этой ситуации маркеллиане решили заручиться поддержкой Афанасия Великого, бывш. друга Маркелла. В том же 371 г. свт. Василий направил Афанасию Великому письмо, в к-ром настоятельно просил его публично осудить ересь Маркелла (*Basil. Magn.* Ep. 69. 2), но Афанасий не откликнулся на этот призыв и благосклонно отнесся к посланию Е., приняв анкирских маркеллиан в церковное общение (*Epiph.* Adv. haer. 72. 12).

По структуре послание Е. близко к другому, более позднему (уже по смерти Маркелла) письму маркеллиан, составленному неизвестным епископом в ссылке в Диокесарии (Киликия) (Ibidem), но по содержанию эти документы существенно различаются. В письме маркеллиане оправдываются и стремятся дока-

зать, что их незаслуженно считают еретиками, при этом признают наличие заблуждений в учении еп. Маркелла. В послании Е., напротив, обращается к Афанасию, имея рекомендательные письма (συστατικά) от епископов Греции и Македонии, и вкратце излагает исповедание своей общины, анафематствует Ария и «тех, кто с ним единомысленны», а также *Савеллия*. Е. подчеркивает неоспоримость Никейского Символа веры, полностью признаваемого сторонниками Маркелла. Далее Е. кратко разбирает учение Савеллия и показывает, что не имеет с ним ничего общего.

По мнению ряда исследователей, в исповедании Е. ничто не противоречило учению еп. Маркелла или взглядам Афанасия Великого или тексту Никейского Символа веры. В своей триадологии Е. умышленно игнорирует достижения каппадокийцев, в первую очередь Василия Великого, по отношению к которому маркеллиане находились в оппозиции из-за его обличений еп. Маркелла.

Ист.: *Eugenii diaconi* Legatio ad S. Athanasium // PG. 18. Col. 1301–1305; *Tetz M.* Markellianer und Athanasios von Alexandrien: Die Markellianische Expositio fidei ad Athanasium sed Diakons Eugenius von Ankyra // ZNW. 1973. Bd. 64. S. 75–121.

Лит.: CPG, N 3810; *Zahn Th.* Marcellus von Ancyra. Gotha, 1867; *Спасский А. А.* История догматич. движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². С. 559–560; *Prinzivalli E.* Eugenius of Ancyra // EEC. Vol. 1. P. 296; *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325–345. Oxf., 2006. P. 247–248, 250–251.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ, еп. Византия (ок. 240–265). Упоминается в хрониках Псевдо-Симеона Логофета и Георгия Кедрина как 2-й епископ Византия, который занимал кафедру в течение 25 лет. Восстановить хронологию епископов Византия до свт. *Митрофана*, который занял кафедру ок. 315 г., не представляется возможным, и время пребывания Е. на кафедре определяется гипотетически. Кроме того, у хронистов версия хронологии отличается от списков епископов Византия и К-поля у Псевдо-Дорофея Тирского и патриарха Никифора I К-польского.

Ист.: *Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 1. P. 451.

Лит.: *Cuperus G.* Ad Historiam chronologicam Patriarcharum Constantinopolitanorum Dissertatio Praevia // ActaSS. Aug. T. 1. P. 11; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 680; *Grumel V.* La Chronologie. P., 1958. P. 434.

ЕВГЕ́НИЙ (Баженов [Бажанов] Александр Филиппович; 1784, с. Заглухино Каширского у. Тульской губ.— 29.06.1862, Псков), архиеп. Псковский и Порховский. Род. в семье причетника. В 1795–1808 гг. учился в Коломенском ДУ, Тульской ДС, в 1811 г. окончил московскую Славяно-греко-латинскую академию. С 16 сент. 1811 г. назначен преподавать словесность в Тульской ДС. С 1 сент. 1818 г. преподавал риторику, а позже — гражданскую историю в Казанской ДС. 16 февр. 1819 г. в Казани Баженов был пострижен в монашество, 19 февр. рукоположен во диакона, 22 февр.— во иерея. С 6 апр. 1819 г. игумен *Седмиезерной пуст.*, с 20 июля того же года архимандрит, настоятель симбирского Покровского мон-ря. С 14 авг. 1819 г. ректор и профессор богословия Тобольской ДС, с 22 авг. того же года настоятель тобольского Знаменского мон-ря, с 15 сент. 1824 г. ректор и профессор богословия Костромской ДС, настоятель костромского Богоявленского мон-ря. Кроме того, с 1819 по 1828 г. Е. был поочередно в Казанской, Тобольской и Костромской епархиях присутствующим консистории, кафедральным цензором и благочинным мон-рей.



Евгений (Баженов), архиеп. Псковский и Порховский. Литография П. Ф. Бореля. Нач. 60-х гг. XIX в. (ГИМ)

В 1828 г. был вызван с С.-Петербург на чреду священнослужения и проповеди, назначен законоучителем С.-Петербургского 1-го кадетского корпуса. Когда в апр. 1829 г. была учреждена Новочеркасская епархия, Святейший Синод предложил имп. Александру I кандидатуру Е. в качестве главы новой кафедры, но вскоре последний получил др. назначение — в Тамбовскую и Шацкую епархию. 9 июня 1829 г. состоялось наречение, а 11 июня в Успенском соборе Московского Кремля — хиротония Е. во епископа Тамбовского и Шацкого, к-рую возглавил митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)*.

Современники называли Е. «крайне ретивым при исполнении своих обязанностей и надменным по отношению к духовенству». Во время поездок по епархии он сурово наказывал провинившихся клириков, в т. ч. «рогатками и колодками иногда в течение нескольких недель», многих лишал сана, нерадивых монахов подвергал опале. По воспоминаниям, «приговоренного к лишению сана монахи приводили в церковь и там в последний раз облачали. Облаченный священнослужитель входил в алтарь, прикладывался к престолу и делал перед ним три поклона. По выходе из алтаря молился на все четыре стороны. После этого прощания со святыней монахи вели его в облачении в консисторию, где член консистории читал ему синодскую конфирмацию, а консисторский сторож (пристав) ножницами стриг ему волосы на голове и на бороде... Эта церемония, совершавшаяся в присутствии народа, производила всегда на ее виновника самое тяжелое впечатление». Один из тамбовских иеромонахов, приговоренный к расстрижению, повесился в консисторском карцере в ожидании церемонии. При Е. в Тамбовской епархии были отданы в солдаты неск. сот дьяков, пономарей, учеников семинарии.

10 февр. 1832 г. Е. был утвержден епископом Минским и Литовским. В связи с восстановлением Полоцкой епархии границы Минской епархии изменились, в апр. 1833 г. архиерею был пожалован новый титул — «Минский и Гродненский». В новых границах епархия насчитывала 277 приходов, однако в Гродненской губ. правосл. храмов почти не было. Стараниями Е. вскоре были открыты церкви в Волковыске, Слониме, Лиде, Новогрудке, Кобрине, Пружанах. Особое внимание Е. уделял обращению униатов в Православие, в письме настоятелю *виленского в честь Сошествия Св. Духа* мон-ря архим. Платону (Рудинскому) Е. сообщал, что в течение 1833 г. он присоединил к Православию в Минской епархии до 14 тыс. чел. обоего пола и 14 приходов. Впосл. Е. писал о своей деятельности: «По Минской

губернии в 1834 г., по 1-ое сентября, я успел, с помощию Божией, обратить униатов к нашей Церкви до 15 000 душ обоего пола» (*Киприанович Г. А.* Жизнь Иосифа Семашки, митр. Литовскаго и Виленскаго и воссоединение западнорусских униатов с Православною Церковию в 1839 г. Вильно, 1897. С. 134–135).

С 1 сент. 1834 г. Е.– архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии и член Святейшего Синода. Особое внимание уделял духовной миссии. Организовал каталогизацию и копирование уникальных документов, отражающих историю Грузии, из Тифлисской синодальной конторы (ныне в составе Фонда Вост. рукописей РНБ). В 1838 г. Е. был избран членом-корреспондентом АН по разряду вост. лит-ры и древностей отд-ния исторических, филологических и политических наук.

По инициативе Е. в сент. 1836 г. было открыто 4-классное Владикавказское ДУ. В составленных Е. правилах для учителей уч-ща отмечалось, что «надобно прежде всего возбудить в питомцах охоту к учению. Для этого с отеческой лаской и христианским терпением нужно внушить им, как хорошо видеть что-нибудь там, где другие, даже старые, ничего не видят, и понимать то, что другие не понимают». Благочинному Осетинской духовной комиссии прот. Шио Двалишвили Е. советовал «постараться располагать старшин и владельцев к отдаче детей своих для вышеозначенной духовной цели в новооткрываемое во Владикавказе училище одними кроткими и благоразумными советами и убеждениями, не употребляя при сем случае никакого принуждения и насилия». Учебный процесс находился под непосредственным наблюдением Е. Так, в 1839 г. экзарх Грузии интересовался у смотрителя уч-ща, по какой причине учащийся 2-го класса Н. Санаев за «сентябрьскую треть» не аттестован по предметам «грамматика», «катехизис» и «история».

12 нояб. 1844 г. Е. был переведен на Астраханскую и Енотаевскую кафедру. 21 окт. 1845 г. освятил астраханский храм в честь Рождества Христова, 1 июля 1846 г.– детский Александринский приют, 22 авг. 1847 г.– Николаевский приют, в 1852 г.– жен. отд-ние Попечительского комитета о тюрьмах. Пожертвовал более 1 тыс. книг в б-ку Астраханской ДС. Во время эпидемии холеры (1847) Е. на кремлевской площади Астрахани служил молебны, обращался к пастве с призывом к покаянию, советовал подчиняться распоряжениям полиции по принятию мер против эпидемии, слушаться врачей, а не «превратных толкований невежественных людей».

В 1847–1848 гг. Е. безуспешно принимал экстренные меры по сохранению и обретению мощей св. прав. *Боголепа Черноярского,* погребенного под Иоанновским приделом Воскресенской ц. Но в нач. 1849 г. та часть берега, где находилась могила св. Боголепа, обрушилась в Волгу. В 1855 г. Е. способствовал почитанию Астраханских святителей *Феодосия (Харитонова)* (прославлен в 2002), *Иосифа* (прославлен в 1918) и др., а также сохранению их мощей.

В 1850 г. был вызван в С.-Петербург для присутствия в Синоде, в 1855 г. участвовал в погребении имп. Николая I. 15 апр. 1856 г. Е. возглавил Псковскую и Порховскую кафедру. В Пскове Е. освятил Преображенскую ц. (1859) в здании кадетского корпуса, возобновил иконостас в древней ц. во имя прп. Варлаама Хутынского на Званице (XV в.). В нояб. 1861 г. тяжело заболел, свои денежные сбережения завещал на восстановление псковского кафедрального Троицкого собора. Больного архиерея регулярно посещал архиеп. Рижский *Платон (Городецкий).* 9 июля 1862 г. в Троицком соборе вик. С.-Петербургской епархии еп. Ревельский *Леонтий (Лебединский)* отслужил панихиду, 10 июля состоялось погребение Е. в усыпальнице Псковских архиереев – крипте Троицкого собора.

Свящ. М. Благонравов писал, что Е. «отличался знанием языков древних и новых», его проповеди «по образу и силе речи сходны с проповедями» свт. Филарета (Дроздова), но «доступнее, чем речи» Московского святителя, т. к. «в провинции были далеко не такие слушатели, какие в столице» (Архиереи Астраханской епархии. С. 113, 114). Награжден орденами св. Анны 1-й и 2-й степени, св. Владимира 2-й степени большого креста (1837), св. Александра Невского (1851), алмазным крестом для ношения на клобуке (1855). В собрании Псковского музея-заповедника хранятся рукописные сборники его проповедей, а также Библия (1829–1830, 298 л., скоропись) и др. книги, принадлежавшие Е. (см.: Кат. славяно-рус. рукописей Псковского музея-заповедника: XIV – нач. XX в. Псков, 1991. Ч. 1. С. 137, 148).

Известна литография П. Ф. *Бореля,* напечатанная в мастерской А. И. Траншеля в нач. 60-х гг. XIX в. (ГИМ), с поясным изображением Е. вполоборота влево, в кресле, в рясе и черном клобуке с крестом, с большой окладистой бородой и с четками в левой руке, на груди – панагия, орден на ленте и 3 орденские звезды.

Соч.: Слово на Рождество Христово, говоренное в кафедральном соборе 25 дек. 1848 г. // ХЧ. 1849. Кн. 2. С. 422; Слово в Новый год // Там же. 1850. Кн. 1. С. 1–11; 1851. Кн. 1. С. 3–9; Слово при погребении преосвящ. Иакова, архиеп. Нижегородского и Арзамасского // Там же. 1850. Июль. Кн. 1. С. 11–16.

Ист.: *Филарет (Дроздов), свт.* Речь к Преосвящ. еп. Тамбовскому Евгению по рукоположении его // *Он же.* Избранные труды, письма, восп. М., 2003. С. 258–260.

Лит.: *Аполлос [Беляев], архим.* Слово перед отпеванием // Духовная беседа. 1862. Т. 16. № 32. С. 140–143; *Леонтий [Лебединский], еп.* Речь, сказанная по совершении отпевания // Там же. С. 143–144; [Некролог] // Странник. 1862. Т. 3. № 9. С. 357–365; Списки архиереев иерархии Всероссийской и архиерейских кафедр со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода (1721–1895). СПб., 1896. С. 28–29; *Рункевич С. Г.* История Минской архиепископии (1793–1832). СПб., 1893. С. 571, 572; *Благонравов М., свящ.* Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования, с 1602 до 1902 гг. Астрахань, 1902. С. 111–115; *Венгеров.* Источники словаря. 1910. Т. 2. С. 336; *Кученкова В. А.* Житие архиереев тамбовских. Тамбов, 1998. С. 19; *Коржич Н., свящ., Кривонос Ф., свящ., Шейкин Г. Н.* Правящие архиереи Минской епархии (1793–2003). Минск, 2003. С. 59–62; *Просветов Р. Ю.* Евгений (Баженов Александр Филиппович) // Тамбовская энцикл. Тамбов, 2004. С. 176.

Д. Б. Кочетов

ЕВГЕ́НИЙ (Бережков Иван Николаевич; 15.03.1864, Владимирская губ.– 1922 (?)), еп. Костромской и Галичский. По окончании Владимирской ДС (1884) определен учителем начального уч-ща. 30 авг. 1887 г. рукоположен во диакона. В 1893 г. поступил в МДА, которую окончил в 1897 г. кандидатом богословия. 1 нояб. того же года принял монашество с именем Евгений, 9 нояб. рукоположен во иерея и назначен инспектором Владимирской ДС. В 1899 г. возведен в сан архимандрита, назначен ректором Владимирской ДС. 27 нояб. 1905 г. хиротонисан во епископа Сумского и назначен викарием Харьковской епархии. Хиротонию, состоявшуюся в Успенском соборе Харькова, возглавлял Харьковский архиеп. *Арсений (Брянцев).* 22 мая 1909 г. Е. был назначен епископом Приамурским и Благовещенским. 29 июля



Евгений (Бережков), еп. Костромской и Галичский. Фотография. 10-е гг. XX в. (РГИА)

прибыл в Благовещенск. В 1910 г. получил от Синода разрешение на открытие вблизи Хабаровска Тунгусского муж. мон-ря в честь Феодоровской иконы Божией Матери. В том же году трудами Е. был открыт благовещенский жен. мон-рь в честь Албазинской иконы Божией Матери (учрежден в 1908 по ходатайству еп. *Владимира (Благоразумова)*). Всего за время управления Е. епархией было построено 20 храмов и получено разрешение на строительство еще 11 церквей, открыто ок. 50 церковноприходских школ. Был проведен ремонт зданий Благовещенской ДС, она была восстановлена в составе всех классов. В 1912 г. было открыто новое здание свечного завода. Ежегодно проводились епархиальные богословские чтения. Е. пользовался в епархии всеобщей любовью за сердечное человеческое внимание к пастве и клиру.

11 июля 1914 г. Е. был назначен епископом Костромским и Галичским. 16 сент. прибыл в Кострому. Архиерейское служение Е. на Костромской кафедре пришлось на первую мировую войну, и он принимал меры по созданию госпиталей для раненых, оказанию помощи беженцам и семьям фронтовиков. Летом 1916 г. поддержал инициативу городской думы в устройстве в Воскресенской ц. Костромы мемориала памяти погибших на войне костромичей. Публично отозвался на убийство Г. Е. *Распутина*, выступая 25 дек. 1916 г. по случаю Рождества в городской думе Костромы. Он сказал: «Поздравляю вас с радостью, случившеюся в последние дни. Одеяло из черных облак, омрачавших наш небосклон, спустилось». Поддержал Февральскую революцию, в проповеди 10 марта 1917 г. приветствовал падение «вековых оков самодержавия», с уничтожением к-рого, по его словам, исчезли все препятствия на «пути к свободе, солнце которой во всем блеске засияло на Святой Руси». Участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* В дек. 1917 г. тяжело заболел, но 30 янв. 1918 г. присутствовал на Соборе и участвовал в прениях по докладу о епархиальном управлении. 6 марта получил от Патриарха и Синода 4-месячный отпуск. 3 авг. 1918 г. на Соборе было зачитано сообщение Е. о нападении красноармейцев на костромской *Анастасиин жен. мон-рь*. Архиерей не смог прибыть в Москву, т. к. военно-революционный штаб запретил ему покидать Кострому. 8 авг. Собор постановил считать Е. в отпуске. 23 авг. он был определен на покой. По некоторым данным, находился в 1918 г. под арестом. Обстоятельства смерти неизвестны.

Лит.: ЦВ. 1905. № 46. С. 505; 1909. № 22. С. 221; 1914. № 29. С. 340; ПрибЦВед. 1905. № 50. С. 2208, 2210; 1914. № 29. С. 1308; Прощание духовенства и паствы Благовещенской епархии с преосв. Евгением, назначенным еп. Костромским и Галичским // Благовещенские ЕВ. № 16/17. С. 208–210; Новый костромской архипастырь, преосв. еп. Евгений // Костромские ЕВ. 1914. № 17. Отд. офиц. С. 395; О прибытии в Кострому еп. Евгения // Там же. № 20. Отд. офиц. С. 467–470; Первые шаги деятельности преосв. Евгения // Костромская жизнь: Газ. 1914. 13 нояб.; Памятник героям-костромичам // Поволжский вестник: Газ. 1916. 2 сент.; *Макуш.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 100; *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. М., 1996[2]. С. 523; Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви, 1917–1918 гг.: Обзор деяний. М., 2000–2002. 1-я сессия. С. 282; 2-я сессия. С. 188; 3-я сессия. С. 112, 130; Кострома: Ист. энцикл. Кострома, 2002. С. 37; *Шиндялов Н. А.* Основатели Благовещенска: Очерки, док-ты, мат-лы / Сост.: А. Г. Кравецкий, Г. Шульц. Благовещенск-на-Амуре, 2006. С. 131–132.

Н. А. Зонтиков

ЕВГЕ́НИЙ (Болховитинов Евфимий Алексеевич; 18.12.1767, Воронеж — 23.02.1837, Киев), митр. Киевский и Галицкий, историк, археограф, библиограф.

Биография. Род. в семье священника Ильинской ц. (после перестройки в 1767–1770 освящена в честь Входа Господня в Иерусалим). Предки Е. происходили из г. Болхова, во 2-й пол. XVII в. числились детьми боярскими Острогожского гарнизона, прадед Е. Стефан Федосеевич был уже священником, дед Андрей Стефанович служил в канцелярии Воронежского митр. *Пахомия (Шпаковского)*. В 1776 г. Евфимий потерял отца. Мать, оставшаяся с 3 детьми, отдала его певчим в архиерейский хор воронежского Благовещенского собора. В 1777 г. Е. Болховитинов был зачислен в Воронежскую ДС. Летом 1785 г. Воронежский еп. *Тихон (Малинин)* удовлетворил его прошение о переводе в Москву для продолжения обучения и снабдил юношу рекомендательным письмом к митр. Московскому *Платону (Левшину)*, ректору *Славяно-греко-латинской академии*. Болховитинов был зачислен слушателем академии, к-рую окончил в 1788 г. В свободное время он посещал лекции в Московском ун-те, где познакомился с членами лит. кружка Н. И. *Новикова*, подрабатывал корректором в типографии М. П. Пономарёва. В Москве произошло знакомство Болховитинова с архивистом и археографом Н. Н. *Бантыш-Каменским*, во многом определившее научные интересы буд. архиерея.



Евгений (Болховитинов), митр. Киевский и Галицкий. Портрет. Сер. XIX в. (ГММЗ «Михайловское»)

После возвращения в родной город Болховитинов в янв. 1789 г. был назначен преподавателем в Воронежскую ДС. В разное время вел курсы риторики, франц. языка, греч. и рим. древностей, философии, богословия, церковной истории, герменевтики и др. В 1790 г. был назначен префектом семинарии и зав. семинарской

б-кой, с целью пополнения к-рой неоднократно ездил в Москву, в 1797 г. стал начальником открытой при ДС бурсы. Сплотившиеся вокруг молодого ученого единомышленники из среды формирующейся местной интеллигенции составили болховитиновский кружок, выступивший в 1798 г. инициатором создания губ. типографии. В 1793 г. Болховитинов женился на дочери липецкого купца А. А. Расторгуевой. В 1795 г. было удовлетворено поданное им вместе с братом Алексеем в 1791 г. прошение о причислении Болховитиновых к дворянскому сословию. 25 марта 1796 г. Болховитинов был рукоположен во пресвитера и возведен в сан протоиерея Спасо-Преображенского собора г. Павловска Воронежской губ. с оставлением при семинарии в прежних должностях, одновременно определен присутствующим в Воронежской консистории.

В 1799 г. прот. Евфимий овдовел, к тому времени скончались и все трое его детей. Благодаря рекомендательному письму Бантыш-Каменского прот. Евфимий был приглашен С.-Петербургским митр. *Амвросием (Подобедовым)* в столицу, 3 марта 1800 г. определен префектом, преподавателем философии и высшего красноречия в СПбДА. 9 марта принял монашеский постриг с именем Евгений в *Александро-Невской лавре в честь Св. Троицы*, 11 марта возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *Зеленецкого во имя Св. Троицы мон-ря*, 15 марта определен присутствующим в С.-Петербургской консистории. 15 сент. 1801 г. участвовал в коронации имп. *Александра I* в Москве, был пожалован алмазным наперсным крестом. 27 янв. 1802 г. назначен архимандритом *с.-петербургской Троице-Сергиевой муж. пуст.*, 5 апр. стал учителем богословия в СПбДА, являлся членом с.-петербургского комитета Благодетельного об-ва.

17 янв. 1804 г. Е. был хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии. Е. стал одним из авторов реформы системы духовного образования, проведенной в России в 1808–1814 гг. После обсуждения проектов реформы с митр. Амвросием Е. получил задание составить «Предначертание о преобразовании духовных училищ». Согласно проекту Е., представленному Александру I в 1805 г., духовные академии, подобно ун-там, должны были стать центрами духовных учебных округов, наделенными функциями книгоиздания, цензуры и надзора за духовными школами более низких ступеней. Е. предлагал сократить курс изучения латыни, придать духовному образованию более научный и менее дидактический характер. За составление «Предначертания...» Е. был награжден орденом св. Анны 1-й степени. Живя в Варлаамиевом Хутынском в честь Преображения Господня мон-ре, Е. подружился с Г. Р. Державиным, к-рый посвятил ему неск. сочинений, в т. ч. стихотворение «Евгению. Жизнь званская», написанное в 1807 г., когда Е. гостил в имении поэта. Переписка Е. с Державиным продолжалась до смерти последнего в 1816 г.

24 янв. 1808 г. Е. был назначен на Вологодскую кафедру, 19 июля 1813 г.— на Калужскую, 7 февр. 1816 г.— на Псковскую кафедру с возведением в сан архиепископа. В Пскове Е. благословил совершать службу в кафедральном Троицком соборе в дни кончины местночтимых угодников св. кн. *Довмонта (Тимофея)* и блж. *Николая Саллоса*, учредил крестный ход вокруг собора с *Чирской иконой Божией Матери*, почти забытой к тому времени в Пскове. В 1818 г. вошел в Комиссию для составления законов Российской империи. 24 янв. 1822 г. Е. был определен на Киевскую кафедру, 16 марта возведен в сан митрополита, стал членом Синода. В нач. дек. 1824 г. уехал в С.-Петербург для присутствия в Синоде, 25 февр. 1825 г. назначен членом Комиссии духовных уч-щ и секретного комитета о раскольниках. 14 дек. 1825 г. вместе с С.-Петербургским митр. *Серафимом (Глаголевским)* на Сенатской пл. обратился к восставшим войскам с призывом сложить оружие. За усердие с опасностью для жизни Е. был награжден панагией, украшенной драгоценными камнями, и удостоен рескрипта имп. *Николая I*. Впосл. был назначен членом особого совета по делам декабристов. Е., как и мн. др. архиереи, был противником созданного в 1813 г. в России Библейского об-ва (см. *Библейские общества*). За некоторое время до 12 апр. 1826 г. он, так же как и митр. Серафим, обратил внимание имп. Николая I на тот вред, к-рый, по его мнению, наносило Библейское об-во. В том же году об-во было закрыто. В нач. 1827 г. Е. вернулся в Киев, где через 10 лет плодотворной научной и пастырской деятельности скончался. Согласно завещанию, архиерей был похоронен в Сретенском приделе киевского Софийского собора, в стене за правым клиросом. Б-ка Е. (ок. 8,5 тыс. томов, более 3 тыс. рукописей) была завещана Софийскому собору, консистории, КДА и Киевской ДС.



Евгений (Болховитинов), архиеп. Псковский, Лифляндский и Курляндский. Гравюра А. А. Осипова. 1816 г. (ГПИБ)

Научные труды и сочинения. Известно 107 работ Е. (102 на рус. и 5 на лат. языке), из них 85 опубликованы, 22 хранятся в рукописном виде. Первыми лит. произведениями молодого ученого были выполненные по поручению Новикова переводы работ Л. Кокле, П. Марешаля, Ф. Фенелона, а также примечания, сделанные к переводу «Краткого описания жизни древних философов».

В Воронеже под рук. Болховитинова была написана «История Воронежской семинарии». Он составил «Конспект учения, по которому в Воронежской семинарии лекции преподаваемы быть имеют». В сент. 1792 г. приступил к работе над книгой для юношества «Российская история», но не закончил ее из-за нехватки книг и источников и обратился к краеведению. Научную разработку истории родного края Болховитинов начал с написания и опубликования «Слова надгробного преосвященному Иннокентию, епископу Воронежскому... С приложением краткого летописца преосвященных Воронежских» (М., 1794) и «Полного описания жизни преос-

вященного Тихона» (СПб., 1796). Не имевший аналогов фундаментальный труд «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии» (Воронеж, 1800) оказал значительное влияние на становление отечественного краеведения («местнографии»). По словам С. О. Шмидта, Е. «рано определил для себя основные задачи и формы творческой деятельности историка — выявление, сохранение, введение в научный обиход источниковой базы науки отечественной, особенно церковной, истории (включая историю литературы и вообще письменности), разработка самой методики исторического исследования и создания трудов научно-справочного назначения» (*Шмидт*. 2001. С. 12).

В 1800 г. митр. Амвросий поручил Е. составить ответ на представленный имп. *Павлу I* ген. иезуитского ордена Г. *Грубером* проект соединения правосл. и католич. Церквей. Результатом работы стала записка Е. «О незаконности и неосновательности папской власти в Церкви Христовой». Проект Грубера был отвергнут русской стороной. Беседа с находившимся в С.-Петербурге Ахталинским еп. *Варлаамом* (*Эристави;* впосл. митрополит и экзарх Грузии) побудила Е. к написанию работы «Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии» (СПб., 1802). В 1803 г. Е. была поручена миссионерская работа среди *духоборцев* с. Чудова, о чем он писал в «Записке о разговоре с двумя духоборцами» (опубл.: ЧОИДР. 1874. Кн. 4. Отд. 5. С. 137–145) и в «Исследовании исповеди духоборческой секты», одобренных Синодом. В этот период под наблюдением Е. был сделан перевод труда А. Л. Шлёцера «Нестор», посвященного раннему рус. летописанию (1-й т. изд. в 1809). В опубликованном под редакцией А. Щекатова и Л. М. Максимовича «Географическом словаре Российского государства» (М., 1801–1809. 7 ч.) Е. бесспорно принадлежит 59 статей.

Пребывание Е. в Новгороде ознаменовалось изучением христианизации Новгородской земли, выявлением и спасением от уничтожения древнерус. рукописных памятников, в т. ч. XI в. Здесь ученый написал «Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода» (М., 1808), «Всеобщее хронологическое обозрение начала и распространения



Евгений (Болховитинов), митр. Киевский и Галицкий. Гравюра И. Степанова по рис. Е. Эстеррейха. 1823 г. (ЦАК МДА)

духовных российских училищ» и «Критические замечания на рецензию моравского дворянина Гаке де Гакенштейна». Раскопки, проведенные под рук. Е. в 1807 г. у Георгиевского собора *Юрьева новгородского муж. мон-ря*, привели к открытию древнего некрополя. В б-ке новгородского Софийского собора Е. нашел один из древнейших отечественных памятников письменности — пергаменную грамоту Юрьеву мон-рю вел. кн. Киевского *Мстислава (Феодора) Владимировича* и его сына св. кн. *Всеволода (Гавриила) Мстиславича* (ныне обычно датируется 1130). Е. сделал полный дипломатико-палеографический анализ документа, тем самым став одним из родоначальников отечественной палеографии и сфрагистики (Примечания на грамоту вел. кн. Мстислава Володимеровича и сына его Всеволода Мстиславича, удельного кн. новгородского, пожалованную новгородскому Юрьеву мон-рю // ВЕ. 1818. Ч. 100. № 15/16. С. 201–255; То же // Тр. и зап. ОИДР. 1826. Ч. 3. Кн. 1. С. 3–64). В 1813 г. с вопроса об издании этой работы в Москве началась продолжительная и плодотворная переписка Е. с коллекционером гр. Н. П. *Румянцевым*. Е. был причастен к археографической деятельности румянцевского кружка, являлся сторонником издания «сводных» (реконструированных) древнерус. текстов («Повести временных лет», «Хожения» игум. *Даниила* и проч.).

В Вологде Е. составил, в частности, «Описание Пекинского монастыря», «Исторические сведения о Вологодской епархии и о Пермских, Вологодских и Устюжских архиереях», «Исследование о личных собственных именах у славянороссов» (ВЕ. 1813. Ч. 70. № 13. С. 16–28), «О древностях вологодских и зырянских» (Там же. Ч. 71. № 17. С. 27–47) и др. Е. был инициатором написания и по сути соавтором изданной в Москве в 1807–1815 гг. Пензенским еп. *Амвросием (Орнатским)* «Истории Российской иерархии» (6 томов в 7 книгах, 7-й т. не опубл.). Материалы для этого труда Е. начал собирать в кон. XVIII в. в Воронеже, на рубеже XVIII и XIX вв. продолжил в С.-Петербурге, с 1804 г.— в Новгороде, где и привлек к этой работе префекта Новгородской семинарии свящ. Амвросия. С 1813 г. Е. разрабатывал эту тему в Калуге, где его помощником стал В. Г. Анастасевич, впосл. выдающийся библиограф. Большая археографическая работа была проделана в епархиальных и монастырских архивах (особенно следует выделить период пребывания Е. на Вологодской кафедре, когда он с целью поиска исторических документов посетил все мон-ри своей епархии). Многое было им позаимствовано из рукописных (в 1812 сгоревших в Москве) «Записок по истории Российской иерархии» Бантыш-Каменского. Над внесением поправок и дополнений в «Историю...» и подготовкой ее нового издания Е. продолжал трудиться до конца своих дней. Написанное Е. в этот же период «Всеобщее введение в историю монастырей Греко-Российской Церкви» посвящено апологии монашества, нередко подвергавшегося нападкам со стороны светского общества. В 1812 г. Е. представил в Российскую академию текстологическое исследование церковнослав. перевода Свящ. Писания, однако отмеченные автором разночтения в слав. списках стали причиной цензурного запрета на публикацию сочинения.

В Пскове Е., продолжая интенсивную исследовательскую деятельность, заложил основу местного краеведения трудами по истории Изборска (Летопись древнего славенорус. княжеского г. Изборска // Отеч. зап. 1825. Ч. 22. № 61. С. 189–250; отд. изд.: СПб., 1825), 6 мон-рей Псковской епархии (Описание Благовещенской Никандровой пуст. Дерпт, 1821; Описание Иоанно-Предтечева псковского мон-ря. Дерпт, 1821;

Описание мон-рей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снетогорского: С приб. списка преосвящ. архиереев Псковских. Дерпт, 1821; Описание Псково-Печерского первокл. мон-ря. Дерпт, 1821; Описание Святогорского Успенского мон-ря. Дерпт, 1821) и Пскова. Фундаментальная «История княжества Псковского» (в 4 частях) была завершена вчерне в 1818 г., но издана в 1831 г. в Киеве. В 1-й ч. содержится общая характеристика истории Псковского княжества и Пскова, во 2-й — сведения о псковских князьях, посадниках, тысяцких, генерал-губернаторах, губернаторах и губ. дворянских предводителях с прибавлением псковских грамот, в 3-й — история Псковской церковной иерархии, в 4-й издан сокращенный сводный текст Псковской летописи. При работе над «Историей княжества Псковского» автор привлекал широкий круг источников, в т. ч. не сохранившиеся до наст. времени документы «поповской избы» Пскова. В рукописях Е. имеется краткое жизнеописание св. кн. Всеволода (Гавриила). В результате проведенных в Пскове под рук. Е. раскопок были открыты древние деревянные мостовые.

Почти 40 лет Е., ведя обширную переписку, посвятил сбору материалов для фундаментального «Словаря исторического о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви». «Словарь...» печатался сначала по частям в ж. «Друг просвещения», к 1812 г. был полностью готов, в 1818 г. вышло его отдельное издание, в 1827 г.— 2-е, значительно исправленное и дополненное издание. 2-я ч. «Словаря...» была переиздана в 1845 г. М. П. Погодиным под названием «Словарь исторический о писателях, российских и чужестранцах, в России водворившихся и для россиян что-нибудь писавших, с присовокуплением многих известий, вообще для ученой, гражданской и церковной истории относящихся» (в 2 томах). В «Словарь...» вошли биографические сведения о 719 рус. ученых, писателях, композиторах, церковных деятелях, изложенные Е. на основании изучения рукописного материала, консультаций с архивистами, в частности с К. Ф. Калайдовичем, Бантыш-Каменским. Д. И. Абрамович писал о том, что «с появлением «Словаря» Евгения началось в наших университетах систематическое преподавание русской литературы».

Возглавив в 1823 г. Конференцию КДА, Е. превратил ее в координирующий научный центр в Киеве. Научная деятельность Е. и его сотрудников имела характер комплексных исторических исследований с использованием вспомогательных дисциплин. В 1831 г. при КДА было основано Церковно-археологическое об-во, занимавшееся сбором, изучением и сохранением памятников старины. В 1835 г. в Киеве распоряжением министра народного просвещения С. С. *Уварова* был создан Комитет для изыскания древностей, куда был введен и Е. При содействии Е. в 1822–1825 гг. возведено новое здание КДА, в 1828–1830 гг.— здание Киевской ДС.

Уже через неск. лет после назначения на Киевскую кафедру Е. опубликовал фундаментальные работы «Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии» (К., 1825) и «Описание Киево-Печерской лавры: С присовокуплением различных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер» (К., 1826). В 1824 и 1836 гг. Е. издавал в Киеве с собственными комментариями «Синопсис» архим. *Иннокентия (Гизеля)*. Предпринимая архивные разыскания в местных мон-рях, Е. обнаружил много важных документов



Евгений (Болховитинов), митр. Киевский и Галицкий. Литография А. Мошарского. Ок. 1835 г. (ГИМ)

и рукописей, начал составлять план древнего Киева и его окрестностей. В Киеве, как и в др. городах, где Е. был правящим архиереем, он организовал первые систематические археологические раскопки, офиц. начало которых относится к 17 окт. 1824 г., когда приступили к поискам фундамента *Десятинной церкви*, обнаруженного в том же году вместе с остатками фресок. Отчет о раскопках был опубликован в следующем году (План первобытной киевской Десятинной церкви с объяснением оного // Отеч. зап. 1825. Март. Ч. 24. Кн. 59. С. 380–403). 2 авг. 1828 г. Е. освятил закладку новой Десятинной ц. В 1832 г. киевский археолог-любитель К. А. Лохвицкий, хорошо зарекомендовавший себя при первых раскопках, по поручению Е. произвел археологическое исследование на холме, где, по преданию, водрузил крест ап. *Андрей* (ранее при Е. была начата реставрация ц. ап. Андрея Первозванного 1767 г.), а также раскопки городского вала на месте бывш. Золотых ворот XI в., остатки к-рых в 1750 г. были засыпаны землей. В 1833 г. были раскопаны остатки храма, к-рый Е. отождествил с церковью мон-ря св. Ирины XI в. Е. объехал мн. исторические места Киевской губ., составил план ее археологического обследования.



Евгений (Болховитинов), митр. Киевский и Галицкий. 2-я четв. XIX в. (ГИМ)

Е. состоял действительным членом имп. Российской академии (1806), почетным членом АН (1826), почетным членом всех российских ун-тов, СПбДА, КДА, многочисленных ученых об-в: с.-петербургского Об-ва любителей наук, словесности и художеств (1810), с.-петербургской «Беседы любителей русского слова» (1811), московского Об-ва любителей российской словесности (1812),

Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те (1813), Об-ва *любителей отечественной словесности* при Казанском ун-те (1814), с.-петербургского Вольного об-ва любителей российской словесности (1818), Королевского копенгагенского об-ва сев. антиквариев (1834) и др. Е. был награжден орденами: св. Владимира 2-й степени (1814), св. Александра Невского (1823), ап. Андрея Первозванного (1826). В память о Е. в Воронеже с сер. 80-х гг. XX в. проводятся Болховитиновские чтения.

Арх.: НАНУ ОР. Ф. 312; РГАДА. Ф. 1367. 10 ед. хр., 1813–1836 гг.; СПбФ ИРИ РАН. Ф. 238, в составе коллекции *Н. Л. Лихачёва*, 186 ед. хр., 1800–1836 гг.; РНБ ОР. Ф. 542. № 24 [6 писем А. Н. Оленину]; Ф. 603. № 303 [12 писем С. Д. Полторацкому, 1814–1815]; Ф. 731. № 2068 [письмо М. М. Сперанскому, 1826] и др.; РГБ. Ф. 255 (фонд Румянцевых); Каталог личных арх. фондов отеч. историков. М., 2007. Вып. 2: 1-я пол. XIX в. С. 201–203.

Соч.: Новая латинская азбука. М., 1788; Рассуждение о необходимости греч. яз. для богословия и об особенной пользе его для российского языка. [М., 1793]. Воронеж, 1800[2]; Ист. рассуждение вообще о древнем христ. богослужебном пении и особенно о пении Рос. Церкви... с присовокуплением др. краткого рассуждения о том, что алтарные украшения нашей церкви сходны с древними. Воронеж, 1799; Ист. исследование о Соборах Рос. Церкви. СПб., 1803 [под псевд. М. Сухонов]; Памятный церк. календарь. М., 1803; Церк. календарь, или Полный месяцеслов. М., 1803; Известие о первом рос. посольстве в Японию под начальством поручика А. Лаксмана // Друг просвещения. 1804. № 12. С. 249–270 (отд. изд.: М., 1805); Рассуждение о книге, именуемой «Православное исповедание веры соборной и апостольской Церкви восточной», сочиненной Киевским митр. Петром (Могилою). СПб., 1804 [под псевд. А. Болховский]; Рассуждение о начале, важности и знаменовании церк. облачений. СПб., 1804 [под псевд. К. Китович]; Рассуждение о соборном деянии, бывшем в Киеве в 1157 г. на еретика Мартина. СПб., 1804 [под псевд. И. Лавров]; Ист. рассуждение о чинах Греко-Российской Церкви. СПб., 1805 [под псевд. Д. Малиновский]; Слово на память иже во святых отца нашего Никиты, еп. и чудотворца Новгородского...: С присовокуплением списков новгородских епархиальных и викарных преосв. архиереев. СПб., 1805; О разных родах присяги у славяноросов // ВЕ. 1813. Ч. 70. № 13. С. 28–39; О славянорус. типографиях // Там же. № 14. С. 104–129; О старинной славянорус. арифметике // Там же. Ч. 71. № 17. С. 47–54; Ист. известие о Максиме Греке // Там же. Ч. 72. № 21/22. С. 21–35; [Две уставные и одна губная грамоты царя Ивана Васильевича, с примеч. и изъяснениями на все три] // Рус. достопамятности. 1815. Ч. 1. С. 125–165; Краткое начертание жизни и трудов сочинителя книги «Изъяснения на литургию» [И. И. Дмитриевского]. М., 1816; Исторические рассуждения: 1. О чинах Греко-Рос. Церкви; 2. О начале важности и знаменований церк. облачений; 3. О древнем богослужебном пении; 4. О сходстве алтарных украшений нашей церкви с древними. М., 1817; О рус. церк. музыке // Отеч. зап. 1821. № 19. Нояб. С. 145–157; О следах древнего греч. г. Херсона. СПб., 1822; Историческое обозрение рос. законоположения // Нов. памятник законов Рос. империи. СПб., 1825. Ч. 1. С. I–XXVIII (отд. отт.: СПб., 1826); О древностях, найденных в Киеве // Тр. и зап. ОИДР. 1826. Ч. 3. Кн. 1. С. 152–163; Сведение о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, еп. Новгородскому // Тр. и летописи ОИДР. 1828. Т. 4. № 1. С. 122; Киевский месяцеслов с присовокуплением разных статей, к рос. истории и Киевской иерархии относящихся. К., 1832; Ист. исследование об иерархах Российской Церкви. К., 1834[2]; Собр. поучительных слов, в разн. времена и в разн. епархиях проповеданных. К., 1834. 4 ч.; Письма... к проф. Г. Н. Городчанинову // ЖМПН. 1857. № 4. Отд. 7: Новости и смесь. С. 1–23 (отд. отт.: [СПб., 1857]); Биография Арсения (Мацеевича), архиеп. Ростовского и Ярославского. Лпц., 1863; Письма... Н. Н. Мурзакевичу (I), 1834–1837 // Киевские ЕВ. 1868. № 10. Отд. 2. С. 377–392; Выдержки из дружеских писем Евгения (впосл. митр. Киевского) к воронежскому приятелю его В. И. Македонцу // РА. 1870. № 4/5. Стб. 769–880; Творения св. отца нашего Кирилла, еп. Туровского, с предв. очерком истории Турова и Туровской иерархии до XIII в. / Изд.: И. И. Малышевский. К., 1880; Об осаде Пскова в 1581 г. Псков, 1881; Письма... к В. Г. Анастасевичу // РА. 1889. Кн. 2. С. 184–185; Надгробное слово префекта Е. Болховитинова (1790) / Публ.: свящ. С. Зверев // БВ. 1896. Т. 2. № 4. С. 24–29; Письма... к воронежскому купцу А. С. Страхову / Предисл. и примеч.: Е. И. Соколов // Рус. обозр. 1897. № 4. С. 737–774; Духовное завещание // РА. 1909. № 6. С. 204–206; Письма... к игум. (впосл. архим.) Серафиму (Покровскому) (1822–1837) / Сообщ.: Л. С. М[ацеевич] // ТКДА. 1910. № 7/8. С. 495–528; 1911. № 2. С. 234–258; 1912. № 3. С. 434–463; 1913. № 2. С. 278–310; № 5. С. 74–93; № 11. С. 410–426 (отд. изд.: К., 1913); Вибрані праці з історії Києва. К., 1995.

Ист.: *Кл. Пр. Н. О.* Число рукописей митр. Евгения из Софийской соборной б-ки // ТКДА. 1867. № 12. С. 651–659; *Пономарёв С. И.* Мат-лы для биографии митр. Евгения // Там же. № 8. С. 299–323 [Библиогр.]; *Грот Я. К.* Переписка Евгения с Державиным // СбОРЯС. 1868. Т. 5. Вып. 1. С. 65–87; Переписка Евгения с А. И. Ермолаевым // Там же. С. 22–30; Переписка митр. Киевского Евгения с гос. канцлером гр. Н. П. Румянцевым и некоторыми др. современниками (с 1813 по 1825 г. включительно). Воронеж, 1868–1872. 3 вып.; Высокопреосв. Евгений, митр. Киевский и Галицкий: Сб. мат-лов для биографии. СПб., 1871; Мнение митр. Евгения (Болховитинова) о рус. наречиях, изложенное в частном письме к покойному акад. П. И. Кеппену (1 окт. 1820 г.) / Сообщ.: П. К. Симони // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 2. С. 396–399.

Лит.: *Данский А. А.* Очерк жизни и ученых трудов Евгения, митр. Киевского и Галицкого // Воронежский лит. сб. Воронеж, 1861. С. 225–245; *Малышевский И. И.* Деятельность митр. Евгения в звании председателя конференции Киевской дух. академии // ТКДА. 1867. № 12. С. 567–650 (отд. отт.: К., 1868); *Бычков А. Ф.* О словарях русских писателей митр. Евгения // СбОРЯС. 1868. Т. 5. Вып. 1. С. 217–288 (отд. отт.: СПб., 1868); *[Орловский П.]* Деятельность митрополита Евгения по управлению Киевской епархией. К., 1868; Чтения 18 декабря 1867 г. в память митр. Киевского Евгения // СбОРЯС. 1868. Т. 5. Вып. 1; *Ивановский А. Д.* Археологические исслед. гос. канцлера Н. П. Румянцева и митр. Киевского Евгения. К., 1869; *он же.* Митр. Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов). СПб., 1872; *Николаевский П., свящ.* Ученые труды преосв. Евгения (Болховитинова), митр. Киевского, по предмету рус. церк. истории // ХЧ. 1872. № 7. С. 375–430; *Сперанский Д. И.* Ученая деятельность Евгения Болховитинова, митр. Киевского // РВ. 1885. № 4. С. 517–581; № 5. С. 161–200; № 6. С. 644–705; *Шмурло Е. Ф.* Евгений, митр. Киевский: Очерк развития его ученой деятельности в связи с биографией // ЖМНП. 1886. Апр. С. 277–344; 1887. Июнь. С. 307–372; *он же.* Митр. Евгений как ученый: Ранние годы жизни, 1767–1804. СПб., 1888; *он же.* Библиографический список лит. трудов Киевского митр. Евгения (Болховитинова). СПб., 1888. Вып. 1: 1. Моск. период. 2. Воронежский период. 3. Петербургский период // Библиограф. 1887. № 8/9. С. 89–95; № 12. С. 122–126; 1888. № 1. С. 20–29; № 2. С. 75–86; № 4. С. 175–184; № 5/6. С. 224–240; *Полетаев Н. И.* Труды митр. Киевского Евгения (Болховитинова) по истории Рус. Церкви. Каз., 1889; *Змеев Л. Ф.* К родословной митр. Евгения (Болховитинова) // СбОРЯС. 1893. Т. 55. С. VI–XII; Памяти митр. Евгения (Болховитинова): 1837–1912. Воронеж, 1912; *Титов Ф. И., прот.* Памяти высокопреосв. Евгения, бывш. митр. Киевского и Галицкого. К., 1912; *Карпов С. М.* Евгений (Болховитинов), как митр. Киевский. К., 1914; *Абрамович Д. И.* Памяти митр. Евгения (Болховитинова) // ИА. 1919. Кн. 1. С. 190–223 [Библиогр.]; *Шарадзе Г. С.* Евгений Болховитинов — первый рус. руствелолог: Очерк из истории руствелологии. Тбилиси, 1978 (на рус. и груз. яз.); *Козлов В. П.* Колумбы рос. древностей. М., 1985[2] (по указ.); Евфимий Алексеевич Болховитинов и его творческое наследие: Тез. докл. конф. Воронеж, 1992; *Зорин А. Л.* Евгений (Болховитинов) // Рус. писатели, 1800–1917: Биогр. слов. М., 1992. Т. 2. С. 207–209; Митр. Евгений: Жизнь и творчество: 8-е Болховитиновские чтения: Сб. ст. Воронеж, 1993; Е. А. Болховитинов: Иерарх Церкви, ученый, просветитель: 10-е Болховитиновские чт. Воронеж, 1996; *Руковицина Е. Е.* Бібліотека і архів митр. Євгенія (Є. О. Болховітінова): Дис. К., 1996; Рус. писатели-богословы: Биобиблиогр. указ. М., 1997. Вып. 1: Историки Церкви. С. 41–53 [Библиогр.]; Митр. Евгений (Е. А. Болховитинов, 1767–1837): Жизнь и творчество: Энцикл. слов. Воронеж, 1998; *Акиньшин А. Н.* Воронежский круг общения Е. А. Болховитинова // Из истории Воронежского края: Сб. ст. Воронеж, 2000. Вып. 8. С. 44–56; *Шмидт С. О.* Е. А. Болховитинов и становление науки рос. истории // Там же. 2001. Вып. 9. С. 4–15; *Казакова Л. А.* Евфимий Алексеевич Болховитинов // Псковский край в лит-ре. Псков, 2003. С. 117–120; Болховитинов — выдающийся ученый XVIII–XIX вв.: Исслед. и мат-лы. Воронеж, 2004.

Э. П. Р.

Иконография Е. включает немало живописных и графических портретов, относящихся в основном ко времени его пребывания на Киевской кафедре. Наиболее ранним, запечатлевшим Е. в сравнительно молодом возрасте, в период его служения в Вологодской епархии, является поясной портрет на холсте 1-й пол. XIX в. (ВГИАХМЗ), происходящий из Димитриева Прилуцкого мон-ря.

Изображение принадлежит к изводу, представляющему иерарха вполоборота влево, с русыми волосами и небольшой вьющейся бородой, в довольно редком облачении — в архиерейской мантии, омофоре и митре, с панагией, крестом и орденом св. Анны на груди, в правой руке — жезл с навершием в виде посоха, на сулоке вышит вензель Е (еп. Евгений). В иконографии Е. этот тип облачения практически не встречается, уступив место «кабинетному» варианту. Из-за отсутствия подписи памятник считался портретом неизвестного архиерея, однако черты лица изображенного полностью совпадают с обликом Е. на гравюре 1816 г. работы А. А. *Осипова*, сделанной по заказу П. П. *Бекетова* в технике пунктира (помещена в изд.: *[Бекетов П. П.]* Портреты именитых мужей Рос. Церкви, с прил. их кр. жизнеописания. М., 1843; экземпляры — ГПИБ, ЦАК МДА). На эстампе иерарх представлен в др. одеянии — в рясе и черном клобуке, с панагией, орденами св. Владимира и св. Анны на лентах и с орденскими звездами, правой рукой придерживает книгу. Внизу подпись: «Евгеній Архіепископъ Псковскій, Лифляндскій и Курляндскій, и орденовъ Св: Владиміра 2-й степени и Св. Анны 1-го класса Кавалеръ». Возможно, и живописный портрет, и гравюра созданы на основе несохранившегося раннего образца с изображением Е. в ранние годы архиерейского служения.

К неизвестному оригиналу восходят и многочисленные поясные изображения иерарха «киевского» извода 20-х гг. XIX — нач. XX в. из собраний НКПИКЗ (11 полотен), ГИМ и др. Е. представлен старцем с седой бородой средней величины, в рабочем кабинете возле стола, вполоборота вправо, в синей рясе и белом клобуке с крестом, с панагией, наперсным крестом и многочисленными наградами — орденами ап. Андрея Первозванного, св. Александра Невского, св. Владимира, св. Анны и орденскими звездами, в левой руке четки. В соответствии с академической портретной традицией он изображен на фоне колонны с зеленой драпировкой, в левом верхнем углу — пейзаж с видом Киево-Печерской лавры со стороны Днепра, справа — полка с книгами, на к-рой стоит митра. Надпись на обороте портрета, происходящего из Голосеевской пуст. (НКПИКЗ), указывает не только дату, но и час смерти Е. («...въ 9ть часовъ»), что дает основание считать произведение прижизненным, а текст — добавленным вскоре после кончины митрополита.

Портрет использовался в качестве образца художниками, выполнявшими и точные копии, и упрощенные реплики с изображением только фигуры Е. (см., напр.: «І монастир той подібний небу». К., 2005. С. 146). Среди списков имеется миниатюра на роговой пластине (12,8×8,2 см), исполненная архиеп. *Анатолием (Мартыновским)* (НКПИКЗ). Подобный портрет был написан для Российской императорской академии, действительным членом к-рой являлся Е., в год его кончины худож. А. А. Калашниковым с оригинала, находившегося в архиерейском доме при соборе Св. Софии в Киеве (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 255, 258, 293; Рус. портреты XVIII и XIX вв.: Изд. вел. кн. Николая Михайловича Романова / Отв. ред.: С. А. Никитин. М., 2000[р]. Т. 4. С. 61, 296–299. № 71). На копии, хранящейся в наст. время в собрании музея ИРЛИ (ПД), митрополит запечатлен за работой, с пером в руке. Литография ок. 1835 г. А. Мошарского по рис. Калашникова (ГИМ), выпущенная в составе портретов членов имп. Российской академии (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 110–111), представляет упрощенный вариант, без деталей обстановки.



Евгений (Болховитинов), митр. Киевский и Галицкий. Литография А. Пецольда. 20–30-е гг. XIX в. (ЦАК МДА)

Существуют посмертные живописные портреты Е. др. иконографии, напр. его поколенное фронтальное изображение в архиерейской мантии и клобуке, с благословляющей десницей и архиерейским жезлом с сулоком в левой руке (НКПИКЗ). По сторонам в картушах помещены тексты, слева — титул Е., справа: «Исходатайствовал для Лаврской типографии важные права, чем упрочил и расширил дело книгопечатания 1824 г.». Судя по надписи, портрет предназначался для Киево-Печерской лавры. Большой портрет Е. (252×155 см; НКПИКЗ) в рост, в полном богослужебном облачении, с проступающим на фоне силуэтом Успенского собора лавры является не совсем удачной попыткой лаврского живописца XIX в. продолжить старую традицию укр. парадного архиерейского портрета. Живописное изображение Е. имелось в комплексе портретов, написанных ок. 1869 г. для конгрегационного зала КДА (Для посетителей портретной залы КДА. К., 1874).

При жизни Е. в 1823 г. И. Степановым по рис. Е. Эстеррейха был награвирован резцом погрудный портрет Е. в рясе и белом клобуке, с панагией и 2 орденскими звездами (оттиск из собр. Н. Дурново — ЦАК МДА). На одной из литографий работы А. Пецольда (ЦАК МДА) аналогичного извода, с иной формой бороды, указана только дата рождения митрополита — возможно, эстамп выполнен до его кончины. Графический портрет Е. (карандаш, соус) входил в число 302 портретов-копий выдающихся рус. деятелей, к-рые помещались в особом зале Румянцевского музея в Москве (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 231). Литография 2-й пол. XIX в. (ЦАК МДА) повторяет в целом «киевский» извод, иерарх изображен с пером в руке.

Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 737–738; Т. 4. Стб. 111, 295, 503–504; Духовные светочи России. С. 108–111. Кат. 92, 93.

Я. Э. Зеленина, Е. В. Лопухина

ЕВГЕ́НИЙ (Булгарис [Вулгарис] Елевферий; 11(22).08.1716, о-в Корфу (Керкира) — 27.05.1806, С.-Петербург), архиеп. Славянский и Херсонский, греч. духовный писатель. Его отец, вероятно, был выходцем с о-ва Занте (Закинф) и получил на Корфу должность начальника местных булочников; по др. версии, он был выпускником Падуанского ун-та и служил юристом в венецианском уголовном суде. Булгарис получил имя Елевферий (свободный) в честь успешного снятия османской осады с Корфу, находившегося в руках венецианцев. Окончил гимназию (фронтистерий) на одном из Ионических о-вов, затем продолжил образование в Арте и Янине. Среди его учителей был А. *Катифорос*. В 1737–1739 гг. принял постриг и рукоположен во диакона, служил в церкви на Занте. Ок. 1740 г. покинул остров и поступил в Падуанский ун-т на философский фак-т, изучал итал., лат., древнегреч. и франц. языки, богословие, математику. Одновременно с учебой Е. был учителем в местной греч. школе и служил в ц. во имя вмч. Георгия Победоносца. В 1742 г. по приглашению греч. купцов братьев Маруциса, Симона и Ламброса, стал учителем и директором новой школы в Янине. В 1742–1749, 1751–1753 гг. преподавал в школе Маруциса в Янине, в 1750–1751 гг.— в Козани, в 1753–1759 гг.— в академии Афониада при мон-ре *Ватопед* на Афоне. За это время Е. приобрел известность как самый выдающийся греч. ученый своего времени, к нему

стекались сотни учеников. Затем жил в К-поле, где преподавал в Патриаршей академии. В 1763 г. Е. был вынужден покинуть К-поль из-за своей откровенно антиосманской позиции. Одна из проповедей Е. на политическую тему послужила поводом к тому, чтобы к-польская иерархия выступила за его увольнение. Кроме того, в это время его покровитель К-польский патриарх *Серафим II* был уже смещен. Е. отправился в Бухарест, затем в Саксонию (жил в Лейпциге и Галле).

Одновременно с преподаванием Е. переводил зап. философские и математические трактаты, поздневизант. антилат. трактаты. В творчестве пытался найти компромисс между православной духовностью и философией Просвещения. На Е. оказали влияние платонизм и особенно нем. Просвещение. Свое отношение к католичеству выразил в «Памфлете против латинян» и в письме к парижскому янсенисту П. Леклерку «По поводу святых Восточно-православной Церкви после схизмы» (написано, вероятно, во время пребывания Е. на Афоне). Е. противопоставлял традицию «Ареопагитик», каппадокийцев, святителей Иоанна Златоуста и Григория Паламы зап. традиции Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота. В письме к Леклерку, энциклопедическом по характеру, Е. излагал основные этапы разногласий между Вост. и Зап. Церквами вплоть до XVIII в.; значительное место в тексте занимают выдержки из работ Иерусалимского патриарха Досифея II. В 1767 г. К-польский патриарх *Самуил* пожаловал ему чин референдария К-польского престола. В Европе Е. надеялся издать свои труды, к-рые циркулировали в рукописях по Востоку, а также завязать контакты с учеными. За 7 лет, проведенных в Саксонии, опубликовал многие из своих авторских и переводных работ, в т. ч. «Логику» (1766), где излагал историю философии, «Православное исповедание» (1767), переводы сочинений блж. Феодорита Кирского и Иосифа Вриенния. Написал ряд новых сочинений. Вел оживленную полемику с *Вольтером*, с которым его объединял интерес к правосл. населению Польши. Познакомился с математиком Я. А. Сегнером, перевел его кн. «Элементы математики». Был знаком с прусским кор. Фридрихом II. В 1770 г. по заказу рус. двора перевел с франц. языка на греческий «Наказ» российской имп. *Екатерины II*. В Саксонии Е. поддерживал господарь Валахии и Молдавии Григорий III Гика, к-рый, вероятно, содействовал его приглашению в Россию. Их объединяли ностальгия по Византии и надежда на освобождение греков от ига Османской империи с помощью России.

Первое приглашение Е. в Россию было передано от имени Екатерины II через С. К. Нарышкина



Евгений (Булгарис), архиеп. Славянский и Херсонский. Фрагмент гравюры Дж. Уокера по оригиналу Г. Скливаса. 1792 г. (ЦАК МДА)

22 июня 1770 г. Е. предлагалось преподавать в Сухопутном шляхетском кадетском корпусе. Однако он отказался, ссылаясь на слабое здоровье и недостаточное знание рус. языка. 5 окт. того же года последовало новое приглашение, переданное через Г. В. Козицкого. 7 дек. Е. получил письмо от гр. В. Г. Орлова, в к-ром говорилось о намерении императрицы назначить ему ежегодное жалованье в 1 тыс. р. и предлагалось пользоваться фондами Патриаршей б-ки. 27 дек. 1770 г. Е. написал из Лейпцига письмо с положительным ответом. Прибыл в С.-Петербург 26 июля 1771 г., на следующий день был представлен Екатерине II. Приезд Е. в Россию был обусловлен интересом рус. образованного общества к греч. Востоку. В то же время это событие было критически встречено мн. соотечественниками Е. Сам он выступал за объединение интересов рус. и греч. народов и рассматривал свою деятельность как направленную в пользу филэллинизма. Был убежден в том, что Россия рано или поздно примет непосредственное участие в делах правосл. Востока.

При рус. дворе Е. получал ежегодное жалованье 1,5 тыс. р. и 1 тыс. р. на дорожные расходы, его обслуживали по меньшей мере двое слуг. По свидетельству И. И. Мартынова, у Е. был строгий распорядок дня: он спал не более 3 ч., а остальное время посвящал молитве, работе, приему посетителей, чтению. Переводил с франц. и итал. языков трактаты по вост. вопросу, состоянию Османской империи и судьбе христиан в ней. Самым заметным авторским произведением Е. в этот период был очерк «Рассуждение на действительно критическое состояние Оттоманской Порты», опубликованный в 1772 г. на греч. и франц. языках, а в 1780 г.— на русском. Он отмечал, что Османская империя готова рухнуть и нельзя упускать возможность создать на территории европ. Турции греч. гос-во. 3 авг. 1774 г. написал на аттическом диалекте греч. языка героическую оду (победную песнь) в честь Екатерины II и победы России в войне с Османской империей. В 1775 г. ода была переиздана в Москве с параллельным греч. и рус. текстом. Е. привлекался для проверки знаний приезжавших из-за границы рус. студентов (в т. ч. Д. Е. Семёнова-Руднева (впосл. еп. Нижегородский *Дамаскин*), с к-рым он познакомился ранее в Европе). В 1774 г. принял участие в разработке проекта Греческой гимназии (Гимназии чужестранных единоверцев) в С.-Петербурге для детей греч. эмигрантов, сражавшихся во время русско-тур. войны на стороне России. Воспитанники гимназии готовились к рус. службе. Первоначально планировалось поставить Е. во главе гимназии, однако эта идея не была реализована.

На присоединенных в результате войны территориях по обе стороны Днепра, где возникли поселения греков-эмигрантов, в 1775 г. была создана новая епархия — Славянская и Херсонская. Архиереем Екатерина II назначила Е., к-рый на тот момент носил сан архидиакона. В течение неск. недель он был последовательно рукоположен во иерея, во епископа и возведен в сан архиепископа. Архиерейскую хиротонию 1 окт. 1775 г. возглавил Московский митр. *Платон (Левшин)*. 5 окт. того же года Е. отправился из Москвы в Полтаву, к месту своей резиденции, куда

прибыл 23 окт. 1776 г. Штат архиерея состоял из 29 слуг, а также священника, диакона, 2 келейников и библиотекаря. Из-за недостаточного знания рус. языка Е. нуждался в помощнике, им стал архим. *Феоктист (Мочульский;* впосл. архиепископ Курский), назначенный настоятелем *полтавского в честь Воздвижения Креста Господня мон-ря* и управляющим Славянской духовной консисторией. Ориентируясь на потребности греч. паствы, Е. перевел с латыни на греч. язык хрестоматию «Школьные разговоры» И. Ланге, а также *«Духовный регламент»*, составленный Псковским архиеп. *Феофаном (Прокоповичем)*. Изучение «Духовного регламента» помогло Е. ознакомиться со своими новыми адм. функциями. Во многом он был солидарен с позицией архиеп. Феофана, перевел и нек-рые др. его труды (напр., «К спору об исхождении Святого Духа»).

В февр. 1777 г. Е. отправил в Святейший Синод пространный отчет, в к-ром отмечал отсутствие в епархии семинарии и просил выделить средства на ее организацию. Не получив поддержки, решил действовать самостоятельно и основал небольшую школу в полтавском Крестовоздвиженском мон-ре, в к-рой обучались чтению и письму 10 мальчиков. Обратился к бывш. укр. гетману К. Г. Разумовскому с просьбой предоставить для семинарии один из его домов в Полтаве. В результате здание было получено (открыто в нояб. 1778). Одновременно Е. обратился с просьбой о помощи к местным помещикам, «любителям просвещения». В мае 1777 г. назначил главой школы иером. *Никифора (Феотоки)*. При его помощи Е. удалось составить программу обучения, к-рая впосл. была признана образцовой. В школу принимались мальчики младше 14 лет как из духовной среды, так и из мирян. Вначале она не имела офиц. статуса семинарии, до 1779 г. Синод не утверждал также ежегодную субсидию в 2 тыс. р., необходимую для содержания. В 1780 г. были введены классы семинарского уровня по греч., франц., нем. языкам, арифметике и рисованию. При Е. в епархии начали строиться мн. храмы, однако лишь небольшое количество было возведено до его ухода.

В вопросе об отношении к старообрядчеству Е. как выходец из др. Поместной Церкви в известной мере



Евгений (Булгарис), архиеп. Славянский и Херсонский. Раскрашенная литография Л. Луара. Сер. XIX в. (ЦАК МДА)

занимал нейтральную позицию. Сразу после его прибытия в Полтаву к нему обратились старообрядцы-поповцы из дер. Знаменки с просьбой разрешить им строительство новой церкви. Е. разрешил, но при условии, что они исповедуют свое согласие с Православием. Отношение Е., воспитанного в борьбе с иезуитами в Османской империи, к униатам было более бескомпромиссным. Еще одну проблему в епархии создавало увеличившееся число странников — духовных лиц с Востока, к-рые без офиц. разрешения собирали милостыню в южнорус. землях. В 1779 г. Е. отказался от управления епархией в пользу еп. Никифора (Феотоки). Ок. 2 лет после этого он оставался в Полтаве, пытаясь успокоить греч. переселенцев, возмущенных тем, что они не получают необходимого продовольствия, крова и обещанных привилегий. 800 из них прибыли в Херсон к Г. А. *Потёмкину*, Е. также приехал туда. Несмотря на миротворческие усилия Е. и еп. Никифора, часть греков отправилась в Крым, чтобы оттуда вернуться в османские земли.

В Херсоне Е. был тесно связан с Потёмкиным, делился с ним своими представлениями о новой греч. цивилизации, к-рая займет место Османской империи. Новороссия представлялась Е. плацдармом для создания некоего нового гос-ва. Потёмкин обратился к Е. с просьбой написать историю сев. побережья Чёрного м., однако эта работа так и не была создана. В мае 1781 г. Е. окончил «Историческое разыскание о времени крещения российской великой княгини Ольги», к-рое было опубликовано параллельно на рус. и лат. языках в 1792 г. Используя визант. источники («О церемониях византийского двора» имп. Константина VII Багрянородного, хроники Георгия Кедрина, Иоанна Зонары и др.), Е. полемизировал с Вольтером и нем. историком И. Х. Лейхом, к-рые относили посещение равноап. вел. кнг. Ольгой К-поля к правлению имп. Иоанна I Цимисхия (969–976). По мнению Е., крещение состоялось в К-поле в 956 г. В февр. 1785 г. Е. написал католич. Могилёвскому архиеп. Станиславу *Богуш-Сестренцевичу* (опубл.: BE. 1805. Ч. 21. № 9. С. 3–23) по вопросу о борисфенах и их идентификации с сарматами, которые, как тогда предполагалось, были предками поляков. В этом послании Е. показал глубокое знание визант., зап. и рус. источников, сослался на мнение некоторых авторов о том, что сарматский язык мог быть связан с греческим и славянским. Е. за 6 тыс. р. продал свою огромную б-ку Потёмкину, к-рый был занят организацией Екатеринославского ун-та в честь Екатерины II. Все книжное собрание Е. состояло приблизительно из 900 названий, в т. ч. 146 греческих, начиная с редких изданий XVI в. Однако ун-т так и не был основан, и имп. *Павел I* распорядился переправить книги в Казань для пополнения б-ки местной гимназии. Часть книг осталась в Екатеринославской гимназии. Е. оставил себе собрание поздних греч. авторов и завещал его *Александро-Невской лавре* (хранится в РНБ вместе с рукописями Е.).

Е. был разочарован тем, что соотечественники не разделяли его образовательных планов, не увенчались успехом попытки перевести Греческую гимназию в Херсон. В письме к бывш. господарю Валахии и Молдавии Александру II Маврокордату от 1 февр. 1788 г. Е. жаловался на отсутствие единомышленников, на ностальгию по Греции. В кон. 1788 г. продал свои дома и земли за 10 тыс. р. и уехал из Херсона в С.-Петербург, прибыл в столицу весной 1789 г. Уделял много времени ученым занятиям и переводам, сосредоточив внимание на классической греч. и рим. лит-ре. Еще во время пребывания в Херсоне перевел на греч. язык «Георгики» Вергилия с посвящением Потёмкину (опубл. в 1786). В 1791–1792 гг. издал 3-томный перевод на греч. язык «Энеиды» Вергилия со

своими примечаниями. Пытался вернуть «гомеровский» облик всем заимствованиям Вергилия из Гомера. Переводом «Энеиды» пользовались последующие поколения греч. читателей, на нем основывал свои исследования Мартынов. Вполне вероятно, что с переводом был знаком и Н. И. Гнедич. В нач. 90-х гг. XVIII в. Н. А. *Львов* под рук. Е. (к-рый выверял греч. текст) предпринял перевод на рус. язык стихов Анакреонта. В 1794 г. вышло в свет параллельное греко-рус. издание, оно имело большое значение для рус. лит-ры XVIII в.: М. В. *Ломоносов*, А. П. *Сумароков*, Г. Р. *Державин*, М. М. *Херасков*, Н. М. *Карамзин* и другие упражнялись в сочинении анакреонтических стихов. Державин в оде «Водопад» на смерть Потёмкина (1794) в строках «И муз ахейских жалкий звук / Вокруг Перикла раздается» ссылался на сочиненную Е. на греч. языке эпитафию на смерть Потёмкина. Труды Е. внесли вклад в развитие классических мотивов и классицизма в рус. лит-ре, а также способствовали формированию новогреч. языка.

Во время русско-тур. войны 1787–1791 гг. Е. продолжал развивать идеи создания греч. гос-ва, теперь уже в связи с «греческим проектом» Екатерины II. Императрица привлекла его к воспитанию вел. кн. Константина Павловича, к-рого готовили к возведению на престол в К-поле и к-рый был с раннего детства окружен греками. В окт. 1793 г. по поручению императрицы Е. перевел с франц. языка на греческий ее «Инструкций по правильному воспитанию великих князей Александра и Константина». В 1793 г. обер-прокурор Синода кн. А. И. *Мусин-Пушкин* обратился к Е. с вопросами по поводу того, как вовлечь в сферу Православия католиков и особенно униатов, ставших российскими подданными после 2-го раздела Польши. В том же году Е. ответил пространным трактатом «Записка... о лучшем способе воссоединения униатов с Православной Церковью» (опубл.: ХЧ. 1887. № 7/8. С. 19–93). Он рассматривал 7 способов: применение грубой силы (отвергал его, называя незаконным и неэффективным), созыв Вселенского Собора (считал его невозможным по политическим причинам), организацию диспута между представителями сторон (этот путь мог привести к затягиванию процесса), издание материалов по каноническому праву и богословию, назначение в районы с преобладающим униат. населением способных и безупречных в нравственном отношении иерархов, организацию образования и школьного дела и особенно правильное преподавание вероучения. В этом документе ярко отражена вера Е. в преобразовательную силу просвещения. В последний период жизни издавал книги духовного характера. Перевел на греч. язык 2-томный трактат Адама Зерникава «Об исхождении Святого Духа только от Отца» (СПб., 1797; автограф: РНБ ОР. Греч. 215) и сочинение Новгородского и С.-Петербургского митр. Гавриила (Петрова) о литургии и правилах правосл. Церкви (СПб., 1799), опубликовал свои работы: «Размышления на пять книг Моисея» (1801) в 2 томах, «Церковную историю первого христианского века» (1805), «Метафизику» (1805) (включала учение об онтологии, о космологии и психологии) и др.

В С.-Петербурге Е. жил на Васильевском о-ве, недалеко от академической типографии, в 1801 г. поселился в Александро-Невской лавре. Живо интересовался делами Республики Семи Соединённых Островов, созданной в 1800 г. на Ионических о-вах под двойным протекторатом — России и Турции. В последние часы жизни Е. с ним был Димитрий Неранцис, уполномоченный по делам республики в С.-Петербурге. Е. умер в лавре, похоронен там же в Феодоровской ц. (в советское время территория была занята ЦНИИ «Прометей», к 2007 захоронение не обнаружено).

Е. был почетным членом С.-Петербургской АН (1776), Лондонского об-ва древностей, членом Вольного экономического об-ва (1792). Награжден орденом св. Александра Невского (1797).

Согласно завещанию Е., 2 бриллиантовые панагии (одна из них была подарена ему в 1805 имп. *Александром I*) были переданы Республике Семи Соединённых Островов на пользу буд. Ионической академии. Из капитала в 10 тыс. р. по 1 тыс. р. было завещано афонской и патмосской школам, церкви на Корфу, в к-рой хранились мощи свт. Спиридона Тримифунтского, церкви на Занте, св. местам Иерусалима, *Екатерины св. мон-рю* на Синае, полтавскому Крестовоздвиженскому монастырю и новопостроенным греч. церквам в Херсоне и Таганроге. Остальные средства передавались родственникам и друзьям, а также нищим и на погребение. Свои неизданные труды Е. завещал Зою Зосиме для публикации. Из рукописей, принадлежавших Е., в греч. собрании ОР РНБ хранятся Толковое Евангелие 1062 г. (Греч. 72; на л. 4 помета Е. о приобретении этой рукописи в мон-ре Павла и Чудотворца Спиридона у иером. Софрония в 1757), а также сборники произведений Е. смешанного содержания (Греч. 594 (на л. 76 послание против латинян), 609 (на л. 57 письмо спрашивавшим, где находятся души после смерти), 706 (на л. 89–122 об. введение в риторику).

Соч.: Ἡ Λογικὴ ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεοτέρων συνερανισθεῖσα. Λειπψία, 1766; Ὀρθόδοξος Ὁμολογία ἤτοι πίστεως ἔκθεσις κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν καθολικὴν, ἀποστολικὴν καὶ ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν. Ἀμστελλόδαμον, 1767; Στοχασμοὶ εἰς τοὺς παρόντας κρισίμους καιροὺς, τοῦ Οθωμανικοῦ Κράτους. Ἁγ. Πετρούπολις, 1772; Schediasma de Zichis ad Czechos designandos extorsis: Tum de erroribus a P. Dobnero in lingua commissis // Acta Societatis Iablonoviae. Lpz., 1772. Vol. 2. P. 233–272; Ἐπὶ τοῖς πανοσίοις καὶ πανολβίοις βασιλικοῖς γάμοις τοῦ αὐτοκρατορικοῦ ὕψους Παύλου Πετρίδου δουκὸς μεγάλου Ρωσσίας μετὰ τῆς γαληνοτάτης λανδγραφίδος Δάρμσταδ Νατάλιης Ἀλεξίεβνης. Ἁγ. Πετρούπολις, 1773 (рус. пер.: На щастливое бракосочетание их имп. высочеств блгв. государя цесаревича и вел. кн. Павла Петровича и блгв. государыни и вел. кнг. Наталии Алексеевны... СПб., 1773); Ἐπὶ τῇ πανένδοξῳ εἰρήνῃ ἐν ᾗ ἀεισέβαστος, εὐτυχὴς, εὐσεβὴς, μεγάλη πασῶν τῶν Ρωσσιῶν αὐτοκράτωρ Αἰκατερίνα Β΄ μετὰ πολλὰς τε καὶ μεγάλας διὰ τε τῆς καὶ θαλάσσης νίκης, τοῖς Ὀθωμάνοις εχαρίσατο. Ἁγ. Πετρούπολις, 1774; Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινος πρὸς τινα ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν καθολικῶν δυναστείας, καὶ περὶ τοῦ τίνες οἱ σχίσται καὶ οἱ σχισματικοὶ καὶ οἱ ἐσχισμένοι καὶ περὶ τῆς βαρβαρικῶς λεγουμένης οὐνίας καὶ τῶν οὐνιτῶν, καὶ περὶ τοῦ πῶς δεῖ τοὺς ὀρθοδόξους ἀπαντᾶν τῇ τῶν καθολικῶν τυραννίᾳ. Halle-Magdeburg, 1775; Εὐχαρίστια πρὸς τὴν μεγάλην κυρίαν καὶ τρισσέβαστον τῶν Ρώσσων Αὐτοκράτορα Αἰκατερίναν Β΄ ἐκφωνηθεῖσα ἐπ' ἐκκλησίας ἐνώπιον τοῦ αὐτοκρατορικοῦ θρόνου αὐτῆς. Μόσχα, 1775 (рус. пер.: Принесение благодарения великой государыне и августейшей россов самодержице Екатерине II, засвидетельствованное... от Евгения, архиеп. Славенского и Херсонского, по рукоположении его в сие достоинство... [М., 1775]); Речь преосв. Платону, усерднейшему премудрости рачителю, архиеп. Московскому... [М., 1775]; Ἐπιστολὴ / Τοῦ σοφωτάτου κυρίου Εὐγενίου ἀρχιεπισκόπου πρώην Σλαβονίου καὶ Χερσώνος. Τεργεστίῳ, 1797; Ἀδολέσχια φιλοθέως: Ἤτοι τῆς ἀναγνώσεως τῆς ἱερᾶς μοσαικῆς. [Βιέννα,] 1801. 2 т.; Рассуждение, в котором доказывается достоверность книг евангельских и истина свидетельства апостолов. М., 1803; Στοιχεία τῆς μεταφυσικῆς. Βενετία, 1805; Τὰ ἀρέσκοντα τοῖς φιλοσόφοις: Ἤτοι τὰ περὶ τῶν φύσει ὄντων φιλοσοφούμενα... Βιέννα, 1805; Περὶ συστήματος τοῦ πάντος ἐπίτομος ἔκθεσης σαφῶς ὡς οἷόν τε ἐκ διαφόρων φιλοσοφῶν. Βιέννα, 1805; Ἑκατονταετηρὶς τῶν ἀπὸ Χριστοῦ Σωτήρος

ἐνανθρωπήσαντος. Λειψία, 1805; Рассуждение против ужасов смерти. М., 1806; Γενεαλογικὸς κατάλογος τῶν Ὀθωμάνων Σουλτάνων // Ἐπιτομὴ τῆς ἱστορίας Γεωργίου τοῦ Καστριώτου τοῦ ἐπονομασθέντος Σκεντερμπέη Βασιλέως τῆς Ἀλβανίας. Μόσχα, 1812; Λόγος ἐκφωνητικὸς κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλείτου. Ἀθῆναι, 1838; Ἐπιστολὴ πρὸς Πέτρον τὸν Κλαίρκιον: Περὶ τῶν μετὰ τὸ σχίσμα ἁγίων τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ θαυμάτων. Ἀθῆναι, 1844; Ἐπιστολὴ περὶ φιλίας. Κωνσταντινούπολις, 1850; Βιβλιάριον κατὰ Λατίνων ἔχον ὄνομα ἐγκύκλιος ἐπιστολή. Κωνσταντινούπολις, 1856; Увещательное послание к сербам. М., 1865; Πραγματεῖα περὶ τῆς μουσικῆς. Τεργεστίω, 1868; Θεολογικόν. Βενετία, 1872.

Лит.: *Евгений.* Словарь. 1995. С. 90–99; *Стурдза А. С.* Евгений Булгарис и Никифор Феотокис, предтечи умственного и полит. пробуждения греков / Пер.: М. Л. Магницкий // Москвитянин. 1844. № 2. С. 337–367; *Артемьев А. И.* Б-ка имп. Казанского ун-та // ЖМНП. 1851. Т. 6. С. 83–112; *Κατράμης Ν., ιερέως.* Ἱστορικαὶ διασαφήσεις ἐπὶ τῆς πατρίδος Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως. Ζάντε, 1854; *Vretos A. P.* Biographie de l' Archevêque Eugène Bulgari, rédigée sur des documents authentiques. Athens, 1860; *Серафимов С., прот.* Евгений Булгарис, архиеп. Херсонский и Славянский // Херсонские ЕВ. 1863. Приб. № 11. С. 122–132; № 12. С. 172–182; *Соловьёв П.* Евгений Булгарис // Странник. 1867. № 3. С. 1–19; *Мартынов И. И.* Автобиогр. записки Мартынова // Заря. 1871. № 6. С. 73–110; *Мурзакевич Н. Н.* Епарх. архиереи Новороссийского края: Епархия Словенская и Херсонская // ЗапООИД. 1875. Т. 9. С. 297–313; *Неофит (Неводчиков), еп.* Евгений Булгарис, архиеп. Славянский и Херсонский. Од., 1875; *Лебедев А. П.* Евгений Булгарис, архиеп. Славенский и Херсонский // ДНР. 1876. № 3. С. 209–233; *Скворцов В.* Евгений Булгарис, 1-й архиеп. Славянский и Херсонский // Полтавские ЕВ. 1877. № 22. С. 961–996; № 24. С. 1118–1136; *Βροκίνης Λ. Σ.* Βιογραφία Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως. Κέρκυρα, 1878; *Багалей Д. И.* Колонизация Новороссийского края и первые шаги его по пути культуры. К., 1889; *Κολοκότσας Δ. Ε.* Εὐγένιος ὁ Βούλγαρης καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ // Ἀθηνᾶ. 1919. Τ. 30. Σ. 177–208; *Εὐαγγελίδης Τ. Ε.* Ἡ παιδεία ἐπὶ Τουρκοκρατίας. Ἀθῆναι, 1936; *Αἰνιὰν Γ.* Συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμμάτων τοῦ ἀοιδίμου Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως. Ἀθῆναι, 1938. 2 τ.; *Δημαρᾶς Κ. Θ.* Ὁ Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός. Ἀθῆναι, 1964; *Арш Г. Л.* Греч. эмиграция в России в кон. XVIII – нач. XIX в. // СЭ. 1969. № 3. С. 85–95; *Batalden S. K.* Notes from a Leningrad Manuscript: Eugenios Voulgaris' Autograph List of His Own Works // Ἑλληνιστής. 1976. Τ. 73. P. 1–22; *idem.* Catherine II's Greek Prelate: Eugenios Voulgaris in Russia, 1771–1806. N. Y., 1982; *Κολοβου Χ.* Το παιδαγωγικό τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως. Ἀθῆναι, 2002.

Л. А. Герд

Иконография. Д. А. *Ровинский*, указав 5 гравированных листов с изображением Е., воспроизвел наиболее выдающийся портрет, выполненный в технике черной манеры в 1805 г. в С.-Петербурге гравером К. В. Зеелигером по рис. акад. Ф. И. Яненко (*Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 738–739). Е. представлен поколенно, сидящим у стола вполоборота влево, в рясе и черном клобуке, с панагией, орденом на ленте и звездой на груди, возле правой руки раскрытая книга и чернильница с перьями. Лист входил в число произведений, за к-рые гравер был избран «назначенным» в академики имп. АХ.



Евгений (Булгарис), архиеп. Славянский и Херсонский. Гравюра В. Храмцева. Ок. 1843 г. (ГПИБ)

Известен др. портрет Е., награвированный пунктиром в 1792 г. в С.-Петербурге англичанином Дж. Уокером по оригиналу Г. Скливаса (ЦАК МДА). Поясное изображение иерарха с окладистой седой бородой, заключенное в овал в прямоугольнике, тоже представляет его как ученого, в кабинете возле стола на фоне книжного шкафа, в архиерейской мантии и клобуке, с панагией на груди (награды отсутствуют), правой рукой перелистывающего страницы книги. Лист был помещен в издании сочинения Е. «Историческое разыскание о времени крещения российской великой княгини Ольги» (СПб., 1792). Гравировальная медная доска этого портрета находилась в АХ. Иконография была воспроизведена в той же технике ок. 1843 г. гравером В. Храмцевым по заказу П. П. *Бекетова* для изд.: *[Бекетов П. П.]* Портреты именитых мужей Рос. Церкви, с прил. их кр. жизнеописания. М., 1843 (экземпляры – ГПИБ, ЦАК МДА). Раскрашенный «зеркальный» вариант, без изображения рук, имеется на литографии сер. XIX в., изданной И. Х. Дациаро, с подписью мастера: «L. Loire» (ЦАК МДА).

Гравированный портрет 1766 г., а также предположительное погрудное изображение Е. без подписи (на нек-рых оттисках пометы карандашом: «Дамаскин», «отец Павел» – см.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 1. Стб. 642) были напечатаны в Лейпциге. По сведениям Ровинского, живописный портрет Е. находился в Музее Одесского об-ва истории и древностей.

Лит.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 738–740; Т. 4. Стб. 295–296, 311, 595; Духовные светочи России. С. 99–100. Кат. 86.

Я. Э. З.

ЕВГЕ́НИЙ (Ждан Евгений Борисович; 30.08.1942, г. Новогрудок, ныне Гродненской обл., Белоруссия – 11.10.2002, Тамбов), архиеп. Тамбовский и Мичуринский. Из правосл. семьи служащего. Отец 10 лет отбывал заключение в лагере. Духовное руководство семья получала в храмах Новогрудка и *жировицком в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* у ректора Минской ДС *Антония* (*Мельникова*, впосл. митрополит Ленинградский и Новгородский). В 1959 г. Е. Б. Ждан окончил среднюю школу, в 1961 г.– Минское зубоврачебное уч-ще. В 1961–1963 гг. работал в стоматологическом отделении Туровской районной больницы в Белоруссии. В 1963–1966 гг. служил в Советской Армии. В 1967–1970 гг. работал в стоматологическом отд-нии Кореличской районной больницы.

В 1970 г. с благословения Суздальского еп. *Николая (Кутепова)*, у которого нек-рое время служил иподиаконом, поступил во 2-й класс Ленинградской ДС. В 1976 г. окончил ЛДА со степенью кандидата богословия за соч. «Святогробские службы Страстей и Воскресения Христова до разрушения Иерусалима Хозроем». Во время обучения был патриаршим стипендиатом, а также старшим иподиаконом при ректоре еп. Тихвинском, вик. Ленинградской епархии *Мелитоне (Соловьёве)*. Тогда же произошло знакомство Е. Б. Ждана с Ленинградским и Новгородским митр. *Никодимом (Ротовым)*, во многом определившим его жизненный путь. В 1976–1979 гг. с благословения митр. Никодима был слушателем аспирантуры при МДА и одновременно исполнял послушание референта в Отделе внешних церковных сношений (ОВЦС) по работе с иностранными делегациями.

24 апр. 1976 г. рукоположен митр. Никодимом во диакона, 12 сент. 1977 г.– во иерея. По окончании аспирантуры с авг. 1979 г. служил в Александро-Невском храме в Красном Селе в Ленинградской епархии. В июле 1981 г. переведен в Спасо-Преображенский собор в Ленинграде. В это же время назначен преподавателем Ленинградской ДС, референтом Ленинградского филиала ОВЦС и личным секретарем Ленинградского и Новгородского митр. Антония (Мельникова), а после его смерти в 1986 г.– митр. Ленинградского и Новгородского Алексия (Ридигера, впосл. Патриарх Московский

и всея Руси *Алексий II*). С 1985 г. преподаватель кафедры литургики ЛДА, благочинный 2-го округа Ленинградской епархии, секретарь епархиального совета и член Ленинградского филиала ОВЦС.

В апр. 1982 г. в составе паломнической делегации РПЦ посетил Св. землю. Участвовал в экуменических и миротворческих встречах в Нидерландах, Чехословакии (1983–1985). В сент. 1984 г. сопровождал Патриарха *Пимена* в офиц. поездке в Югославию. В марте 1985 г. пострижен в монашество с именем Евгений и возведен в сан архимандрита митр. Антонием. В мае 1985 г. в составе делегации РПЦ принял участие в экуменическом богослужении в Вестминстерском аббатстве (Великобритания), посвященном 40-летию окончания второй мировой войны. В 1986 г. как преподаватель Ленинградской ДС участвовал в богословском собеседовании представителей РПЦ и Евангелическо-лютеранской церкви в Финляндии.

31 мая 1987 г. Ленинградский и Новгородский митр. Алексий возглавил хиротонию Е. во епископа Тамбовского и Мичуринского в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры. Е. участвовал в *Поместном юбилейном Соборе РПЦ 1988 г.* Был членом мандатной комиссии на *Поместном Соборе РПЦ 1990 г.* по избранию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. В 1990–1993 гг. с разрешения Свящ. Синода избирался депутатом облсовета и членом Малого Совета народных депутатов Тамбовской обл. 25 февр. 1991 г. возведен в сан архиепископа. С 25 марта 1991 г. председатель Комиссии Свящ. Синода по вопросам пенсионного обеспечения и социальной защиты работающих в РПЦ.

23 июня 1988 г. по ходатайству Е. Церкви были возвращены мощи свт. *Питирима* Тамбовского, а впосл. мн. церковные ценности, хранившиеся в музеях области. В дек. 1991 г. он был в составе Комиссии Свящ. Синода по освидетельствованию мощей прп. *Серафима Саровского*.

Под его рук. восстанавливали разрушенные и строили новые храмы, количество к-рых возросло в епархии с 38 до 120, началось возрождение мон-рей. В 1988 г. Е. провел повторную после 1987 г. реставрацию Покровского кафедрального собора Тамбова, в росписях храма появилась тема Тамбовских святых. Под рук. Е. осуществлялся сбор сведений о подвижниках Тамбовской земли. На основе собранных данных была написана икона «Собор Тамбовских святых». 16 февр. 1988 г. по ходатайству Е. Патриарх Пимен установил празднование Собору Тамбовских святых 10 авг. ежегодно. В Тамбове было вновь открыто ДУ. С 1994 г. в епархии ежегодно стали проводить Питиримовские образовательные чтения.

Е. активно развивал церковную благотворительность: оказывал материальную и духовную поддержку детям-инвалидам, многодетным семьям, ветеранам. В 1991 г. был членом Президиума Тамбовского обл. детского фонда.



Евгений (Ждан),
архиеп. Тамбовский и Мичуринский.
Фотография. Нач. XXI в.

Е. входил в состав Юбилейной богословской комиссии Свящ. Синода по подготовке празднования 2000-летия Рождества Христова. 21 июня 2001 г. Указом Патриарха назначен временно управляющим Нижегородской и Арзамасской епархией, 12 марта 2002 г. определением Свящ. Синода – архиепископом Нижегородским и Арзамасским с сохранением управления Тамбовской епархией. Продолжил восстановление Вознесенского Печерского муж. монастыря и стал его священноархимандритом. Е. начал подготовку к юбилейным торжествам в Сарове и Дивееве, посвященным 100-летию со дня прославления прп. Серафима Саровского, завершить которые ему не удалось из-за кончины.

13 окт. 2002 г. отпевание Е. в кафедральном Спасо-Преображенском соборе Тамбова возглавил Симбирский и Мелекесский архиеп. *Прокл (Хазов)*. Похоронен у южной стены Казанского собора *тамбовского в честь Казанской иконы Божией Матери мужского монастыря*, рядом с могилой Тамбовского еп. *Феофила (Раева)*. В годовщину кончины Е. над могилой была построена часовня. Награжден орденами св. Владимира 3-й степени, св. Даниила Московского 2-й степени, свт. Иннокентия 2-й степени. Отмечен наградами правосл. Церквей Иерусалимской, Чешских земель и Словакии, гос. орденами Почета (1997), «За заслуги перед Отечеством» 4-й степени, серебряной медалью «За укрепление уголовно-исполнительной системы» (2000). Удостоен звания лауреата премии им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого) (1997), а также звания почетного гражданина г. Тамбова (2002).

Арх.: ГАТО. Ф. 46. Оп. 79. Д. 147; Оп. 80. Д. 156; Оп. 81. Д. 70; Ф. 98. Оп. 1. Д. 128; Ф. Р–3443. Оп. 1. Д. 921; Ф. Р–5220. Оп. 1. Д. 93, 99; Оп. 2. Д. 4.

Соч.: Светильник церкви Тамбовской: [к 75-летию прославления свт. Питирима] // ЖМП. 1989. № 9. С. 17–21; [Восп. о митр. Никодиме (Ротове)] // *Ювеналий (Поярков), митр.* Человек Церкви. М., 1998. С. 347–352; Интервью гл. редактору «Нижегородских ЕВ» архим. Кириллу (Покровскому) // Нижегородские ЕВ. 2002. № 4. С. 4–6; Слово... // Там же. С. 6.

Лит.: Наречение и хиротония... во еп. Тамбовского и Мичуринского // ЖМП. 1987. № 11. С. 12–16; Архиеп. Нижегородский и Арзамасский Евгений: [Некролог] // ЖМП. 2002. № 12. С. 36–41; *Киреев А. И., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 245–246, 538; Нижегородская епархия обрела правящего архиерея // Нижегородская старина. 2002. Вып. 2. С. 1; *Кученкова В. А.* Архиеп. Евгений: Возрождение традиций. Тамбов, 2004.

И. А. Маякова

ЕВГЕ́НИЙ (Йованович Евфимие; 19.02.1802, *Голубинци, обл. Срем* – 14.09.1854, Карловац, ныне Хорватия), еп. Горно-Карловацкий СПЦ в 1839–1854 гг. Окончил начальную школу в родном городе, затем нем. школу в с. Стари-Сланкамен, с отличием гимназию и семинарию в Сремски-Карловци. Преподавал в учебных заведениях Сремски-Карловци, затем в 1-й и 2-й лат. школах г. Бечкерек (ныне Зренянин, Сербия). Изучал философию и право, служил помощником адвоката в Темешваре (ныне Тимишоара, Румыния), в 1828 г. получил звание адвоката в университете Пешта (ныне Будапешт). В 1829 г. принял монашеский постриг. Нек-рое время исполнял обязанности секретаря митр. Карловацкого *Стефана (Стратимировича)*. В 1831–1837 гг. профессор

богословия в семинарии в Сремски-Карловци. В 1833 г. рукоположен во иерея, получил чин синкелла, чуть позже — протосинкелла. С 1834 г. архимандрит *Раковицкого Архангельского мон-ря*. 29 июня 1837 г. назначен администратором *Горно-Карловацкой епархии*.

10(22) сент. 1839 г. хиротонисан во епископа, 11 февр. 1840 г. взошел на Горно-Карловацкую кафедру. В 1848 г. перенес кафедру епархии из с. Плашки в г. Карловац. В 1848 г. был зам. председателя Народной скупщины в Сремски-Карловци. Преобразовал школу в с. Плашки в семинарию и читал в ней лекции, заботился о серб. школах.

Занимался юриспруденцией и лингвистикой. Член-корреспондент Об-ва сербской словесности в Белграде (с 7 авг. 1844). Автор ряда научных работ и публикаций (см., напр.: Начатки церковнаго права древнија православнија Цркве, с латинским и српско-словенским текстом. Нови Сад, 1841), Р. *Грујич* приписывает ему «Црковно право источне Цркве у аустрискоj држави» (1842). Е. был противником языковой реформы Вука Караджича (см. соч. «О преводу Новога Завјета Вука Стефановича Карацића», 1850). Выступал за сохранение серб. певч. традиций.

Похоронен в склепе еп. Горно-Карловацкого Лукиана (Мушицкого) на кладбище в Карловаце.

Соч.: Ортографија српска. Будим, 1836; О судјех церковних свјатија восточнија соборнија и апостолскија церкве, јаже во державах австријиских. [Карловац], 1844; Граматика церковно-славјанскаго јазика. Вена, 1851.

Лит.: Некролог // Гласник Друштва српске словесности. Београд, 1854. Св. 6. С. 342; *Милићевић М. Ђ.* Поменик знаменитих људи у српског народа новијега доба. Београд, 1888. С. 205–208; *Руварац Д., прот.* Евгеније Јовановић, еп. Карлштадски од 1839–1854 гг. // Српски Сион. Нови Сад, 1904. С. 491; *Стајић В.* Новосадске биографије: Из архива Новосадског магистрата. Нови Сад, 1937. Св. 2. С. 141–144; *Гардашевић Б.* Писац најстаријег уџбеника правосл. црквеног права: Јевтимије или Евгеније Јовановић // ЗбПБФ. 1954. Књ. 3. С. 165–179; *Радека М.* Горња Крајина или Карловачко владичанство: Лика, Крбава, Гачка, Капелско. Загреб, 1975. С. 180–184.

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ЕВГЕ́НИЙ (Казанцев Андрей Евфимович; 30.06.1778, с. Беляницыно Юрьевского у. Владимирской губ.— 27.07.1871, Москва), архиеп. Ярославский и Ростовский. Род. в семье диакона, впосл. ставшего священником. Приход села был настолько беден, что отец Казанцева ходатайствовал перед еп. Суздальским Тихоном (Якубовским) о назначении на пономарское место сына, когда тому было 4 года. Прошение было удовлетворено. С окт. 1783 г. отец обучал его грамоте, но вскоре заболел и умер. В 1789 г. в Суздале Казанцев был посвящен в стихарь и получил пономарскую грамоту. Когда в 1791 г. старший брат перешел на службу причетником в Москву, с ним уехал и Андрей (по др. сведениям, он переехал в Москву вместе со всей семьей). 1 мая 1791 г. он поступил в Троицкую лаврскую семинарию с предоставлением ему дохода от пономарского места в Беляницыне. Этими средствами он пользовался до 1793 г., когда, отказавшись от места, перевелся на казенный кошт. С 1798 по 1799 г. как один из лучших учеников семинарии пользовался коштом Московского митр. *Платона (Левшина)*. В 1799 г. преподнес митр. Платону аллегорическую песнь «Ручей» собственного сочинения (ЧОЛДП. 1872. Кн. 9. Отд. 3. С. 137–139).



Евгений (Казанцев), архиеп. Рязанский и Зарайский. Портрет. 1835–1837 гг. (ЦАК МДА)

13 сент. 1800 г. по окончании семинарии митр. Московский Платон определил Казанцева учителем лат. языка и географии высшего грамматического класса в новооткрытую Вифанскую ДС. В 1801 г. имп. Александр I посетил после коронации ТСЛ и Вифанию, митр. Платон преподнес ему оду, а воспитанники произнесли «приветственный разговор» — и то и другое сочинения Казанцева. С янв. 1802 г. Казанцев служил преподавателем риторики, поэзии и истории, одновременно с 1803 г.— библиотекарем семинарии. 16 дек. 1804 г. в ц. во имя прп. Зосимы и Савватия Соловецких при больничных палатах ТСЛ митр. Московским Платоном пострижен в монашество с именем Евгений, 25 дек. рукоположен во диакона, 6 янв. 1806 г.— во иерея. В 1804 г., между хиротониями, диаконской и иерейской, Е. лечился в одной из больниц Москвы от глазных болезней. В 1806 г. назначен преподавателем философии и префектом Вифанской ДС. Зарекомендовал себя наставником, не терпевшим доносов и наушничества. Деятельность Е. в Вифании проходила под рук. Московского митр. Платона, к-рый до конца жизни относился к нему как к сыну. Во время службы в Вифанской ДС Е. сблизился с буд. митр. Московским свт. *Филаретом (Дроздовым)*. В янв. 1809 г. они получили назначение во вновь учрежденную СПбДА: Е.— инспектором и бакалавром философских наук, а свт. Филарет — ректором академии (в личной переписке митр. Платон сетовал, что у него «отобрали» и того и др.).

14 февр. 1810 г. по ходатайству Московского митр. Платона Е. был переведен в Москву на должности ректора и преподавателя богословия Троицкой ДС. 5 июля того же года Е. был возведен в сан игумена *Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря*, 6 авг.— в сан архимандрита *дмитровского во имя святых Бориса и Глеба муж. мон-ря* с оставлением должностей в семинарии. 19 авг. 1811 г. назначен архимандритом *Ферапонтова Лужецкого (Лужского) можайского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. Осенью 1812 г., во время занятия франц. войсками Москвы, Е. почти неотлучно находился при митр. Платоне до его кончины (11 нояб. 1812). На церемонии похорон произнес надгробное слово.

В 1814 г. московские духовные учреждения были преобразованы. Лаврская семинария была переведена в Перерву и соединена с Перервинской ДС, находившейся в 7 верстах от Москвы, а в лавре была образована МДА. 14 авг. 1814 г. Е. был назначен ректором и профессором богословских наук МДС с управлением *Заиконоспасским московским в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. мон-рем*. Семинария была открыта на новом месте 1 нояб. Ко дню открытия из учеников бывш. Троицкой и Перервинской ДС Е. принял 100 чел. на полное казенное содер-

жание. Мест для проживания учащихся было недостаточно, но Е. смог обустроить еще 100 мест для «своекоштных» студентов (большинство было из обедневших из-за франц. погрома московских семей) в казенном доме мон-ря. Несмотря на серьезные экономические трудности, Е. находил средства для содержания и обучения неимущих семинаристов, что позволяло ежегодно увеличивать количество учащихся. В 1815 г. состоялась 1-я ревизия семинарии архим. Филаретом (Дроздовым), который в отчете отметил, что Е. «отлично способен к должности профессора и неутомимо прилежен. В управлении строг, в случаях недоумения осторожен... образом жизни назидателен» (см.: *Кедров.* МДС. С. 46, 52). Один из семинаристов отзывался о Е., преподававшем курс богословия, как о трудолюбивом, опытном наставнике, выдающемся методисте, к-рый мог на должном уровне свои знания передать другим (Там же. С. 89). В 1816 г. Е. был ревизором Калужской ДС и Рязанской ДС, 11 сент. того же года — председательствующим в Духовной цензуре, а 6 окт.— 2-м членом в Московской конторе Святейшего Синода.

30 июля 1817 г. Е. стал архимандритом *Донской иконы Божией Матери московского муж. мон-ря* с увольнением от должности ректора семинарии и профессора богословия. 11 сент. того же года указом Синода Е. определен председателем Духовно-цензурного комитета, а 6 окт. того же года утвержден 2-м членом Московской синодальной конторы. 15 янв. 1818 г. в Донском мон-ре Е. произнес слово при погребении войскового атамана Донского казачьего войска, генерала от кавалерии гр. М. И. Платова.

14 июля 1818 г. в Успенском соборе Московского Кремля Е. был хиротонисан во епископа Курского и Белгородского. В это время в Белгороде было создано отд-ние Библейского об-ва. Е. поддерживал дело еп. Филарета (Дроздова) по переводу Библии со старослав. на рус. язык и стал активным участником деятельности этого об-ва. Для Белгородской ДС Е. выхлопотал перед комиссией духовных уч-щ 70 тыс. р. на строительство нового здания, т. к. старые помещения были очень тесными. 24 авг. 1821 г. по ходатайству Е. Синод утвердил общежительный устав *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.*, составленный прп. *Филаретом (Данилевским)*.

19 [27] февр. 1822 г. Е. возведен в сан архиепископа и назначен на Псковскую кафедру. Ознакомившись с состоянием дел в Пскове, Е. в 1823 г. предпринял поездку по епархии. Здесь, как и в Белгороде, он добился средств для благоустройства Псковской ДС, ее помещения были значительно расширены, оставил семинарской б-ке более 100 поучений, написанных собственноручно. На Псковской кафедре Е. впервые занялся миссионерской деятельностью. На побережье Чудского оз. проживали старообрядцы феодосиевского толка. Правосл. храма здесь не было, что приводило к уклонению местных жителей в старообрядчество. В 1823 г. Е. ходатайствовал перед Синодом об открытии прихода на побережье Чудского оз., которое состоялось в янв. 1824 г. в с. Нина (рус. название села — Нос). Благодаря этому в отличие от мн. рус. деревень Причудья, где подавляющее большинство жителей были староверами, в с. Нина стало преобладать правосл. население. Проявляя заботу о семьях духовенства, 1 янв. 1824 г. Е. открыл Псковское попечительство о бедных духовного звания.

Е. владел неск. иностранными языками, помимо духовной хорошо знал светскую лит-ру, писал стихи. Во время службы в Псковской епархии познакомился с А. С. *Пушкиным*, жившим в ссылке в с. Михайловском Псковской губ. Возможно, их знакомство произошло в авг.—сент. 1824 г. Следующая встреча состоялась 29 мая 1825 г., когда Е. приехал в *Святогорский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*. Вероятно, по приглашению архиерея Пушкин посетил его в резиденции — *псковском Снетогорском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре* (встреча состоялась между 25 сент. и 3 окт. 1825). В письме к П. А. *Вяземскому* от 7 нояб. 1825 г. поэт, сообщая о поездке в Псков, писал: «Тамошний архиерей отец Евгений принял меня как отца Евгения» (т. е. как автора «Евгения Онегина», 1-я гл. к-рого вышла отдельным изданием в февр. 1825, но Е. уже был знаком с ней).

Конец службы Е. в Пскове наступил при не совсем обычных обстоятельствах. В тонком сне ему являлись сначала мать, затем отец и, наконец, митр. Платон (Левшин), настойчиво указывавшие ему на необходимость просить перемещения в Тобольскую епархию, объяснив, что «этого требует польза души твоей». 24 июля 1825 г. Е. подал прошение о переводе в Тобольск, 30 сент. имп. Александр I в Таганроге подписал указ о назначении его в Тобольскую и Сибирскую епархию. Во время долгой дороги Е. виделся с архиеп. Филаретом (Дроздовым) в Москве, еп. Парфением (Чертковым) во Владимире, архиеп. Амвросием (Протасовым) в Казани, с католикосом Антонием, проживавшим на покое в Н. Новгороде, еп. Дионисием в Перми.

30 дек. 1825 г. Е. прибыл в Тобольск, губернатор Д. Н. *Бантыш-Каменский* с губ. и уездной знатью встретил Е. далеко за пределами города, никто из местных губернаторов ни одного вновь приезжавшего преосвященного прежде так не встречал. На следующий день Е. служил литургию и произнес слово на новый год, в к-ром дал наставления пастве. Е. наладил дела духовной консистории, завел домашний журнал, в к-ром записывал весь процесс делопроизводства по каждой входящей и исходящей бумаге, следил, чтобы не было проволочек и упущений. По его ходатайству Святейший Синод увеличил сумму на содержание Тобольского архиерейского дома в 2 раза. Е. провел ревизию Тобольской ДС, интересовался учебным процессом. К осени 1829 г. его стараниями для семинарии был построен 3-й корпус.

Е. восстановил тобольский кафедральный Софийско-Успенский собор. В 1826 г. в процессе подготовки к реставрации необходимо было устранить трещину в стене собора. Чтобы осмотреть глубину трещины в фундаменте и устранить ее, необходимо было потревожить гроб почитаемого Сибирского митрополита св. *Иоанна (Максимовича)*, перезахороненного в 1753 г. в алтаре придела свт. Иоанна Златоуста. Е. испросил у Синода разрешение на перенос захоронения на другое место. При этом было предписано перезахоронение совершить без огласки. В склепе Е. обнаружил останки святителя, к-рые покоились в совершенно целом гробу, клобук и мантия также оказались нетронутыми временем. Ок. 3 лет Е. вел переписку со строительным ведомством о разрешении перебрать часть стены собора, исправить свод, перекрыть крышу. Благодаря ген.-губернатору Зап. Сибири И. А. Вельяминову удалось

добиться разрешения. 19 сент. 1831 г. Е. совершил освящение собора.

В 1828 г. Синод поручил Е. ревизовать свою епархию на правах постороннего ревизора. С 18 мая по 7 июля и с 1 авг. по 1 окт. Е. обозревал Тобольскую губ. (кроме Берёзовского края), Томскую губ. и Омскую обл., проехав 6 тыс. верст. Летом 1829 г. посетил Берёзовский край, это путешествие совершалось по воде. Составленный заранее маршрут пути был известен в каждом селении при содействии губернаторов и земской полиции. Люди могли встретиться с преосвященным и передать ему лично просьбу или жалобу. Результаты обзора епархии Е. изложил в донесении Синоду. В дневнике Е. отметил: «Работал без отдыху, до упаду, но приехал здоров».

При обозрении епархии Е. разочаровало состояние миссионерства. В Тобольской епархии проживало большое количество неправосл. инородцев. По отзыву Е., мн. жители, ранее крестившиеся в Православие, «не только не имеют понятия о началах христианской религии, но даже не знают имени Иисуса Христа и пребывают в идолопоклонничестве». Е. испросил у Синода дозволение лично заняться миссионерской деятельностью: оставив на 5–6 лет управление епархией, поселиться среди неправосл. племен, изучить их язык и подготовить из их среды пастырей. Синод отклонил эту просьбу, но указом от 24 дек. 1828 г. восстановил в Сибири упраздненную в 1799 г. духовную миссию. В поисках пастыря, к-рый мог бы возглавить миссию, Е. обратился с запросом к правящим архиереям центральной части России. На предложение откликнулся архим. прп. *Макарий (Глухарёв)*, живший в то время в Глинской пуст. В сент. 1829 г. архим. Макарий прибыл в Тобольск. В первую очередь Е. собирался учредить миссию на севере епархии, в Обдорске (ныне Салехард), но «по причине хилого телосложения и плохого здоровья» архим. Макарий не мог принять это служение. Из-за наступающей зимы только 3 авг. 1830 г. миссия во главе с архим. Макарием отправилась на Алтай, входивший в состав Тобольской епархии. Члены миссии руководствовались инструкцией Е., к-рая предписывала изучать язык жителей Алтая и переводить на него Евангелие и богослужебные книги, а затем совершать богослужения на местном наречии. Только перед отъездом Е. в Рязанскую епархию в Тобольск приехал насельник *Пафнутиева Боровского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* иером. Макарий (Боголепов), к-рому он поручил возглавить Обдорскую миссию.



Евгений (Казанцев), архиеп. Ярославский и Ростовский. Портрет. Сер. XIX в. (ЯИАМЗ)

1 авг. 1831 г. Е. был переведен на Рязанскую кафедру. Большое внимание он уделял подготовке пастырей, 23 сент. 1831 г. назначил нового ректора Рязанской ДС — архим. *Феодотия* (*Озерова;* впосл. архиепископ), к-рый в то же время продолжал управлять *рязанским в честь Преображения Господня муж. мон-рем.* В руководстве епархией Е. опирался на преподавательский состав ДС: он назначал опытных преподавателей присутствующими Рязанской духовной консистории, привлекал к деятельности в Цензурном комитете, требовал, чтобы курсовые (особенно выпускные) экзамены в духовных уч-щах обязательно посещали ректор ДС и инспектор с 1–2 наставниками. Для наблюдения за поведением учителей и всех должностных лиц правление ДС предоставляло Е. сведения о тех, кто не посещали семинарский Владимирский храм. О пропуске уроков в семинарии наставниками инспектор подавал Е. особые рапорты (*Агнцев.* 1889. С. 188, 190, 193–194). В 1832 г. Е. распорядился увеличить штат казенных воспитанников ДС до 190 чел. и приписать на казенное содержание и сверх штата особо нуждающихся. В результате в 1832 г. было принято в Рязанскую ДС 187 учеников на полное содержание и 68 — на полувинное (с неполным количеством выданной одежды). В 1834 г. число учащихся в ДС достигло максимума за 1-ю пол. века — 811 чел. К нач. 1834/35 уч. г. им были разработаны специальные правила для приема, «чтоб не прежде принимать на казенное содержание отцовских детей, как по принятии сирот». В 1834 г. для больницы ДС был построен деревянный флигель на средства купца Н. Е. Савельева. Заботясь о пополнении фонда семинарской б-ки, Е. следил, чтобы деньги, выданные на покупку книг и пособий для семинаристов, тратили строго по назначению, т. к. «библиотека в течение почти 20 лет нового образования ничуть не умножена». Как прекрасный знаток словесности в 1836 г. Е. ввел в семинарии дополнительный курс истории рус. лит-ры.

Выпускников ДС, к-рые, окончив курс и получив назначение на места, «не спешили к посвящению и любили пожить холостяками, прп. Евгений подвергал штрафам» (Там же. С. 289). Жалобы от посторонних лиц на молодых пастырей — выпускников Рязанской ДС — Е. разбирал лично.

Дважды Е. встречался в Рязани с имп. *Николаем I* (см. об этом в дневнике Е.: Духовные деятели Рязанского края // Рязанские ЕВ. 1898. № 3. Отд. неофиц. С. 134–143). В 1832 г. в Рязанском кремле Е. поднес имп. Николаю I крест. Император беседовал с архиереем о необходимости завершить возведение соборной колокольни (строительство начато в 1789) и за неимением в епархии средств на это пообещал выделить достаточную сумму в соответствии с планом завершения строительства (в 1838–1839 было выделено 85 793 р. ассигнациями). О 2-м приезде Николая I в Рязань в 1836 г. Е. записал в дневнике: «13 сентября я имел счастье представляться Его Величеству в квартире (в соборе не мог по болезни) и поднес образ. Удостоил говорить со мною (в кабинете) около четверти часа или более весьма благосклонно и весело. Представлялись только двое — Губернатор и я, по докладу Бенкендорфа, который обошелся со мною чрезвычайно ласково» (Там же).

В апр.—мае 1832 г. Е. был во главе Комиссии по освидетельствованию чудес от гроба свт. *Митрофана*, еп. Воронежского, за что 6 дек. был награжден драгоценной панагией.

9 мая 1837 г. Е. был назначен на Ярославскую кафедру. Проезжая через Москву, он встречался и беседовал с митр. Филаретом (Дроздовым). В июне прибыл в Ярославль. 8 сент. 1837 г. 1-й раз побывал в *Варницком во имя Св. Троицы Сергиевом муж. мон-ре*. 22 мая 1840 г. служил в этой обители литургию, 1 янв. 1842 г. совершил в мон-ре чин погребения еп. Оренбургского и Уфимского *Августина (Сахарова)*. Несмотря на болезни и значительную потерю зрения, Е. не раз инспектировал епархию, вел борьбу с раскольниками, посещал семинарские экзамены и совершал церковные торжества.

В 1845 г. Синод поручил Е. провести ревизию Костромской епархии, дела в к-рой, согласно заключению, были крайне запущены вслед. тяжелой болезни Костромского еп. Виталия (Шепетева) и злоупотреблений секретаря консистории. Вместе с представлением реестра по нерешенным делам он доложил Синоду, что исправление ситуации возможно только в том случае, если в Костромской епархии будет новый архиерей. Вскоре Костромскую кафедру возглавил еп. Иустин (Михайлов).

В 1842 г. Е. освятил храм во имя свт. Николая Чудотворца в *Югской Дорофеевой пуст.* В 1843–1844 гг. на Феодоровском кафедральном соборе в Ярославле были позолочены главы, а в 1851–1852 гг. на пожертвования ярославского купца 1-й гильдии А. М. Пастухова позолотили иконостас и стенопись собора. 26 [29] июня 1851 г. Е. освятил построенный по проекту ректора АХ А. И. *Мельникова* Преображенский собор в Рыбинске, к-рый вмещал более 3 тыс. молящихся.

В 1848 г. в Ярославль было переведено уч-ще для девиц духовного звания Ярославской, Костромской и Вологодской епархий. Это уч-ще, 2-е после Царскосельского, первоначально по Высочайшему соизволению было открыто в 1846 г. в Солигаличе Костромской губ. В 1848–1850 гг. для него на Волжской набережной Ярославля было выстроено большое каменное здание.

Неоднократно с нач. 40-х гг. Е. подавал в Синод прошения об увольнении на покой по состоянию здоровья. В ответ на просьбы архиерею были пожалованы 14 апр. 1845 г. алмазные знаки ордена св. Александра Невского, 3 апр. 1849 г.— алмазный крест на клобук. 16 (по др. сведениям, 24) дек. 1853 г. Е. был уволен на покой с назначением пенсии в 2 тыс. р. серебром, получив звание члена Синода, право присутствовать в Московской синодальной конторе, а также право выбрать место жительства в одном из московских ставропигиальных мон-рей. 2 февр. 1854 г. Е. выехал из Ярославля и поселился в московском Донском монастыре, по просьбе свт. Филарета (Дроздова) принял управление обителью. Архиерей собирался отказаться от доходов, полагавшихся ему по праву настоятеля, однако митр. Филарет убедил его не делать этого. Все средства Е. направил на благоустройство обители. 26 авг. 1856 г. Е. с др. архиереями участвовал в коронации имп. Александра II и получил украшенную алмазами панагию. В 1858 г. он ослеп. В 1868 г. Е. отметил 90-летие и 50-летие служения в архиерейском сане, 30 июня того же года совершил последнее богослужение. Погребен в Малом соборе Донского мон-ря на месте, указанном им, около захоронения Московского архиеп. *Амвросия (Зертис-Каменского)* за правым клиросом.

Е. состоял действительным членом Конференции МДА, почетным членом Московского ун-та и Московского об-ва любителей духовного просвещения. Превосходно знал греческий, на латыни сочинял стихи, вел дневник.

По воспоминаниям прот. И. А. Благовещенского, Е. зарекомендовал себя бескорыстным и беспристрастным пастырем. Его проповеди отличались простотой и немногословностью. Особенно часто он обращался с поучениями к пастве во время объездов подведомственных приходов. Гомилетическое наследие его весьма обширно, однако при жизни была издана небольшая часть.

Награжден орденами св. Анны 1-й (1823) и 2-й (1816) степени, св. Владимира 1-й (1868) и 2-й (1829) степени, св. Александра Невского (1835), наперсным крестом с драгоценными камнями (1814), бронзовым крестом в память войны 1812 г. (1818), панагией с драгоценными камнями (1832).

Арх.: ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 1. Л. 5–5 об., 26–26 об., 33–33 об., 35, 42; Д. 2. Л. 12, 19–19 об., 22, 26, 30, 38–38 об., 39–39 об.; Д. 3. Л. 1–2, 13–13 об., 21–22 об., 64 об.– 66; Д. 12. Л. 1–8 об., 9–9 об.; Д. 14. Л. 1–1 об.; Д. 18. Л. 1–2, 15; Оп. 235. Д. 39. Л. 1–2; Д. 40. Л. 1–2 об., 4–6, 22–23; Оп. 236. Д. 3. Л. 6 об.– 7; Д. 4. Л. 5 об.– 6, 19 об.– 20 об.; Д. 5. Л. 4 об., 11; Д. 12. Л. 11–12, 17–17 об., 19–21, 23, 25, 28, 30, 47–47 об., 81, 86–87; Оп. 239. Д. 1. Л. 1–4, 26 об.– 28, 30–30 об., 32, 35–40, 42–42 об., 44–44 об., 46–46 об., 50, 57–61, 71–72 об., 74, 92–92 об.; ГАЯО. Ф. 232. Оп. 1. Д. 1410. Л. 1, 2 об.; Д. 2214. Л. 13 об.; Ф. Р–1333. Оп. 1. Д. 4. Л. 1, 60; Ф. А–54. Л. 163; Ф. А–126. Л. 42; Ф. Ж–206 [портрет]; ОПИ ГИМ. Ф. 124.

Соч.: Слово, говоренное в псковском соборе при последнем служении 22 нояб. 1825 г. М., 1825; Слово в день Пасхи. СПб., 1838; Слово в день Сретения Господня прощальное, произнесенное в ярославском кафедральном соборе при последнем прощании с ярославскою паствою 2 февр. 1854 г. // Ярославские ГВ. 1854. № 11; Собр. проповедей. М., 1864; Дневник. М., 1869; Письма к Гавриилу, архиеп. Рязанскому // ЧОИДР. 1871. Кн. 3. С. 142–160; К биографии высокопреосв. архиеп. Евгения Казанцева: Мат-лы // ЧОЛДП. 1872. Кн. 9. Отд. 3. С. 137–166; Письма к архиеп. Гавриилу Городкову [1825–1860] // Там же. Кн. 11/12. Отд. 3. С. 226–249; Дневная записка о перенесении гроба митр. Иоанна Максимовича, 1826 г., сент. 6 дня // Странник. 1873. № 5. С. 106–111; Сб. предписаний и распоряжений по духовному ведомству Моск. епархии с 1828 по 1869 гг. М., 1873; Слова, говоренные во время управления Ярославской епархией с 1837 по 1854 г. М., 1873; Письма // *Благовещенский И. А.* Архиеп. Евгений Казанцев: Биогр. очерк. М., 1875; Донесение в Св. Синод об освидетельствовании мощей митр. Иоанна Максимовича // ДНР. 1878. № 3. С. 272; Письмо к преосв. Аврааму, архиеп. Ярославскому // РС. 1886. № 3. С. 590–592.

Лит.: *[Бекетов П. П.]* Портреты именитых мужей Рос. Церкви, с прил. их кр. жизнеописания. М., 1843. С. 33, 34; Иерархи Ростово-Ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 г. до наст. времени. Ярославль, 1864. С. 319–322; *Макарий (Миролюбов), архим.* Историко-стат. описание Рязанской ДС и подведомственных ей духовных училищ. Новгород, 1864; *Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 166, 221, 337–338, 396, 408–409, 429, 433, 445–448, 479, 490–492; *он же.* История МДА до ея преобразования: (1814–1870). М., 1879. С. 2, 4; *Толстой Ю. В.* Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии Всерос. со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода: (1721–1871). СПб., 1872. № 226; *Благовещенский И. А., прот.* Архиеп. Евгений Казанцев: Биогр. очерк. М., 1875; *Строев.* Списки иерархов. С. 157, 161, 181, 204, 208, 319, 335, 382, 417, 635; *Морев Ф. С., прот.* Обозрение епархии преосв. Ионафаном, еп. Ярославским и Ростовским. Ярославль, 1881. С. 205, 257; *Мирославский В. П.* Из восп. о высокопреосв. Евгении (Казанцеве), архиеп. Ярославском (1836–1854 гг.) // Ярославские ЕВ. 1884. Ч. неофиц. № 41. Стб. 324–326; № 42. Стб. 334–336; № 43. Стб. 341–343; 1886. № 50. Стб. 798–802; № 51. Стб. 832–836; 1887. № 1. Стб. 11–16; № 2. Стб. 28–30; *Дурново Н. Н.* 900-летие рус. иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 24, 36, 51, 54, 57; *Никифор (Бажанов), архим.* Сб. для любителей духовного чтения. М., 1888. С. 347–348, 677–681; *Агнцев Д. И.* История Рязанской ДС. Рязань, 1889. С. 173, 175, 186, 188–190, 193–194, 197, 200, 215, 224, 248–249, 289, 291, 301, 318–319, 327–329, 341, 353–355, 359–361, 372–375, 379–381; *Кедров Н. И.* МДС, 1814–1880: Кр. ист. очерк. М., 1889. С. 10, 12, 14, 16–17, 33–34, 40–41; *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 297–298; *Титов А. А.* Летописец о ростовских архиереях. СПб., 1890. С. IX, 26, 60–61; *Головщиков К. Д.* Архиеп.

Евгений Казанцев: Биобиблиогр. очерк. Владимир, 1894; Списки архиереев иерархии Всероссийской и архиерейских кафедр со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода: (1721–1895). СПб., 1896. С. 23–24; Сб., изд. по случаю 100-летия Вифанской ДС: (1800–1900). Серг. П., 1900; *Якушкин Е. И.* Евгений, архиеп. Ярославский // Вестн. Ярославского земства. 1903. № 7/8. С. 258–262; *Поселянин Е. Н.* Рус. Церковь и рус. подвижники XVIII в. СПб., 1905. Серг. П., [1991]^{p}. С. 127, 130; *Соловьев.* История. Кн. 4. С. 1529; Кн. 5. С. 209–211, 262, 328, 329, 1180–1181, 1305, 1306, 1328, 1333, 1370–1372, 1383, 1451, 1454, 1471–1473; Кн. 6. С. 283, 327–328, 349, 413; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. К., 1913. М., 1993^{p}. С. 1404, 1410, 1411, 1415, 1418; У Троицы в Академии: 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат-лов. М., 1914. С. 38, 42, 135; *Солодовников Д. Д.* Переславль Рязанский: Прошлое Рязани в памятниках старины. Рязань, 1922. С. 69, 151–152; *Пушкин А. С.* ПСС. М., 1966^{3}. Т. 10. С. 189; *Гордин А. М.* Пушкин в Михайловском. Л., 1989. С. 241–245; *Пущин И. И.* Записки о Пушкине: Письма. М., 1989. С. 94; *Бартенев П. И.* О Пушкине: Страницы жизни поэта. Восп. современников. М., 1992. С. 367; *Толстой М. В.* Хранилище моей памяти. М., 1995. С. 269–270; *Сулоцкий А. И., прот.* Архиеп. Евгений (Казанцев) как архипастырь Тобольский // Соч.: В 3 т. Тюмень, 2000. Т. 2: О сибирском духовенстве. [Кн. 1]. С. 215–313; *он же.* Тобольские и томские архипастыри // Там же. [Кн. 2.] С. 512–513; *он же.* Тобольские архипастыри: Антоний (Знаменский), Евгений (Казанцев) и Георгий (Ящуржинский): Однородные случаи из их жизни // Там же. С. 525–529; *Буковский А. В.* Знакомый Пушкина архиеп. Евгений Казанцев // Михайловская пушкиниана. М., 2001. Вып. 15. С. 4–18; Пушкинская энциклопедия «Михайловское». М., 2003. Т. 1. С. 243–244; *Раздорский А. И.* Архиереи Курского края XVII–XX вв.: Кр. биогр. справ. Курск, 2004.

А. В. Урядова, игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

Иконография Е. включает неск. поясных живописных портретов и эстампов. Наиболее ранний известный портрет на холсте (ЦАК МДА) представляет Е. вполоборота вправо, в рясе и клобуке, с панагией, орденами св. Александра Невского, св. Владимира 2-й степени, св. Анны 2-й степени, 2 орденскими звездами и крестом в память войны 1812 г. Несмотря на сравнительно молодой облик архипастыря, с русыми вьющимися волосами и небольшой бородой, портрет был написан после 1835 г., когда Е. был удостоен ордена св. Александра Невского, возможно скопирован с раннего оригинала и дополнен новой наградой. Судя по надписи на обороте («Евгенiй Казанцевъ Архiепископъ Рязанскiй и Зарайскiй»), произведение создано до 1837 г., когда архиерей был переведен на Ярославскую кафедру. Черты лица, рисунок наград сближают этот портрет с провинциальным по исполнению изображением неизвестного Ярославского архиепископа сер.– 2-й пол. XIX в. (РГИАХМЗ) в архиерейской мантии и черном клобуке с крестом (Е. получил крест на клобук



Евгений (Казанцев), архиеп. Ярославский и Ростовский. Литография К. Эргота. 50-е – нач. 60-х гг. XIX в. (ЦАК МДА)

в 1849), с благословляющей десницей и высоким жезлом с сулоком в левой руке, а также с портретом сер. XIX в. (ЯИАМЗ).

В пожилом возрасте, с худощавым лицом и седой бородой, с теми же наградами, панагией и наперсным крестом Е. изображен на живописном портрете сер. XIX в., переданном в 1884 г. архиеп. Ярославским *Ионафаном (Рудневым)* в Ростовский музей церковных древностей (в наст. время в ГМЗРК). Иерарх в бело-голубом богослужебном облачении – саккосе, омофоре и митре, в правой руке жезл с бантом и сулоком, левая покоится на страницах книги с текстом: «Светильник ногама моима закон Тво[й] и Свет стезям моим» (Пс 118. 105). По иконографии образ повторяет портрет архиеп. *Авраама (Шумилина)* 1840 г. работы худож. Н. Д. Мыльникова, происходящий из Ярославского архиерейского дома (ЯХМ). В кон. XIX в. портрет Е., написанный маслом, находился в актовом зале Ярославской ДС, его изображения хранились во мн. семьях духовенства.

В 50-х – нач. 60-х гг. XIX в. в литографии К. Эргота напечатан портрет Е., смотрящего вправо, в рясе и клобуке с крестом, с орденами св. Александра Невского и св. Владимира на лентах и 2 орденскими звездами (варианты в ГИМ, ЦАК МДА; помещен в кн.: Избр. поучения 12 архипастырей Рус. Церкви, с их портретами. М., 1861. Вкл.). Рисунок точно воспроизведен в литографии А. И. Прокофьева с цензорским разрешением от 3 сент. 1862 г. (ЦАК МДА), с добавлением цитаты из опубликованной проповеди архипастыря. В год смерти Е. «Всемирная иллюстрация» поместила его портрет (№ 139).

Лит.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 297–298; Духовные светочи России. С. 145–146. Кат. 133; *Колбасова Т. В.* Духовный портрет из собр. Ростовского музея: История комплектования и общая характеристика коллекции // ИКРЗ, 2000. Ростов, 2001. С. 196–201; *она же.* Портреты из портретной галереи Ярославского архиерейского дома в собр. Ростовского музея церк. древностей // ИКРЗ, 2003. Ростов, 2004. С. 114–135; Успенский собор в Ярославле / Сост.: Т. и А. Рутман. Ярославль, 2007. С. 127.

Я. Э. З.

ЕВГЕ́НИЙ (Караviас; 27.01.1752, о-в Итака – 17.04.1821, К-поль), митр. Анхиальский (с июня 1813), национальный герой Греции (ἐθνομάρτυς). При рождении получил имя Евстафий. После обучения в евангельской школе был рукоположен во иерея с именем Евгений. В марте 1808 г. патриарх К-польский *Григорий V* поставил Е. митрополитом Филиппопольским (кафедра в Пловдиве). Е. пробыл в Пловдиве недолго, был изгнан турками и вернулся в К-поль, где занялся преподаванием и научной деятельностью. С июня 1813 г. митрополит Анхиальский. Организовал национально-религиозное греч. движение, за что навлек на себя гнев тур. власти (были неудавшиеся попытки убить митрополита). В 1816–1818 гг. был членом Свящ. Синода в К-поле. Находясь в К-поле, примкнул к «Филики этерия» (тайному сообществу по освобождению Греции) под рук. Василия Караviаса, одного из организаторов восстания в Валахии, родственника Е. В марте 1821 г. Е. принял участие в восстании, во время которого находился на митрополичьей кафедре, ободрял паству и вдохновлял греков на борьбу с турками.

2 апр. 1821 г. был доставлен тур. властями под конвоем в К-поль и посажен в тюрьму вместе с митрополитами Эфесским, Никомидийским, Адрианопольским, Фессалоникийским и Тырновским, а также с др. соотечественниками. В тюрьме был подвергнут пыткам. Мужеством и стойкостью в вере Е. поддерживал заключенных. Следуя на место казни, Е. молился и до самого конца сохранял присутствие духа. Вместе с митрополитами Дионисием Эфесским и Афанасием Никомидийским был повешен на воротах К-польского Патриаршего подворья.

Неопубликованные богословские работы Е. впосл. были утеряны. На о-ве Итака в сент. 1930 г. был установлен памятник Е.

Лит.: *Οἰκονόμος Κ.* Λόγοι Ἐκκλησιαστικοί. Βερολῖνον, 1803; *Καραβίας Ἰ. Σ.* Ὁ ἐθνομάρτυς Εὐγένιος Καραβίας, μητροπολίτης Ἀγχιάλου. Ἀθῆναι, 1951; ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1013–1015.

К. И. Лобовикова

ЕВГЕ́НИЙ (Кобранов Евгений Яковлевич; 21.01.1891, с. Благовещенье Дорогобужского у. Смоленской губ.— 20.11.1937, Чимкент, Казахстан), еп. Ростовский. Из семьи сельского учителя, принявшего затем диаконский сан. Окончил Смоленское ДУ (1906) и Смоленскую ДС (1912). Поступил в МДА, к-рую окончил в 1916 г. кандидатом богословия. Оставлен при МДА профессорским стипендиатом. Слушал лекции на вост. фак-те Петроградского ун-та. В 1917 г. защитил магист. дис. на тему «Святые Вологодского края». В кон. того же года рукоположен Патриархом св. *Тихоном* во иерея к московской ц. Девяти мучеников Кизических у Горбатого моста. С марта 1919 г. работал помощником зав. Музеем классического Востока. В нач. 1921 г. принял монашество в *Новоспасском московском в честь Преображения Господня муж. монастыре*. 10 марта арестован в числе клира ц. Девяти мучеников Кизических по обвинению в «произнесении антисоветских проповедей», помещен во внутреннюю тюрьму ВЧК. Доказать вину задержанных следствие не смогло, и 19 марта их освободили согласно решению заседания Президиума ВЦИК. В том же году был возведен в сан архимандрита и назначен наместником Новоспасского мон-ря.

В сент. 1921 г. Е. вновь был арестован по обвинению в «создании антисоветской организации», в янв. 1922 г. оправдан Московским губ. судом за недостаточностью улик, но в адм. порядке выслан в Архангельск. В дек. 1922 г. вернулся в Москву, приступил к исполнению обязанностей наместника Новоспасского монастыря, одновременно являясь научным сотрудником музейного отдела Главнауки. Пользовался большой популярностью среди прихожан-рабочих. По своим взглядам был близок *обновленчеству*, однако понимал пагубность раскола и признавал Патриарха Тихона Главой Церкви. Дважды встречался с Патриархом и предлагал добиваться примирения с обновленцами. Патриарх Тихон, выслушав Е., указал на неосуществимость его предложения из-за позиции обновленческого руководства.

Арестован в ночь на 19 дек. 1923 г. по обвинению в «антисоветской агитации под религиозным флагом», помещен в Бутырскую тюрьму. Арестованного Е. провожало много прихожан, собравшихся около его дома. Прихожане пытались вступиться за Е. и направили в адрес ОГПУ коллективное ходатайство, в к-ром сообщалось, что «гражданин Кобранов получил известность и любовь простого народа, так как он учил нас не только крестить лоб, но и отличать зло от добра». На следствии Е. категорически отвергал предъявленные ему обвинения, заявил, что «если вселенская Христова вера сама по себе с точки зрения юридических норм Российской Республики контрреволюционна и исповедь ее есть антисоветская агитация, то мне оправдываться не приходится, как священнику». 28 марта 1924 г. приговорен Комиссией НКВД по адм. высылкам как «социально-опасный элемент» к 2 годам ссылки в Хиву. Затем местом ссылки был назначен Полторацк (Ашхабад). Занимался в ссылке научными исследованиями. 23 янв. 1926 г. совещанием при Коллегии ОГПУ дело Е. было пересмотрено, он был досрочно освобожден. Вернулся в Москву, служил в ц. Троицы в Кожевниках.

27 марта 1926 г. хиротонисан во епископа Муромского, назначен викарием Владимирской епархии. Хиротонию, состоявшуюся в Н. Новгороде, возглавил Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Нижегородский митр. *Сергий* (*Страгородский;* впосл. Патриарх Московский и всея Руси). Сохранилось свидетельство, что после хиротонии Е. заявил митр. Сергию о желании вернуться в Москву, предполагая заниматься там научной работой в области востоковедения. После увещеваний митр. Сергия, что нарушение архиерейской присяги грозит Е. лишением сана, одумался и отбыл в Муром (Акты свт. Тихона. С. 785). Осенью того же года находился в Москве, активно участвовал в попытке выборов Патриарха путем тайного сбора подписей архиереев, хотя и удивился смелости митр. Сергия, к-рый, не дожидаясь урегулирования отношений с властями, «решился... дать движение такому делу». Высказался за кандидатуру Казанского митр. сщмч. *Кирилла (Смирнова)*, составил по историческим образцам проекты обращения архиереев к избранному Патриарху и обращений буд. Патриарха к пастве и к К-польскому Патриарху. 22 дек. арестован ОГПУ, вскоре освобожден без права выезда из города. 15 сент. 1927 г. назначен епископом Балашовским, викарием Саратовской епархии, но, видимо, к месту назначения не выехал. 14 дек. назначен епископом Ростовским, викарием Ярославской епархии. Проживал в Ростове. Много проповедовал, в т. ч. в поездках по сельским приходам, читал лекции о вере для детей и взрослых, организовал при ростовском соборе детский хор, которым руководил. Создал бесплатную столовую для бедных, сестричество для оказания помощи неимущим, объявил сбор пожертвований на постройку храма и благотворительной столовой в с. Горинском Мологского у.

Поддержал позицию своего правящего архиерея Ярославского митр. священноисп. *Агафангела (Преображенского)* в его противостоянии митр. Сергию из-за последствий принятия *«Декларации» 1927 г.* Вместе с находившимся в Ростове в ссылке митр. *Иосифом (Петровых)* Е. подписал обращение от 6 февр. 1928 г. митр. Агафангела и викариев Ярославской епархии архиепископов Угличского сщмч. *Серафима (Самойловича)* и временно управляющего Любимским викариатством *Варлаама (Рященцева)*, адресованное митр. Сергию, в к-ром говорилось о разрыве канонического общения с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя и об отказе признать за ним право на высшее управление Церковью. Постановлением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного Свящ. Синода от 11 апр. 1928 г. Е. в числе др. виновников церковных нестроений был уволен от управления Ростовским викариатством, запрещен в священнослужении впредь до раскаяния или решения архиерейского суда. В вину Е. были также поставлены его прежние неоднократные нарушения церковной дисциплины, ранее оставленные без взыскания. 10 мая вместе с митр. Агафангелом и архиеп. Варлаамом Е. подписал обращение к митр. Сергию с разъяснениями, что они не прерывали и не прерывают молитвенного общения с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя и принципиально не отрицают его первоархиерейской власти. 30 мая 1928 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный Свящ. Синод постановили не приводить в исполнение свое постановление от 11 апр. в части, касающейся архиереев Ярославской епархии.

В отношении Е. в постановлении было особо указано, что снисхождение ему делается только из уважения к авторитету его епархиального архипастыря и в надежде, что он впредь «свои таланты употребит на угождение не себе, но Богу и Церкви».

Е. предполагал созвать осенью 1928 г. ростовский общеуездный съезд духовенства и мирян, но 7 авг. вновь был арестован. Его обвинили в «антисоветской агитации», «религиозной обработке молодежи» и организации церковной благотворительности. 28 окт. особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан. Проживал в г. Кзыл-Орда. Прервал каноническую связь с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием и перешел в подчинение митр. Иосифа (Петровых) «по мотивам личного характера», однако не принимал активного участия в иосифлянском движении.

В окт. 1929 г. был арестован, этапирован в ярославскую тюрьму. Проходил по делу «Ярославского филиала Истинно-Православной Церкви». В 1930 г. приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан, проживал в Алма-Ате. 23 окт. 1931 г. освобожден с ограничением выбора места проживания. Поселился в Вологде, где находился под надзором ОГПУ. Зарабатывал на жизнь уроками нем. языка и игры на фортепьяно. Долгое время не вступал в общение с вологодским духовенством, верным митр. Сергию; проводил богослужения на дому. Поддерживал переписку с Новгородским митр. *Арсением (Стадницким)*, убеждавшим Е., что церковная позиция митр. Сергия является оправданной и, несмотря на личные разногласия, надо действовать с ним заодно. Встречался с управляющим Вологодской епархией Кронштадтским еп. *Венедиктом (Плотниковым,* с 1933 архиепископ Вологодский). В янв. 1933 г. вернулся в каноническое общение с митр. Сергием. Выступал с проповедями и богословскими беседами на частных собраниях. С февр. 1934 г. по поручению митр. Сергия работал над соч. «Вологодские святые» (критика на магист. сочинение прот. А. Копейлева). Также продолжал работу над такими научными трудами, как «Философия Оригена» и «Предки казахского народа» (впосл. при аресте рукописи были изъяты).

Арестован 27 июля 1934 г. в Вологде. Обвинялся в том, что, «будучи враждебно настроен к Советской власти, свои убеждения внушал своим близким знакомым; организовывал и проводил нелегальные религиозные сборища, пытался наладить дело оказания материальной помощи административно высланному духовенству». 29 нояб. особым совещанием при НКВД приговорен за «антисоветскую деятельность» к 3 годам ссылки в Казахстан. Проживал в Чимкенте, где собрал большую б-ку, начал писать работу «История города Чимкента». Осенью 1935 г. получил предписание выехать в с. Ленинское (ныне Казыгурт), в 75 км от обл. центра, но после обращения к Генеральному прокурору СССР А. Я. Вышинскому Е. был оставлен в Чимкенте. Наладил переписку с отбывавшим ссылку в пос. Яныкурган Казанским митр. сщмч. Кириллом (Смирновым), подготовил для него историческую справку о возможности хранения и вкушения мирянами Св. Даров. Е. активно пытался убедить митр. Кирилла и связанных с ним др. *«непоминающих»* примириться с митр. Сергием.

24 июня 1937 г. арестован и заключен в чимкентскую тюрьму. Проходил по одному следственному делу с митрополитами Кириллом (Смирновым) и Иосифом (Петровых). Е. обвиняли в том, что он был одним из руководителей «контрреволюционной повстанческой организации церковников». 19 нояб. Особой тройкой УНКВД по Южно-Казахстанской обл. приговорен к расстрелу. Казнен вместе с митрополитами Кириллом и Иосифом в т. н. Лисьей балке под Чимкентом. Канонизирован РПЦЗ в 1981 г.

Арх.: ЦА ФСБ. Д. Р-22583; Р-31639; Р-44123; ГА Ярославской обл. Ф. Р-3698. Оп. 2. Д. 8198С; Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. П-15385; Архив ДКНБ Респ. Казахстан по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 103–104; Акты свт. Тихона. С. 572–576, 587–601, 605–616, 784–786, 860–861; Не предать забвению: Книга памяти жертв полит. репрессий, связанных судьбами с Ярославской обл. Ярославль, 1994. Т. 2. С. 77–78; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 402–403; *Осипова И. И.* «Сквозь огнь мучений и воды слез...»: Гонения на Истинно-Православ. Церковь. М., 1998. С. 263–264; *Резухин А., прот.* Церковная Вологда 1930–1940-х гг. // Вологда: Краевед. альм. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 798–801; Жизнеописания настоятелей Новоспасского ставропигиального муж. монастыря с 1906 по 1926 гг. / Отв. ред.: Т. В. Пасхалова. М., 2002; *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописания и труды сщмч. Кирилла Казанского. М., 2004. С. 258, 264, 265, 352–355, 358–362, 370–372, 393, 394; *Мазырин А. В.* Сщмч. митр. Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церковной оппозиции. Круг его ближайших последователей // БСб. 2005. Вып. 13. С. 314–318.

Н. А. Зонтиков, А. В. Урядова

ЕВГЕ́НИЙ (Летица Эмануило; 1858, Плашки, ныне Хорватия – 3.10.1933, Суня, там же), митр. Дабро-Босанский (СПЦ). Учился в начальной школе в г. Огулин. По окончании гимназии в Сремски-Карловци изучал право в Вене, Граце и Загребе. Сдал гос. экзамены и работал юристом в г. Сремска-Митровица, потом судьей в Сараеве. В 1892 г. оставил гос. службу, переехал в Загреб и работал референтом по юридическим вопросам в Ипотечном банке. В том же году ушел с работы и поступил в семинарию в Сремски-Карловци, к-рую окончил в 1895 г. Вскоре принял монашеский постриг в монастыре *Кувеждин* и был назначен 2-м делопроизводителем Соборного совета Карловацкой митрополии. 9 июля 1895 г. патриархом Сербским *Георгием (Бранковичем)* рукоположен во диакона. 3 нояб. того же года назначен делопроизводителем управления Темишварской епархии, составил описание епархии (*Евгеније (Летица), еп.* Први шематизам Српске православне епархије Темишварске: за годину 1897. Сремски-Карловци, 1897). В кон. 1895 г. еп. Темишварским *Никанором (Поповичем)* произведен в протодиаконы, 18 апр. 1898 г. еп. Будимским *Лукианом* (*Богдановичем,* буд. Патриарх Сербский) рукоположен во иерея, в 1899 г. произведен в протосинкеллы, а 24 июля 1900 г. возведен в сан архимандрита.

11/24 авг. 1900 г. по ходатайству Синода К-польской Патриархии был назначен австр. двором на кафедру новоучрежденной Баня-Лукско-Бихачской епархии (см. ст. *Баня-Лукская епархия*). 30 дек. 1900 г. в г. Баня-Лука хиротонисан во епископа при участии митрополитов Дабро-Босанского *Николая (Мандича),* Захумско-Герцеговинского *Серафима (Перовича)* и Зворникско-Тузланского *Григория (Живковича).* В новой епархии, к-рая в тот период включала 13 округов (протопресвитериатов), 134 прихода и насчитывала более 280 тыс. правосл. верующих, учредил консисторию, которая начала работу 23 сент. 1901 г. За 7 лет управления епархией посетил более 100 церквей. Во время визитаций требовал от священников однообразия совершения таинств и обрядов,

проверял уровень знания Закона Божия у учащихся церковных школ. Сохранилось ок. 10 из его многочисленных окружных посланий. В послании от 28 сент./11 окт. призывал духовенство прекратить практику незаконных браков. В др. посланиях затрагивал различные вопросы церковной дисциплины и богослужебной практики, распространения неблагочестивых обычаев, пьянства, народной неграмотности и необходимости преподавания Закона Божия. Когда гос. власти прекратили выплачивать жалованье преподавателям вероучительных дисциплин, Е. благословил духовенство преподавать Закон Божий в школах бесплатно. Заботился о повышении уровня образования и об увеличении числа священнослужителей, требовал от кандидатов в священство получения высшего духовного образования. Рукоположил ок. 45 священников. Учредил в епархии ведение приходских летописей. Установил фиксированные цены за совершение треб и обрядов. Освятил новые церкви в 23 населенных пунктах и 2 школы — в с. Сански-Мост и мон-ре *Моштаница*. По его инициативе была построена епископская резиденция в Баня-Луке и начался сбор средств для возведения кафедрального собора.

7 дек. 1907 г. избран на кафедру *Добро-Босанской епархии*. 22 янв. 1908 г. был издан диплом о его назначении на должность, подписанный кириллицей имп. Австро-Венгрии Францем Иосифом I. 14 февр. 1908 г. прибыл в Сараево, где 17 февр. состоялось его торжественное восшествие на кафедру. После Причастия было зачитано послание К-польского Патриарха Иоакима III о единогласном избрании Е. на кафедру Синодом. Был председателем Большого церковного суда, адм. и учебного советов епархии. Руководил пенсионным фондом священников, служивших на всей территории Боснии и Герцеговины. В 1910 г. посетил общины в Завидовичах, Читлуке, Зенице, Бораче и др. Освятил 6 новых церквей, серб. дом и школу в Езере. Особую заботу проявлял о семинарии в Релеве, присутствовал на экзаменах, интересовался успехами и здоровьем учащихся. Большое число выпускников семинарии рукоположил в духовный сан. Принимал участие в хиротониях еп. Баня-Лукского *Василия (Поповича)* и еп. Тузланского *Илариона (Радонича*, буд. митрополит Вршацкий). 17/30 нояб. 1908 г. австр. имп. Франц Иосиф I наградил Е. большим крестом.

В 1920 г. ушел на покой, проживал в мон-ре *Врдник*. Как профессиональный юрист принимал участие в разработке Устава СПЦ 1931 г. Современники отзывались о Е. как о терпеливом, дисциплинированном человеке, готовом прислушаться к мнению других и не стремившемся к популярности.

Лит.: *А. Е.* Митр. Евгеније (Летица) // ГлСПЦ. 1933. С. 688–689; Енциклопедија православља. Београд, 2002. С. 629; Српски јерарси. С. 182–183.

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ЕВГЕ́НИЙ (Мерцалов Евгений Александрович; 6.03.1857, Тульская губ.— 7.05.1920, Петрозаводск), еп. Олонецкий и Петрозаводский, духовный писатель. Из семьи диакона. По окончании Тульской ДС определен 30 окт. 1878 г. надзирателем Ефремовского ДУ, с 5 сент. 1880 г. учитель чистописания. 1 окт. 1883 г. рукоположен во иерея к Введенской ц. с. Берёзовец Новосильского у. Тульской губ. 17 дек. 1883 г. утвержден законоучителем местной сельской школы. Овдовев, в 1889 г. поступил в МДА. В 1892–1894 гг. по болезни находился вне академии. В 1895 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия. Указом от 22 янв.— 3 февр. 1896 г. определен в Олонецкую ДС преподавателем основного, догматического и нравственного богословия; с 1 марта 1897 г. одновременно преподавал евр. язык. Летом 1899 г. совершил паломничество в Св. землю, под впечатлением которого впосл. написал ряд очерков.



Евгений (Мерцалов), еп. Юрьевский. Фотография. 10-е гг. XX в. (РГИА)

19 сент. 1901 г. определен инспектором семинарии. 22 дек. того же года пострижен в монашество. 20–21 февр. 1902 г. определен ректором Олонецкой ДС. 3 марта возведен Олонецким и Петрозаводским еп. *Анастасием (Опоцким)* в сан архимандрита. Председатель Олонецкого епархиального училищного совета; редактор «Олонецких ЕВ». 8 янв. 1903 г. назначен ректором Тверской ДС. Цензор «Тверских ЕВ» (с февр. 1903), член Совета Тверского епархиального историко-археологического комитета, член епархиальной Комиссии по составлению и изданию историко-статистического описания Тверской епархии (с дек. 1906).

16 дек. 1907 г. хиротонисан во епископа Муромского, стал 2-м викарием Владимирской епархии. Хиротонию в Троицком соборе Александро-Невской лавры возглавил С.-Петербургский и Ладожский митр. *Антоний (Вадковский)*. Е. пребывал в муромском Спасском мон-ре, управляя им на правах настоятеля. С 14 июня 1912 г. епископ Юрьевский, 1-й викарий той же епархии, настоятель *Боголюбского в честь явления Боголюбской иконы Божией Матери (Рождества Богородицы) мон-ря*. Указом от 4–23 июля 1912 г. назначен председателем Владимирского епархиального училищного совета. Награжден орденами св. Владимира 4-й (1907) и 3-й (1911) степени, св. Анны 1-й степени (1915). 3 мая 1917 г. епархиальный съезд при 20 воздержавшихся постановил удалить из епархии Владимирского и Шуйского архиеп. *Алексия (Дородницына)*. 18 мая Синод предоставил архиеп. Алексию 2-месячный отпуск, возложив временное управление епархией на Е. 10 июня Синод уволил архиеп. Алексия на покой и благословил произвести выборы кандидата для замещения Владимирской архиерейской кафедры. 9 авг. 1917 г. на чрезвычайном епархиальном съезде правящим архиереем был избран (и 10 авг. утвержден) архиеп. *Сергий (Страгородский*, в 1943–1944 Патриарх Московский и всея Руси). Е. на выборах во 2-м туре получил 27 голосов. 17 авг. 1917 г. новоизбранный Владимирский и Шуйский архиеп. Сергий утвердил распределение дел между преосвященными. Е. было поручено замещение священнических мест в Юрьевском и Покровском уездах; в его ведение поступали Владимирские духовное

и епархиальное жен. уч-ща. Как 1-й викарий епархии Е. жил во Владимире в архиерейском доме. После занятия архиерейского дома Губернской ЧК поселился в Боголюбском мон-ре. В июле 1918 г. в качестве почетного гостя присутствовал на епархиальном Соборе в Н. Новгороде; при выборах на кафедру епископа Нижегородского получил 1 голос. С окт. 1918 г. зам. председателя Миссионерского совета Владимирской епархии.

17 нояб. 1919 г. назначен епископом Олонецким и Петрозаводским. Под архиерейскую резиденцию Е. был приобретен деревянный дом на пл. Свободы (бывш. Соборная) г. Петрозаводска. Был погребен за алтарем Свято-Духовского (нового) кафедрального собора (храм взорван в 1936).

Арх.: ЦГА Респ. Карелии. Ф. 2961. Оп. 1. Д. 1/1. Л. 86.

Соч.: От Петрозаводска до Иерусалима и обратно: (Путевые заметки и впечатления паломника). Петрозаводск, 1900. 2 вып.; Гефсиманская весь и Вифания: (Из очерков паломника). Петрозаводск, 1901; Вифлеем: (Из очерков паломника). Петрозаводск, 1901. Муром, 1910[2]; Горняя: (Из очерков паломника). Петрозаводск, 1902. Муром, 1909[2]; Как совершалась канонизация святых в первое время существования Русской Церкви? СПб., 1903. Муром, 1910[2]; Речь при наречении во епископа // ПрибЦВед. 1908. № 1. С. 35–36; Иордан и Мертвое море: (По библейским и научным данным и личным восп.). Муром, 1909[2]; О церковном прославлении и почитании св. правед. Иулиании Лазаревской: (Ист. очерк). Муром, 1910; Житие св. правед. Иулиании Лазаревской (в 2 ред.) и служба ей. СПб., 1910.

Лит.: Списки студентов, окончивших полный курс МДА за 1-е столетие ее существования: (1814–1914 гг.). Серг. П., 1915. С. 105; Список лиц, служащих в Тверской ДС // Тверские ЕВ. 1906. № 24. Ч. офиц. С. 577–578; Евгений Мерцалов // НЭС. Т. 17. Стб. 167; Состав Свят. Правительствующего Всерос. Синода и рос. церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 140–141; Указ из Свят. Правительствующего Синода // Владимирские ЕВ. 1917. № 23. С. 233–234; Чрезвычайный съезд духовенства и мирян Владимирской епархии // Владимирские ЕВ. 1917. № 32/33. С. 298–301; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 105–106; *Бовкало А. А. К. Я.* Здравомыслов — историк Новгородской епархии и Рус. Правосл. Церкви // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф. Новгород, 1997. С. 177.

А. К. Галкин

ЕВГЕ́НИЙ (Решетников Валерий Германович; род. 9.10.1957, пос. Маяковский Есильского р-на Акмолинской обл.), архиеп. Верейский, вик. Московской епархии, ректор МДАиС, председатель Учебного комитета при Свящ. Синоде. Из семьи рабочего. В 1973–1977 гг. учился в Кировском строительном техникуме. В 1977–1979 гг. служил в Советской Армии. С 1979–1980 гг. работал в Кировском ЕУ и исполнял обязанности иподиакона при еп. *Хрисанфе* (*Чепиле*, ныне митрополит). В 1980 г. поступил в МДС, в 1983 г.— в МДА, к-рую окончил в 1987 г. со степенью кандидата богословия за соч. «Пастырство Русской Церкви X–XIII вв.».



Евгений (Решетников), архиеп. Верейский, вик. Московской епархии. Фотография. Нач. XXI в.

В студенческие годы был иподиаконом при еп. *Александре* (*Тимофееве*, с 1986 архиепископ).

27 июля 1986 г. пострижен в монашество с именем Евгений. 3 авг. рукоположен во диакона, 28 авг.— во иерея. 18 авг. 1987 г. утвержден в должности преподавателя МДАиС. В 1988 г. возглавлял процесс завершения восстановительных работ в МДАиС после пожара (1986). 1 янв. 1989 г. возведен в сан архимандрита и назначен заместителем ректора по административно-хозяйственной работе. С 16 нояб. 1990 г. инспектор МДС. 6 авг. 1991 г. Указом Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* назначен ректором Ставропольской ДС. На этой должности он укрепил материальную базу семинарии. Добился передачи семинарии архиерейского дома, примыкающего к кафедральному собору.

26 февр. 1994 г. Е. назначен и. о. Председателя Учебного комитета при Свящ. Синоде. 16 апр. того же года Патриарх возглавил хиротонию Е. во епископа с титулом «Верейский». Назначен викарием Московской епархии.

18 июля 1995 г. определен ректором МДАиС с сохранением должности и. о. Председателя Учебного комитета. С сент. 1995 г. читает лекции по нравственному богословию в МДА. 18 июля 1998 г. Свящ. Синодом утвержден Председателем Учебного комитета. 18 июля 1999 г. определением Свящ. Синода назначен зам. председателя Синодальной богословской комиссии.

Е. был участником Архиерейских Соборов 1994, 1997, 2000, 2004 гг., где выступал с докладами. Согласно решению Архиерейского Собора 1994 г., возглавил реформу духовной школы, целью к-рой стало преобразование ДС в полноценную, а ДА — в специализированную высшую школу, призванную готовить научно-богословские кадры и преподавателей духовно-учебных заведений. Процесс реформирования богословского образования отрабатывается в Московской, С.-Петербургской и некоторых других духовных школах, их опыт будет заимствован всеми остальными учебными заведениями РПЦ.

25 февр. 2000 г. Е. возведен в сан архиепископа. С 1996 г. является членом Российского организационного комитета по подготовке и проведению дней слав. письменности и культуры, с 1999 г.— членом Церковно-научного совета по изданию Православной энциклопедии. С 30 авг. 2002 г. главный редактор ж. МДА «Богословский вестник». С 2004 г. член редакционного совета газ. «Воскресная школа». С 7 февр. 2004 г. член Совета по взаимодействию с религ. объединениями при Президенте РФ.

Награжден медалью прп. Сергия Радонежского 2-й степени, орденами св. Владимира 3-й степени, прп. Сергия Радонежского 2-й степени, св. Даниила Московского 2-й степени, орденом свт. Саввы Сербского 3-й степени (СПЦ), медалью «В память 850-летия Москвы». Почетный член Минской ДА.

Соч.: Доклад исполняющего обязанности Председателя Учебного комитета при Свящ. Синоде еп. Евгения Верейского // Архиерейский Собор РПЦ, 29 нояб.— 2 дек. 1994 г.: Доклады. Док-ты. М., 1995. С. 101–115; Доклад // Архиерейский Собор РПЦ, 18–23 февр. 1997: Сб. док-тов. М., 1997. С. 131–138; Доклад // ЖМП. 1997. № 6. С. 28–32; Доклад // Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ, 13–16 авг. 2000: Мат-лы. М., 2001. С. 176–188, 234–246; Академическая реформа // БВ. 2004. № 4. С. 344–353; Образовательная деятельность Церкви не может быть чуждой обществу: [Интервью] // Встреча. 2003. № 1(16). С. 4–7; Проблемы высшего богословского образования в России: Интервью к швейцарскому журналу // БВ. 2003. № 3. С. 224–236; Академическая реформа: [Выступл. на засе-

лании Совета МДА 29 авг. 2003 г.] // БВ. 2004. № 4. С. 343–353; Академия у Троицы: [Интервью] // Встреча. 2004. № 2(18). С. 4–6; Место религиозного образования в общенациональной образовательной системе России // Там же. № 1(17). С. 36–39; Венец единый: Единство идеала служения Св. Церкви в мученическом подвиге профессоров МДА сщмч. Илариона (Троицкого), мч. Иоанна Попова и свящ. Павла Флоренского // Там же. 2005. № 1(19). С. 25–30; Доклад // Освященный Архиерейский Собор РПЦ. 3–8 окт. 2004: Мат-лы. М., 2005.

Лит.: [Возведение в сан архиеп.] // ЖМП. 2000. № 4. С. 33; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2005 гг. М., 2005. С. 290.

ЕВГЕ́НИЙ (Сахаров-Платонов Макарий Дмитриевич; 1814, с. Урень Варнавинского у. Костромской губ.— 26.06.1888, симбирский Покровский мон-рь), еп. Симбирский и Сызранский. Род. в семье причетника. Рано остался сиротой, во время учебы бедствовал. В 1828–1834 гг. учился в Костромской ДС. В старших классах семинарии исполнял должность лектора по классу греч. и нем. языков. В 1834 г. направлен в МДА, к-рую окончил в 1838 г. 1-м по разрядному списку, и был оставлен в академии бакалавром герменевтики и библейской археологии по классу истолковательного богословия; одновременно назначен на должность библиотекаря академии. По окончании МДА вместе с др. выпускниками ходил к прп. *Серафиму Саровскому*, к-рый поклонился буд. Симбирскому епископу в ноги, провидя его благочестивое служение.

В 1837 г. он как 1-й студент старшего отд-ния МДА был удостоен платоновской стипендии с прибавлением фамилии Платонов — 1-м после 13-летнего перерыва. Магист. соч. Е. «О связи греха с болезнями и смертью» было особо отмечено Конференцией МДА и в 1838 г. рекомендовано к публикации, но так и не было напечатано. В 1838–1840 гг. им были составлены лекции по герменевтике, одобренные Московским митр. *Филаретом (Дроздовым)*, в 1842–1846 гг.— лекции по всему курсу Свящ. Писания. Из этих лекций опубликован фрагмент «О прообразовательном смысле Священного Писания».

29 авг. 1838 г. пострижен в монашество с именем Евгений, 3 сент. рукоположен во диакона, 4 сент.— во иерея. 1 дек. того же года утвержден в степени магистра богословия. С 1841 г. преподавал патристику — вновь введенный в МДА, а затем и во всех духовных академиях предмет. Е. стал 1-м преподавателем патристики в высшей духовной школе. В 1839 г. в семинариях было введено преподавание историко-богословского учения об отцах Церкви, и правление МДА с согласия Московского митрополита поручило преподавание патристики бакалавру герменевтики Е. Синод указом от 16 июля 1841 г. не только утвердил инициативу МДА, но и распорядился ввести патристику в академиях, преобразованных к этому времени по Уставу 1814 г. (СПбДА и КДА). Е. были составлены 1-я программа по патристике и «отчетливые лекции» по этой новой науке (*Смирнов.* С. 44), к-рыми пользовались и в дальнейшем, но из этих лекций опубликован был только фрагмент о сщмч. *Иринее* Лионском.



Евгений (Сахаров-Платонов), еп. Симбирский и Сызранский. Фотография с портрета. 60-е гг. XIX в. (РГИА)

Определением Синода от 22 сент. [10 окт.] 1841 г. Е. был назначен членом Конференции МДА в виде исключения. Указом Синода от 15 окт. того же года он был причислен к соборным иеромонахам *Александро-Невской лавры* С.-Петербурга. В 1842–1847 гг. Е. преподавал Свящ. Писание. Определением Синода от 21 [28] сент. 1842 г. назначен инспектором МДА. 28 февр. 1843 г. возведен в сан архимандрита с присвоением степени настоятеля 3-классного мон-ря. Определением Синода от 15 февр. [21 марта] 1844 г. назначен на должность экстраординарного профессора академии. С 13 февр. 1847 г. ректор и профессор богословских наук Вифанской ДС, с 22 мая настоятель *московского во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ря*. С 20 дек. 1849 г. ректор и профессор богословских наук МДС, настоятель *Высокопетровского московского монастыря*, с 31 авг. 1853 г. ректор и профессор богословских наук МДА. Одновременно Е. была присвоена степень архимандрита первоклассного мон-ря с оставлением настоятелем Высокопетровской обители.

В период ректорства Е. в МДА в духовных академиях вводились новые миссионерские предметы (1855–1857). В МДА стали преподавать учение о расколе. Несмотря на то что этот предмет был полезен всем выпускникам академии, Е. считал, что увеличившаяся программа преподавания не способствовала плодотворному усвоению студентами основных богословских наук и нового предмета. По ходатайству Конференции МДА Синод разрешил ввести параллельное преподавание учения о расколе и физико-математических наук. Е. неоднократно назначался ревизором семинарий Московского окр.: и когда был бакалавром, и в дальнейшем, когда был инспектором и ректором академии. Его отчеты, несмотря на казенную форму, отличаются доброжелательностью и практическими советами преподавателям и ученикам семинарий.

Академия хранила предания о строго аскетическом образе жизни Е., о его смирении, о милосердии к нищим. Когда в 1851 г. Е. хотели назначить ректором КазДА, митр. Московский Филарет (Дроздов) в письме к своему ученику и другу Казанскому архиеп. *Григорию (Постникову)* писал, что он «человек честный и добрый, основательный в познаниях, тихого характера и голоса. Для своих хорош, неблистательный для внешних» (ЧОЛДП. 1877. Дек. Отд. 3. С. 168–169).

6 окт. 1857 г. Е. был хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московской епархии. 13 окт. следующего года по предложению Московского митр. Филарета определен епископом Симбирским и Сызранским. 16 окт. 1860 г. освятил Всехсвятскую ц. на старинном кладбище Симбирска (ныне Ульяновск), в 1872 г.— Казанский собор в Сызрани. Е. не чувствовал себя сильным администратором, но все дела решал очень аккуратно и основательно. Почти не выступал с проповедями, но

почитался православными Симбирской епархии за молитвенность и аскетический образ жизни. Усердно отстаивал права вдов и сирот духовенства, жертвовал собственные средства, раздавал милостыню. Внимательно следил за состоянием дел в Симбирской ДС, часто бывал в муж. и жен. гимназиях, выпускные экзамены по Закону Божию у гимназистов принимал лично. По воспоминаниям чуваш. просветителя И. Я. *Яковлева*, часто конфликтовал с кафедральным прот. А. Охотиным, фактически управлявшим консисторией. Подозревал Охотина в корыстолюбии, но не мог добиться ни отстранения, ни уменьшения его влияния.

7 дек. 1874 г. по болезни был уволен на покой, поселился в архиерейском доме симбирского Покровского мон-ря. По сведениям некролога, Е. наложил на себя обет молчания, а по отзывам Яковлева, он просто был неразговорчив, особенно с незнакомыми людьми. Перед смертью предсказал, что в день его кончины в Симбирске случится большой пожар, что и произошло. Отпевал Е. архиеп. Симбирский и Сызранский Варсонофий (Охотин).

На погребение Е. съехались тысячи людей со всей Симбирской епархии. Похоронен в Никольском кафедральном соборе Симбирска, в склепе, устроенном на средства его почитателя, богатого симбирского помещика и помощника прокурора Синода А. А. Арапова. В 20-х гг. XX в. собор был снесен, могила Е. не сохранилась.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3629 [Личное дело студента]; Д. 5063 [Личное дело преподавателя]; Оп. 2. Д. 584. 1841 г.; Д. 598. 1842 г.; Д. 683. 1844 г.; РГБ. ОР. Ф. 172. К. 142. Д. 25 [Переписка 1854–1856 гг.].

Соч.: Св. Ириней, еп. Лионский // ПрТСО. 1843. Ч. 1. С. 385–413; О любящих Бога // Там же. 1845. Ч. 3. 2-я паг. С. 69–84; О прообразовательном смысле Свящ. Писания // Там же. 1846. Ч. 4. С. 503–520; Оброцы греха смерть // Там же. 1854. Ч. 13. С. 492–507; Речь по наречении во еп. Дмитровского // Там же. 1857. Ч. 16. С. 518–520.

Лит.: *Смирнов С. К.* История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 43, 70, 123–124, 229, 337, 372–373, 380, 384, 387, 430–431; *Толстой Ю. В.* Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии Всероссийской со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода: (1721–1871). СПб., 1872. № 346; Еп. Симбирский Евгений: Некролог // Моск. вед.: Газ. 1888. № 176; *К-ий И.* Преосвящ. Евгений, бывш. еп. Симбирский // ПрибЦВед. 1888. № 29. Стб. 780–786; Еп. Симбирский Евгений // РА. 1893. № 6. С. 283–285; Письма Филарета Московского Симбирскому еп. Евгению // Там же. 1896. № 6. С. 161–176; *Строев.* Словарь. С. 134, 174, 197, 983; У Троицы в Академии: 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат-лов. М., 1914. С. 39, 91–93, 122–124, 132–136, 218, 232, 713; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993[р]. С. 1405, 1412; *Яковлев И. Я.* Моя жизнь: Восп. М., 1997. С. 247–249.

Е. В. Липаков, Н. Ю. Сухова

ЕВГЕ́НИЙ (Трофимов Ефим; 1868, Новгородская губ.— 2.11.1918, Олонец), архим. Из крестьянской семьи. Обучался в сельской школе, служил в армии низшим чином. 24 июня 1894 г. поступил в *Александров Свирский в честь Св. Троицы муж. мон-рь* в начале настоятельства архим. Агафангела (Амосова), постриженика *Спасо-Преображенского Валаамского муж. мон-ря,* к-рый собрал и воспитал новый состав братии. 12 марта 1896 г. определен послушником, проходил послушания привратника, помощника рухольного (хранителя одежды), зав. рухольной. 1 апр. 1897 г. назначен на должность письмоводителя. 6 авг. того же года пострижен в монашество с именем Евгений. 24 дек. 1897 г. рукоположен во диакона, 16 янв. 1900 г.— во иерея. Одновременно с 21 мая 1901 г. исполнял должность казначея и с 10 сент.— ризничего мон-ря, с 11 янв. 1903 г. также занимал должность благочинного мон-ря.

29 сент. 1904 г. назначен управляющим *Корнилиевым Палеостровским в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рем,* однако по просьбе настоятеля архим. Агафангела назначение было отменено. Е. остался на прежних должностях письмоводителя (до 1905), казначея и благочинного Александрова Свирского монастыря. 31 дек. 1909 г. после смерти архим. Агафангела избран братией новым настоятелем. Утвержден указом от 11–22 марта 1910 г. с возведением в сан игумена. 13 мая 1912 г. возведен в сан архимандрита. Участвовал в деятельности Карельского братства вмч. Георгия Победоносца. 2 июня 1913 г. на общем собрании братства, состоявшемся в Александровом Свирском мон-ре под председательством Финляндского и Выборгского еп. *Сергия* (*Страгородского,* впосл. Патриарх Московский и всея Руси), награжден знаком братства 1-й степени.

Успешно развивал в монастыре валаамские традиции, утвержденные его предшественником. Оказывал помощь неимущим богомольцам. Состоял зав. церковноприходской школой для воспитывавшихся в мон-ре мальчиков и был ее попечителем. В 1915 г. открыл при мон-ре санаторий для больных и раненых солдат. В 1917 г. в связи с опасностью захвата Петрограда нем. войсками организовал эвакуацию церковных ценностей из петроградского Александрова Свирского подворья в монастырь, где они были замурованы в тайнике.

В янв. 1918 г. жители близлежащих сел по благословению Е. создали Союз охраны церквей и часовен при Александровом Свирском мон-ре. Е. неоднократно обращался к властям с требованиями прекратить реквизиции, вывести размещенных в обители милиционеров и красноармейцев. В марте в мон-ре был проведен массовый крестный ход, после которого крестьяне заставили уехать комиссию, прибывшую для описи монастырского имущества. Через местный комитет крестьянской бедноты Е. пришел на помощь голодающему окрестному населению, раздав хлеб из запасов мон-ря.

26 сент. 1918 г. Е. получил повестку с предписанием прибыть в Олонецкую уездную ЧК. 29 сент. арестован в Олонце вместе с иеромонахами Варсонофием и Исаией. Также были арестованы свящ. Алексий Перов и мирянин Василий Стальбовский, секретарь свирского комитета крестьянской бедноты. Всех задержанных обвинили в организации «черносотенного союза по защите от Советской власти церквей, монастырей и часовен» и приговорили к расстрелу с санкции ГубЧК. Е. и его соузники были казнены в парке в центре города и погребены там же в общей могиле. По воспоминаниям очевидцев, перед расстрелом монахи трижды пропели пасхальный тропарь. Могила долго почиталась прихожанами Александровой Свирской слободы. В 1981 г. канонизирован РПЦЗ.

Арх.: Арх. СПбИИ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 430, 602; Оп. 7. Д. Ф. 67. Оп. 1. Д. 5; НАРК. Ф. 25. Оп. 2. Д. 68/5; Ф. 28. Оп. 1. Д. 2/11.

Лит.: ЦВед. 1910. № 14. С. 82; ПрибЦВед. 1913. № 27. С. 1283–1285; *Польский.* Ч. 1. С. 209; *Детчуев Б. Ф.* Трагедия в монастыре // Север. Петрозаводск, 1991. № 12. С. 126–136; *Нестор (Кумыш), иером.* Архим. Евгений и иже с ним убиенные новомученики Александро-Свирские // Церк. вестн. СПб. 2003. № 8/9. С. 47–55; *Леонида (Сафонова), мон.* Русская Голгофа: Новомученики Александро-Свирского монастыря // http://www.svirskoe.ru/ru/history/evgeny/index.php/ [Электр. ресурс].

Иером. Нестор (Кумыш)

ЕВГЕ́НИЙ (Шерешилов Николай; 13.04.1826, Чернигов — 22.03.1897, Киев), еп. Могилёвский и Мстиславский. Род. в семье соборного диакона. В 8 лет осиротел. Нек-рое время был вожаком у слепого дяди, пока не был принят на попечение проф. КДА Я. К. *Амфитеатрова*. Обучался в Киевском, затем в Черниговском ДУ, в 1843–1849 гг.— в Киевской ДС. В 1848 г., перед смертью, Амфитеатров попросил позаботиться о Шерешилове своего брата Антония (буд. архиепископ Казанский и Свияжский *Антоний (Амфитеатров)*). С 1849 г. обучался в КДА, которую окончил в 1853 г. по 1-му разряду. Выпускниками этого курса были митр. Сербский *Михаил (Йованович)*, архиеп. Казанский *Владимир (Петров)*, архиеп. Волынский *Модест (Никитин)*, еп. Пензенский Павел (Вильчинский), еп. Черниговский *Вениамин (Быковский)*, историк Церкви И. И. *Малышевский*.

5 июня 1853 г. Шерешилов принял монашеский постриг в *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы лавре*, 25 июля рукоположен во диакона. 13 сент. рукоположен во иерея и назначен преподавателем Свящ. Писания в Киевской ДС. 22 марта 1855 г. получил степень магистра богословия, награжден набедренником. В 1856 г. назначен соборным иеромонахом Киево-Печерской лавры. В 1857/58 уч. г. исполнял обязанности инспектора Киевской ДС. 13 июня 1858 г. получил назначение в Ярославскую ДС в качестве инспектора и преподавателя богословия. 22 апр. 1861 г. назначен ректором Черниговской ДС и настоятелем *нежинского в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. 14 мая того же года возведен в сан архимандрита. В Черниговской ДС в разное время преподавал Свящ. Писание, библейскую историю, общую церковную историю, историю РЦ, богословие, литургику, гомилетику, педагогику. Был редактором «Черниговских ЕВ» (с 1861), директором попечительного о тюрьмах комитета, членом духовной консистории, почетным членом губ. присутствия по обеспечению правосл. духовенства (с 1866), членом училищного совета (с 1867). 11 дек. 1868 г. назначен ректором и профессором Литовской ДС. В Литовской епархии с 1869 г. также являлся директором попечительного о тюрьмах комитета, редактором «Литовских ЕВ», цензором духовных сочинений.



Евгений (Шерешилов), еп. Астраханский и Енотаевский. Фотография. 80-е гг. XIX в. (РГИА)

16 мая 1870 г. Е. назначен, а 9 авг. того же года хиротонисан в *Александро-Невской лавре* во епископа Брестского. Определен 1-м викарием Литовской епархии с поручением в управление *гродненского Коложского во имя мучеников Бориса и Глеба муж. мон-ря*. 10 [15] февр. 1875 г., оставаясь викарием Литовской епархии, назначен епископом Ковенским и настоятелем *Пожайского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. Особое внимание уделял исправлению нарушений уставного богослужения, к-рые были очень частыми в практике приходских священников.

16 мая 1877 г. Е. возглавил Минскую и Бобруйскую епархию. С 1878 г. в связи с изменением наименования епархии получил титул «епископ Минский и Туровский». По инициативе Е. в 1878 г. состоялось торжественное празднование памяти покровителя Минской епархии свт. *Кирилла* Туровского; издано собрание трудов святителя (Творения св. отца нашего Кирилла, еп. Туровского. Туров; Минск, 1880; переизд.: Творения св. Кирилла, еп. Туровского: Памятник лит-ры XII ст. Туров; Минск, 2002). В предисловии Е. писал, что цели издания были не столько научные, сколько практические, чтобы с личностью и трудами святителя ознакомились священнослужители Минско-Туровской епархии.

В 1878 г. после ремонта состоялось освящение главного престола кафедрального собора во имя апостолов Петра и Павла в Минске и придела во имя свт. Кирилла Туровского. Ко дню освящения придела Е. составил тропарь святителя и ему величание. В 1878 г. по инициативе Е. проводились ремонтные работы в храме Ляденского в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря: расширен иконостас, сделана новая крыша, возведен купол. В том же году в минской тюрьме Е. освятил домовую ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», в 1880 г.— ц. во имя свт. Димитрия Ростовского для учениц Минской жен. классической гимназии. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. Е. предоставил под лазарет часть архиерейского дома, где было более 50 мест для раненых, за что был награжден знаком отличия Красного Креста.

Заботясь о распространении духовного образования, Е. открыл одногодичное приходское уч-ще (1879) при Минском архиерейском доме, несколько воскресных и церковно-приходских школ, для проверки деятельности семинарий и духовных уч-щ учредил ревизионные комитеты. При Е. священный сан получали исключительно лица, имевшие богословское образование; для причетников проводился специальный экзамен, не выдержав к-рый они увольнялись за штат.

4 (по др. сведениям, 26) июля 1880 г. Е. был назначен епископом Астраханским и Енотаевским. Руководил строительством храма в честь Покрова Пресв. Богородицы в Астрахани. 29 сент. 1885 г. освятил его главный придел и открыл церковноприходскую школу. Особое внимание уделял епархиальной б-ке. Перестроил ее здание на свои средства и на средства привлеченных им жертвователей, а 23 нояб. 1883 г. освятил. Подарил б-ке много книг, ее фонд составил ок. 5,3 тыс. томов. Устроил в б-ке зал, вмещавший 1 тыс. чел., для внебогослужебных чтений, к-рые открылись 4 дек. 1883 г.

В 1885 г. в честь 1000-летия со дня кончины св. равноап. Мефодия Е. основал в Астрахани Кирилло-Мефодиевское братство ревнителей веры, к-рое проводило миссионерскую работу, внебогослужебные чтения; в здании братства помещались епархиальная б-ка, книжный склад, редакция «Астраханских епархиальных ведомостей» и церковно-школьный совет (до учреждения самостоятельного епархиального училищного совета). Е. проводил публичные собеседования с раскольниками в зале епархиальной б-ки, в дек. 1884 г. были

открыты епархиальный склад книг, брошюр и икон, павильоны для продажи книг (до того в Астрахани не было книжного магазина, работала только книжная лавка Комиссии народных чтений учебной направленности). Основал епархиальный дом призрения бедных и престарелых духовного звания.

В 1884 г. вышло Высочайшее постановление об открытии церковноприходских школ. За короткий срок Е. учредил школы почти при всех храмах в Астрахани и при многих церквах в уездах. В затруднительных случаях Е. привлекал жертвователей, которые строили школы стоимостью в десятки тысяч рублей. Вскоре вместо небольших помещений стали появляться школьные здания с квартирами для учащихся и помещениями, пригодными для внебогослужебных чтений. По отзывам наблюдателя церковноприходских школ свящ. М. Благонравова, Е., «открывая школы, внимательно следил за ходом учебно-воспитательного дела в них. Он часто посещал школы; целые часы просиживал на уроках учителей и законоучителей; присутствовал на экзаменах не только выпускных, но и переводных — в младшем и среднем отделениях». В связи с увеличением численности церковноприходских школ не хватало диаконов-учителей. В епархии из-за недостатка кандидатов много священнических и диаконских мест оставались вакантными. Е. открыл доступ на диаконо-учительские места учителям министерских школ, к-рые поставлялись после специального экзамена. Наиболее достойные впосл. возводились в сан священника.

Е. обустроил епархиальное жен. ДУ, основанное при архиеп. Афанасии (Борисове). Заботами Е. и частью на его средства были построены здания для церкви, спален, столовой, квартир учащихся. По воспоминаниям современников, Е. «ежедневно приезжал на постройку, лазил по подмосткам и подвалам... делал указания — словом, вникал во всякую даже мелочь». К нач. XX в. здание уч-ща было одним из лучших в Астрахани в архитектурном отношении.

По инициативе и благословению Е. Троицкая ц. бывш. астраханского Троицкого мон-ря была обращена в зимний собор. 23 нояб. 1885 г. Е. освятил его главный престол. При Е. совершилось возвращение отобранной у Астраханского муж. ДУ в пользу Астраханской гимназии ц. в честь Входа Господня в Иерусалим. В гимназии, как и в др. светских учебных заведениях Астрахани, были устроены домовые храмы.

16 дек. 1889 г. Е. назначен епископом Ставропольским и Екатеринодарским. Его заботами в епархии были организованы воскресные народные чтения и открыты читальни. При войсковом Александро-Невском соборе Екатеринодара (ныне Краснодар) начало работу Александро-Невское братство, имевшее неск. складов с апологетической лит-рой. В Ставропольской епархии Е. занимался делами объединившегося при нем (1892) Андреевско-Владимирского братства. На свои средства Е. устроил при братстве центральный книжный склад, к-рый по издательским ценам отпускал книги духовного содержания и школьные принадлежности. В епархии братство открывало свои отд-ния и книжные лавки. На новой кафедре Е. ввел практику внебогослужебных бесед, открыл 50 священнических вакансий, чтобы священники могли по очереди отправлять службу на хуторах, где из-за удаленности населения от храма создавалась благоприятная почва для развития сектантства. Тогда же был достроен новый архиерейский дом и сооружено новое здание епархиального свечного завода с церковью, школой на 60 детей и летней архиерейской дачей. При вступлении Е. в управление епархией в ней насчитывалось ок. 200 помещавшихся при сторожках церковноприходских школ, в к-рых училось 6 тыс. детей. Через неск. лет школ было уже 327, а учащихся — ок. 13 тыс. За это время в приходах было построено 100 новых школьных зданий.

17 июля 1893 г. Е. был перемещен на Могилёвскую и Мстиславскую кафедру. В 1895 г. в Могилёве отмечалось 25-летие его архиерейского служения. 10 авг. 1896 г. Е. уволен на покой, проживал в Киеве. Похоронен в церкви над Дальними пещерами в Киево-Печерской лавре.

Е. отличался находчивостью, живым, острым умом. Как епархиальный архиерей был весьма доступен, вел ежедневный, кроме праздничных дней, прием с 8 ч. Сначала принимал просителей из простонародья, к-рые обычно приходили рано утром, а затем из духовенства и светских лиц. Современники отмечали его способность подбирать помощников. По воспоминаниям, Е., «обладая огромной силой воли и твердым характером... не любил не только в чем-либо кривить душой, но и делать угодное по просьбе высших или близких ему лиц. Не ища ни славы, ни почестей, ни наград, он всегда поступал так, как указывали ему долг и совесть. Никогда он не просил о переводе... на другую должность или место, всегда был доволен, куда бы его ни назначили». Все свои средства Е. отдавал нуждающимся и на благотворительные цели. При отъезде из Астрахани в Ставрополь у Е. не осталось денег на дорогу, и он прибег к займу. После смерти архиерея имущества по описи у него осталось всего на 90 р.

Награжден орденом св. Анны 2-й степени.

Арх.: Литовский гос. ист. архив. Ф. 1210. Д. 136, 1828–1914.

Соч.: Слова и речи. Минск, 1880; Великопостные размышления. Могилёв, 1894.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. С. 1013–1014; Списки архиереев иерархии Всероссийской и архиерейских кафедр со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода (1721–1895). СПб., 1896. С. 60; Краткий ист. список иерархов Астраханской епархии. Астрахань, 1890. С. 15; Восп. о в Бозе почившем еп. Евгении. Ставрополь, 1897; ПБЭ. Т. 2. Стб. 109; *Благонравов М. Д.* Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602–1902 гг.). Астрахань, 1902. С. 162–182; *Савинский И. И.* Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования. Астрахань, 1903. С. 265–266; *Летницкий И. Н.* Преосв. Евгений, бывш. еп. Астраханский (22 мр. 1897 г.): Некролог. Астрахань, 1897; *он же.* Миссионерская и духовно-просветительская деятельность Астраханского Кирилло-Мефодиевского братства в Астраханской епархии. Астрахань, 1903. С. 12.

А. В. Дубаков, И. А. Маякова

ЕВГЕ́НИЙ I [лат. Eugenius] (I в.), свт. (пам. зап. 15 нояб.), еп. г. Толет (ныне Толедо, Испания). Житие Е. было составлено, вероятно, во 2-й пол. IX в. в мон-ре *Сен-Дени* (близ Парижа) под влиянием Жития сщмч. *Дионисия Ареопагита,* написанного в 30-х гг. IX в. аббатом Сен-Дени Гилдуином, где содержатся легендарные сведения, основанные на домыслах агиографов. Согласно Житию, Е. был в числе спутников сщмч. Дионисия Ареопагита, посланного сщмч. *Климентом I,* еп. Римским, для проповеди христианства в Галлию. В Арелате (ныне Арль, Франция) сщмч. Дионисий рукоположил Е. во епископа и направил в Испанию. Центром миссионерской деятельности Е. стал г. Толет. Святой обратил ко Христу мн. язычников и создал в городе христ.

общину. Желая повидать своего духовного наставника, он направился в Галлию, однако достиг Паризиев (ныне Париж) уже после мученической кончины Дионисия. О прибытии в город христианского епископа узнал правитель Фесцений Сисиний, по приказу которого был казнен Дионисий Ареопагит. Правитель приказал схватить Е. и приговорил его к смертной казни. Святой был утоплен в пруду в мест. Диогиль (ныне Дёй-ла-Бар, близ Парижа).

Тело Е. пролежало на дне пруда нетленным ок. 300 лет. В V в. владелец соседней виллы Эркольд решил осушить пруд. Ему явился Дионисий Ареопагит и сообщил, что на дне пруда покоится тело Е. Мощи святого были подняты и погребены рядом с прудом, впосл. над могилой была выстроена часовня, принадлежавшая мон-рю Сен-Дени. В IX в. во избежание осквернения святыни норманнами мощи Е. отправили в это аббатство. Ок. 919 г. бывш. мон. Сен-Дени прп. *Герхард*, аббат мон-ря Бронь, перенес часть мощей святого из Сен-Дени в свой мон-рь. Герхарду было известно Житие святого, к-рое он показал епископу Льежскому. Так началось почитание Е. в Льежском еп-стве.

В 1148 г. Толедский архиеп. Раймунд принял участие в Соборах в Париже и Реймсе. Прибыв в Париж, архиепископ узнал о почитании Е., основателя Толедской кафедры, и увидел в крипте базилики св. Дионисия раку с мощами святого и соответствующей надписью. Монахи Сен-Дени предоставили архиепископу Житие Е. Через нек-рое время кор. Леона и Кастилии Альфонс VII (1126–1157), вероятно по инициативе архиеп. Раймунда, попросил кор. Франции Людовика VII передать часть мощей Е. для кафедрального собора в Толедо. Монахи Сен-Дени отдали испанцам руку святого, к-рая была торжественно перенесена в Толедо 12 февр. 1156 г.

Начало почитания Е. в Испании привело к ревизии списка Толедских архиепископов. Франц. кор. *Карл IX* (1560–1574) подарил испан. кор. Филиппу II хранившиеся в Сен-Дени мощи Е., за исключением руки, к-рая осталась в мон-ре. Филипп II с благоговением принял святыню и хранил ее до передачи кафедральному собору в Толедо 18 нояб. 1565 г. В наст. время мощи Е. находятся в ризнице собора в серебряной раке, изготовленной в 1569 г.

Имя Е. отсутствует в древних лат. Мартирологах и календарях. Вандальберт Прюмский (*Wandalberti* Martyrologium // PL. 121. Col. 618) и *Узуард* (*Usuardi* Martyrologium // PL. 124. Col. 695) упоминают под 15 нояб. мч. Евгения в Паризиях, не называя его епископом г. Толет.

Возможно, основой для предания о Е. как о 1-м епископе Толедском послужил гимн в честь св. Дионисия Ареопагита (PL. 106. Col. 17), использованный Гилдуином при написании Жития святого. Гимн приписывался некоему Евгению Толетскому. Составитель Жития Е. отождествил автора гимна с мучеником, чьи мощи хранились в мест. Диогиль. В Испании почитание Е. нередко смешивалось с почитанием свт. *Евгения III*, архиеп. Толетского († 657).

Ист.: BHL, N 2685–2692; ActaSS. Merov. Vol. 1. P. 214–225; Actes de S. Eugène, compagnon de S. Denys l'Aréopagite, évêque de Tolède, martyr à Deuil / Éd. V. Davin // Annales de philosophie chrétienne. P., 1864. Vol. 69. P. 245–267; Translatio S. Eugenii Bronium // AnBoll. 1884. Vol. 3. P. 29–54.

Лит.: *Dubois J.* St. Eugène de Deuil: Sa personalité et son culte // RBen. 1960. Vol. 70. P. 83–100; *Rivera Recio J. F.* Estudio hagiográphico sobre S. Eugenio I de Toledo. Toledo, 1963; *idem.* Auténtica personalidad de San Eugenio I de Toledo // Anthologica annua. R., 1964. Vol. 12. P. 11–84; *Misonne D.* La légende liturgique de la translation de S. Eugène de Saint-Denis à Brogne // RBen. 1964. Vol. 74. P. 98–110; *Gaiffier B., de.* La légende de St. Eugène de Tolède, martyr à Deuil près de Paris // AnBoll. 1965. Vol. 83. P. 329–349; *Van Doren R.* Eugenio // BiblSS. Vol. 5. Col. 189–191; *Gomez I. M.* Eugène // DHGE. T. 15. Col. 1363–1367; *Pérez de Urbel J.* San Eugenio de Toledo // XXVII Semana Española de Teología. Madrid, 1970. P. 195–214.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ II († май 646), архиеп. г. Толет (ныне Толедо, Испания). До сер. XII в. был известен как архиеп. Евгений I, однако впосл. в списках предстоятелей Толетской кафедры стал указываться как Евгений II. Это связано с проникновением в Испанию почитания св. Евгения, пострадавшего в окрестностях г. Паризии (ныне Париж) и отождествленного с 1-м епископом Толета (см. ст. *Евгений I*, еп. г. Толет).

Основным источником сведений о Е. является заметка в соч. «О знаменитых мужах» (De viris illustribus) свт. *Ильдефонса*, архиеп. Толетского († 667). Е. род. в кон. VI в. и, вероятно, с детства жил в Агалийском мон-ре святых Космы и Дамиана близ Толета. Наставниками Е. были настоятель монастыря Елладий и мон. Юст, впосл. занимавшие Толетскую кафедру. Елладий стал архиепископом в 615 г. и ввел Е. в городской клир. После смерти архиепископа (632) Е. поддержал избрание на кафедру Юста, против к-рого выступало белое духовенство. Архиеп. Юст занимал кафедру 3 года, в 636 г. его преемником стал Е. Во время его пребывания на кафедре прошли V и VI Толетские Соборы (636 и 638), на к-рых Е. выступал как первенствующий епископ Испании.

Е. был известен в Испании как выдающийся астроном (свт. Ильдефонс упом. о его сочинениях, посвященных астрономическим вычислениям) и компутист. Сочинения Е. не сохранились.

Ист.: *Hildef. Tolet.* De vir. illustr. 13 // PL. 96. Col. 203–204; *Gonzalez F. A.* Colección de canones de la Iglesia Española. Madrid, 1850. Vol. 2. P. 318–350.

Лит.: *Flyrez E.* España sagrada: Theatro geographico-historico de la Iglesia de España. Madrid, 1859², 2000⁴. Vol. 5: Trata de la provincia Cartaginense. P. 248–254; *Rivera J. F.* Eugène // DHGE. T. 15. Col. 1367.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ III († 657), свт. (пам. зап. 13 нояб.), архиеп. г. Толет (ныне Толедо, Испания), поэт и писатель. Основным источником сведений о Е. является соч. архиеп. Толетского свт. *Ильдефонса* († 667) «О знаменитых мужах» (De viris illustribus), согласно к-рому Е. был секулярным клириком при дворцовой церкви в Толете. Возможно, Е. играл значительную роль при вестгот. королевском дворе (Ильдефонс называет его «великим клириком»). Вероятно, он также руководил епископской школой. Впосл. из любви к монашеской жизни Е. оставил Толет и переселился в Цезаравгусту (ныне Сарагоса), где поступил в монастырь Восемнадцати мучеников. Святой сблизился с бывш. настоятелем мон-ря еп. Цезаравгусты Иоанном и его братом архидиак. Браулионом (см. *Браулио*). После вступления на кафедру свт. Браулион возвел Е. в сан архидиакона, сделав его своим доверенным лицом. Е., сопровождавший епископа на V и VI Соборы в Толете (636 и 638), стал известен при королевском дворе. После смерти Толетского архиеп. *Евгения II* (май 646) кор. Хиндасвинт пожелал, чтобы его преемником стал архидиакон из

Цезаравгусты. Свт. Ильдефонс подчеркивал, что избрание и рукоположение Е. состоялись по воле короля (vuilentia principis) и вопреки желанию Е., а также вызвали протест свт. Браулиона, к-рый видел его своим преемником в Цезаравгусте. Святитель направил королю письмо с просьбой не забирать Е., называл архидиакона своим утешением и «частью своей души». Ссылаясь на преклонный возраст, Браулион убеждал Хиндасвинта не оставлять его без помощника (*Braulio*. Ep. 31). В ответном послании король отказался изменить свое решение, напомнив, что Е. изначально был клириком в Толете, а не в Цезаравгусте.

Как первенствующий епископ Вестготского королевства Е. принял участие в общеиспан. Соборах духовенства и светской знати в Толете — VII (646), VIII (653), IX (655) и X (656), на 2 последних святитель председательствовал. На VII Толетском Соборе было решено, что епископы Карфагенской пров. (т. е. митрополии Толета) должны ежегодно посещать Толет для обсуждения текущих проблем Церкви и гос-ва. Т. о., при Е. в Испанской Церкви возникло подобие временного синода по образцу К-поля.

Е. приобрел большую известность как поэт. Его крупнейшее произведение — переработка поэмы африкан. поэта V в. *Драконтия* «Хвала Богу» (De laude Dei). Вероятно, в вестгот. Испании была известна только 1-я кн. поэмы, к-рая имела хождение под заглавием «Шестоднев» (Hexameron), или «О сотворении мира» (De creatione mundi) (см.: *Isid. Hisp.* De vir. illustr. 37). По просьбе кор. Хиндасвинта Е. исправил ошибки, возникшие во время переписывания текста, а также составил новую редакцию поэмы, убрав, добавив от себя и перефразировав мн. стихи (640 стихов из 755). Он убрал предисловие Драконтия и начал произведение с описания сотворения мира. Вместо предисловия Е. добавил составленный им краткий «Шестоднев», написанный под влиянием Драконтия, но являющийся самостоятельным произведением. В него включено описание 7-го дня творения, к-рое отсутствовало у Драконтия. В редакции Е. поэма имеет 2 предисловия: прозаическое, в форме послания к Хиндасвинту, и поэтическое, в к-ром Е. оправдывается за то, что предпринял переработку чужого труда. «Хвала Богу» в редакции Е. пользовалась широкой известностью в эпоху Каролингского возрождения, сохранилась в ряде рукописей IX в. (оригинальный текст в виде цитат содержится лишь в 2 флорилегиях IX–X вв.). Е. переработал и поэму Драконтия «Оправдание» (Satisfactio), не только отредактировав ее, но и изменив суть произведения, к-рое было задумано как оправдание перед кор. вандалов Гунтамундом. В интерпретации Е. поэма превратилась в молитвенное обращение к Богу. Святитель был одним из представителей круга вестгот. писателей VI–VII вв. (святители *Леандр* и *Исидор* Гиспальские, Ильдефонс и *Юлиан* Толетские), творения к-рых имеют общие черты и могут считаться произведениями одной школы.



Алтарная часть бывш. базилики св. Леокадии в Толедо. VII в.

Е. приписывается также ок. 120 мелких поэтических произведений, объединенных, по свидетельству свт. Ильдефонса, в книгу. Вероятно, авторство нек-рых стихотворений принадлежит менее известным вестгот. поэтам, современникам Е. Так, небольшое стихотворение о базилике св. Викентия в Цезаравгусте (*Eugenius*. Carm. 8) скорее всего написано еп. Цезаравгусты Иоанном II (619–631), братом свт. Браулиона. Сохранился также ряд стихов и гимнов, к-рые были составлены позднее и ложно приписаны Е. Наиболее известен из них гимн в честь сщмч. *Дионисия Ареопагита*, о котором упоминает Гилдуин в Житии св. Дионисия (ActaSS. Oct. T. 4. Col. 729–733). В кон. IX в. автором этого гимна считался свт. *Евгений I*, легендарный основатель Толетской кафедры.

Свт. Ильдефонс среди произведений Е. упоминает некую прозаическую книгу, а также трактат о Троице, написанный для христиан Ливии и Востока (возможно, первая на лат. Западе попытка полемики с исламом (сочинения не сохр.)). Из его эпистолярного наследия до наст. времени дошло 3 послания: к кор. Хиндасвинту (предисловие к «Шестодневу» Драконтия), к свт. Браулиону (об отношении к таинствам, совершенным пресвитером, каноничность рукоположения к-рого вызывает сомнения) и к Протасию, еп. Тарраконы (ныне Таррагона). В последнем послании святой сообщал о своей деятельности, направленной на реформу богослужения, и о составленном им проприи мессы в честь св. Ипполита. Сохранилось также 2 послания, адресованные Е.: ответное послание свт. Браулиона, в к-ром тот рекомендовал святому привезенные из Рима творения свт. *Григория I Великого*, и послание Тагона, еп. Цезаравгусты.

С именем Е. связана реформа вестгот. богослужения, которая имела целью сближение испан. литургической практики с римской. Проприй мессы в честь св. Ипполита вошел в «Orationale Visigoticum» (CPL, N 2016). Известно 5 гимнов, составленных Е.: «На очищение Марии» (Sacer puritatum dies), «О святых Адриане и Наталии» (Hierusalem gloriosa), «О св. Ипполите» (Assunt, o populi), «О св. Леокадии» (Sanctissimae Leucadiae), «На освящение базилики» (Ecce te Christe). Принадлежность Е. гимна «Христе, Владыка всяческих» (Christe, cunctorum Dominator) вызывает сомнение, так же как и его испан. происхождение (*Wilmart A.* Precum Libelli quattor Aevi Karolini. R., 1940. P. 120).

Сущность проведенной Е. реформы церковного пения (melodiae cognitione correxit — *Hildef. Tolet.* De vir. illustr. 14) неясна, поскольку сохранившиеся 3 нотированных кодекса мосарабской литургии (X в.) не расшифрованы (*Gonsález*. 1979. P. 744, 746).

Согласно свт. Ильдефонсу, Е. был погребен в базилике св. Леокадии. Память святого впервые появляется в Мартирологе Узуарда (сер. IX в.) под 13 нояб. (PL. 124. Col. 689). Составитель Мартиролога различал его и Евгения I, легендарного еп. Толета, память к-рого как мученика в Парижийском окр. помещена под 15 нояб. После того как частицы мощей Евгения I были помещены в толедской ц. св. Леокадии (1156), произошло полное смешение почитания 2 святых. Базилика, в к-рой был похоро-

нен Е., впосл. пришла в упадок и частично разрушилась. В наст. время на ее месте находится монашеская обитель (ermita) Кристо де ла Вега на окраине Толедо (гробницы архиепископов не сохр.). Кард. Цезарь *Бароний* внес память Е. в Римский Мартиролог, основываясь на свидетельстве Узуарда. Почитание Е. было восстановлено в Испании в 1613 г.

Соч.: Opera omnia / Ed. P. F. Alberto. Turnhout, 2005. (CCSL; 114); Opuscula // PL. 87. Col. 347–418; Carmina. Epistulae. Fragmenta // MGH. AA. T. 14. P. 229–291; Hymni // AHMA. Vol. 27. P. 117, 122–124, 183–184, 213, 263–264.

Ист.: *Hildef. Tolet.* De vir. illustr. 14 // PL. 96. Col. 204–206; *Braulio Caesaraugustanus.* Ep. 31–32, 35–36 // Epistolario de S. *Braulio* / Ed. J. Madoz. Madrid, 1941. P. 151–156, 159–169; Mart Rom. Comment. P. 520.

Лит.: CPL. N 1236–1246, 2016; *Dzialowski G., von.* Isidor und Ildefonsus als Litterarhistoriker. Münster, 1898. S. 145–147; *Pérez de Urbel J.* Los monjes españoles en la Edad Media. Madrid, 1933. Vol. 1. P. 302–303; *idem.* Las letras an la época visigoda // Historia de España / Ed. M. Pidal. Madrid, 1963². T. 3. P. 378–479; *Madoz J.* Eugène de Tolède († 657): Une nouvelle source du symbole de Tolède de 675 // RHE. 1939. Vol. 35. P. 530–532; *Rivera Recio J. F.* S. Julian de Toledo: Época y personalidad. Barcelona, 1944. P. 67–78; *idem.* Eugène III // DHGE. T. 15. Col. 1368–1370; *Gaiffier B., de.* Les oraisons de l'office de S. Hippolyte dans le «Libellus orationum» de Vérone // RAM. 1949. Vol. 15. P. 219–224; *Prado G.* Estado actual de los estudios sobre la música mozárabe // Estudios sobre la liturgia Mozarabe / Ed. J. F. Rivera Recio. Toledo, 1965. P. 95; *López Torrijos R.* Iconografía de S. Eugenio de Toledo // Anales Toledanos. 1977. Vol. 12. P. 3–40; *González T.* La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe // Historia de la Iglesia en España. Madrid, 1979. T. 1 / Ed. R. G. Villoslada. P. 415, 582–583, 591, 695, 722–724, 744, 746; *Codoñer C.* The Poetry of Eugenius of Toledo // Papers of the Liverpool Latin Seminar. 1981. Vol. 3. P. 323–342; *Norberg D.* Carmen oder Rhythmus? // Mittellateinisches Jb. 1984. Bd. 19. S. 63–72; *Ярхо В. Н.* Античный миф на пороге средневековья: Поэмы Драконция // *Драконций.* Мифологические поэмы / Пер. с лат., коммент. В. Н. Ярхо. М., 2001. С. 5–6; *Alberto P. F.* Eugenio of Toledo's Poetry in León and Asturias in the 11th Cent. // Latin Culture in the 11th Cent.: Proc. of the 3rd Intern. Conf. on Medieval Latin Studies. Turnhout, 2002. Vol. 1. P. 16–28; *idem.* The Anthology of Eugenius of Toledo's Poems in León, Fragm. 8: A Reconstruction // Aevum. 2004. Vol. 78. P. 259–275.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ II (1780, Пловдив, совр. Болгария – 29.07.1822, К-поль), патриарх К-польский (с 10 апр. 1821). В Патриаршество Кирилла VI (1813–1818) состоял великим протосинкеллом, в сент. 1814 г. был рукоположен во митрополита Писидийского. Во время восстания в Греции в 1821 г. (*об этом см. подробнее в ст. Греция*) был взят под стражу вместе с патриархом К-польским Григорием V и др. архиепископами. После мученической кончины патриарха Григория V 10 апр. 1821 г. вступил на Патриарший престол. Хорошо знал тур. язык, нравы и обычаи турок, поэтому общался с властями без помощи переводчика. Е. заботился об улучшении материального положения Патриархии после подавления восстания. Тур. правительство конфисковало имущество архиереев и светских лиц, как казненных, так и бежавших, требовало от Патриархии выплат по долговым обязательствам. Патриархия обязалась выплатить эти суммы в течение 3 лет.

Лит.: *Κωνσταντινίδης Ι. Χ.* Εὐγένιος ὁ Β΄ // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1015; *Соколов И. И.* К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904. Т. 1. С. 495–496; *Χαμουδόπουλος Μ.* Πατριαρχικαὶ πινακίδες // Ἐκκλησιαιτικὴ Ἀλήθεια. 1882. N 2. Σ. 316.

Л. А. Гердъ

ЕВГЕ́НИЙ I († 2.06.657, Рим), св. (пам. зап. 2 июня), папа Римский (с 10 авг. 654). Урожденный римлянин, сын Руфиниана. Е. с ранней



Евгений I, папа Римский. Гравюра (Platina B. Historia. 1611) (РГБ)

юности воспитывался при Церкви. В *Liber Pontificalis* он назван человеком добрым, мягким, безропотным и всем уступавшим.

Предшественник Е. на Римской кафедре свт. *Мартин I* с т. зр. визант. властей стал папой незаконно, т. к. его избрание не было утверждено императором. Еще в 649 г. имп. *Констант II* отдал приказ Равеннскому экзарху Олимпию об аресте Мартина I. Однако Олимпий не выполнил приказ, а, объявив себя императором в Италии, вступил в сговор с папой. Благодаря его поддержке свт. Мартин I мог вести открытую борьбу против насаждавшегося визант. императором *монофелитства*. После смерти Олимпия имп. Констант II восстановил власть над Равеннским Экзархатом и отдал приказ новому экзарху Феодору Каллиопе, прибывшему в Рим 15 июня 653 г. низложить и арестовать папу. Во время ареста 17 июня Мартин I возложил временное управление Римской Церковью на коллегию из 3 чел.: архидиакона, архипресвитера и светского примикирия места (primicerius locum), о чем сообщается в его послании к к-польскому мон. Феодору, написанном в К-поле в окт.—нояб. 654 г. (*Martinus I.* Ep. 15). Ночью 18 июня 653 г. папу Мартина I тайно вывезли из Рима.

10 авг. 654 г. на Папский престол при участии экзарха Феодора Каллиопы был возведен Е. Свт. Мартин I, находясь в ссылке в Херсонесе, узнал о поставлении в Риме нового епископа (*Idem.* Ep. 17). Новоизбранный папа был вскоре утвержден императором. Вероятно, кандидатура Е. устраивала Константа II, к-рый рассчитывал на его помощь в восстановлении общения между Римом и К-полем.

В первые дни правления Е. отправил апокрисиариев к императору в К-поль. Патриарх К-польский Пирр I (вторично избран 4 янв. 654) надеялся, что благодаря этому посольству будут восстановлены отношения с Римом, однако Е., хотя и стремился в отличие от своего преемника избегать конфликтов с имперской властью, в области вероучения придерживался позиции свт. Мартина I и не намеревался восстанавливать общение с патриархом-монофелитом. Сменивший Пирра патриарх К-польский *Петр* (654–666) направил Е. через отбывших в Рим папских апокрисиариев послание с предложением восстановить общение Церквей. К документу прилагалось исповедание патриарха, где его позиция в монофелитском споре оставалась неясной. Первоначальное отношение Е. к этому документу неизвестно. Зачитанный публично в одной из рим. церквей, он вызвал возмущение у рим. народа и духовенства и, по сообщению Liber Pontificalis, был с негодованием выброшен, а народ, собравшись в ц. Пресв. Девы Марии (ныне Санта-Мария Маджоре), не допускал папу до совершения литургии, пока тот не дал публичное обещание отвергнуть предложение К-польского патриарха Петра.

В послании рим. пресв. Анастасия, друга и корреспондента прп. *Максима Исповедника*, к монахам из г. Каралы (ныне Кальяри, Сардиния) после краткого изложения правосл. и монофелитского учений сообщается,

что еретики пытались привлечь на свою сторону папских апокрисиариев, а также разослали по всему миру письма со своим вероучением, но в Риме нашлось множество твердых в вере клириков, к-рые отвергли эти письма (PG. 90. Col. 133–135). Вопреки традиц. мнению (*Hefele*. 1895. P. 129–130) В. *Грюмель* полагал, что в послании Анастасия речь идет, вероятно, о др. послании патриарха Петра, к-рое датируется после 2 июня 657 г. Намек на это послание содержится в письме Максима Исповедника к пресв. Анастасию, которое, видимо, предшествовало посланию Анастасия к сардинским монахам. Письмо Максима датировано «Преполовением Пятидесятницы, попавшим на 18-й день месяца». Такая хронология указывает на 658 г., когда Преполовение было 18 мая (*Jülicher A.* Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert. Tüb., 1921. S. 130–133). Именно послание 658 г., а не документ, направленный Е., упомянуто в послании папы *Агафона* к *Константину IV* Погонату и в актах *Вселенского VI Собора* (*Mansi*. T. 11. Col. 276–277, 572–573).

События в Риме, связанные с посланием патриарха Петра, вызвали раздражение имп. Константа II, ожидавшего от Е. иного поведения. В актах допроса прп. Максима Исповедника упоминается высказывание некоего патриция Троила о том, что у императора якобы хватит сил, чтобы арестовать папу, т. е. Е., и разогнать «всех галдящих в Риме». Однако внешнеполитические и военные неудачи империи (поражение при Финике в Ликии в 655) отвлекли императора от этих планов.

Перед кончиной Е. раздал все свое имущество бедным и клирикам. Погребен в базилике ап. Петра в Риме. Его имя не значится ни в одном древнем Мартирологе или календаре, о его почитании в Риме сведений нет, точное место захоронения уже в средние века было неизвестно. Кард. Цезарь *Бароний* внес имя Е. в Римский Мартиролог под 2 июня, руководствуясь, вероятно, тем, что в Liber Pontificalis папа назван человеком «выдающейся святости» (sanctitate praeclarior).

Ист.: LP. Vol. 1. Col. 341–342; *Anastasius Bibliothecarius*. Historia de vitis Romanorum Pontificum // PL. 129. Col. 763; ActaSS. Iun. T. 1. P. 220–222; *Martinus I*. Ep. 15 // PL. 87. Col. 199; *idem*. Ep. 17 // Ibid. Col. 204; Acta Maximi. 7 // PG. 90. Col. 121; *Maximus Confessor*. Ep. ad Anastasium // Ibid. Col. 131–133; Epistula *Anastasii* // Ibid. Col. 133–135; MartRom. P. 220.

Лит.: *Hefele K. J.* A History of Councils of the Church / Ed. W. R. Clarck. Edinb., 1895. Vol. 4; *Clerval A.* Eugène I // DTC. Vol. 5. Col. 1488–1489; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1933. Bd. 2. S. 580–587, 780; *Seppelt F. X.* Geschichte des Päpste. Münch., 1955². Bd. 2. S. 68–71; *Mallardo D.* Papa sant'Eugenio I (654–657): Diss. Napoli, 1943; *Fliche, Martin*. HE. Vol. 5. P. 403; *Marot H.* Eugène I (7) // DHGE. T. 15. Col. 1346–1347; RegPatr, N 203, 204; *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001. С. 142–161.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ II († авг. 827, Рим), папа Римский (с июня 824). После смерти папы *Пасхалия I* (между февр. и маем 824) в связи с выборами нового папы обострилось противостояние рим. аристократии (лат. exercitus romanus) и духовенства, входившего в состав Римской курии (familia sancti Petri). Несмотря на постановление Собора 769 г., в соответствии с к-рым миряне не могли принимать участие в выборах папы, рим. нобили выдвинули своего претендента на Папский престол. При посредничестве мон. Валы, советника Лотаря (сына и с 817 соправителя франк. имп. *Людовика Благочестивого*), противоборствующим сторонам удалось достичь компромисса. На Папский престол был избран ставленник аристократии — архипресвитер базилики св. Сабины Е. Точная дата посвящения Е. в сан Римского епископа неизвестна (не позднее 6 июня 824). О своем избрании на Римскую кафедру Е. известил имп. Людовика Благочестивого, к-рый направил в Рим Лотаря для утверждения нового епископа и установления порядка в городе (о наличии волнений свидетельствует тот факт, что тело папы Пасхалия I оставалось незахороненным вплоть до посвящения Е.).



Евгений II, папа Римский. Гравюра (Platina B. Historia. 1611) (РГБ)

Осенью 824 г. в Рим прибыл Лотарь. В нояб. того же года между ним и Е. был заключен договор — «Constitutio romana» (Римское уложение), в соответствии с к-рым над Папским престолом фактически устанавливался имперский суверенитет. Договор регулировал процедуру избрания папы, обеспечив преимущественные права франк. императора, гарантировал участие в выборах светским лицам, определил систему управления Римом: параллельно с папской адм. структурой создавалась императорская. Двойственная система вводилась и в судопроизводстве. Папский и имп. суд были независимы друг от друга, и римлянин мог выбирать, остаться в юрисдикции папского суда или перейти в юрисдикцию императорского. Важной частью «Constitutio romana» являлась клятва верности Людовику и Лотарю, к-рую должны были принести римляне. Согласно тексту присяги, папа до своего посвящения должен был принести клятву верности императору. В текст присяги было включено обязательство не подчиняться кандидату на Папский престол, избранному вопреки канонам и не присягнувшему на верность императору.

Е., как и Пасхалий I, укреплял авторитет папы в вопросах веры, что проявилось в его отношении к возродившемуся в 814 г. в Византии иконоборчеству. В 824 г. визант. имп. *Михаил II Травл*, умеренный противник почитания икон, обратился к Людовику Благочестивому с посланием, в к-ром жаловался на иконопочитателей, бежавших из Византии в Рим и распускавших там слухи о господстве в Византии иконоборческой ереси. Михаил II указывал, что его меры направлены лишь против неподобающего поклонения иконам, а не против иконопочитания в целом, и просил Людовика оказать помощь в получении папского одобрения иконоборчества и изгнания из Рима клеветников. Однако ни направленный в Рим франк. императором еп. Лизьё Фрекульф, ни побывавшее в Риме визант. посольство не смогли заставить Е. изменить т. зр. в вопросе о поклонении иконам. Папа считал окончательными решения *Вселенского VII Собора* (787), осудившего иконоборчество. В 825 г. Людовик собрал в Париже представителей франк. духовенства, к-рые составили специальную книжицу

(libellus), призванную на основе цитат из трудов св. отцов убедить Е. в необходимости поддержать позицию визант. имп. Михаила II. Однако папа, отказавшись признать право императора на вмешательство в догматические вопросы, остался верен своей позиции.

В сер. нояб. 826 г. Е. созвал Собор в Риме в составе 62 епископов, представлявших Рим и диоцезы Сев. Италии. Было принято 38 канонов, к-рые регулировали порядок избрания епископов, образование клириков, повседневную жизнь и светскую деятельность духовенства, обязанности священников и семейное право. Римский Собор 826 г. также известен тем, что в ряде принятых им канонов впервые содержалось юридическое признание церковной собственности. Решения Собора во многом повторяли законы, действовавшие в Каролингской империи, что отразило стремление папства взять инициативу по проведению церковной реформы в свои руки.

Е. похоронен, вероятно, в базилике св. Петра. Сохранилось неск. его посланий и декретов. Основными источниками по истории понтификата Е. являются различные каролингские хроники и анналы, биография имп. Людовика Благочестивого и Житие папы (Vita Eugenii II), вошедшее в состав *Liber Pontificalis*.

Соч.: Diploma, epistola et decreta ex Concilio Rhemensi // PL. 105. Col. 641–644; Supplementum ad epistolas et diploma // PL. 129. Col. 985–992. Нет.: Vita Eugenii II // LP. Vol. 2. Col. 69–70; *Jaffé*. RPR. T. 1. P. 320–322; Lotharii I Constitutio romana // PL. 97. Col. 457–462; MGH. Leges. Bd. 2: Concilia aevi Carolini. T. 2: [819–842]. S. 481–533, 553–583; Annales *Eginhardi*, anno 824 // PL. 104. Col. 497–499, 505; Ludovici Pii Vita // Ibid. Col. 927–978; *Theganus Trevirensis*. Vita Ludovici // PL. 106. Col. 405–428.

Лит.: *Simson B., von*. Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen. Lpz., 1874. Bd. 1. S. 214–215, 225; *Duchesne L*. Les premiers temps de l'État pontifical. P., 1911³. P. 195–202; *Bertolini O*. Osservazioni sulla «Constitutio Romana» e sul sacramentum cleri et populi romani dell' 824 // Studi medievali in onore di A. de Stefano. Palermo, 1956. P. 43–78; *Dumas A*. Eugène II // DHGE. T. 15. Col. 1347–1349; *Ullmann W*. Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Councils // Studies in Church History. L., 1971. Vol. 7. P. 1–39; *Noble Th*. The Place in Papal History of the Roman Synod of 826 // Church History. Berne (Ind.), 1976. Vol. 45. P. 434–454; *idem*. The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984.

И. Ф. Афанасьев

ЕВГЕ́НИЙ III († 8.07.1153, Тиволи; до избрания на Папский престол — Петр или Бернард Паганелли (Пигнателли)), блж. католич. Церкви (пам. 8 июля), папа Римский (с 15 февр. 1145), цистерцианец, ученик *Бернарда Клервоского*. Род., вероятно, в окрестностях Пизы. Был каноником кафедрального собора в Пизе, впосл. стал видамом (лат. vicedominus), зав. имуществом епископской кафедры (*Bernard. Clar.* Ep. 237 // PL. 182. Col. 426). В 1134 г.



Евгений III, папа Римский. Гравюра (Platina B. Historia. 1611) (РГБ)

папа Римский *Иннокентий II*, покинув охваченный восстанием Рим, нашел убежище в Пизе, где провел Собор, на к-ром присутствовал Бернард Клервоский. Возможно, встреча буд. папы с Бернардом повлияла на его решение удалиться в мон-рь; в 1138 г. он принял постриг в цистерцианском аббатстве *Клерво* (Бургундия). Впосл. Бернард Клервоский направил его в Италию, где он возглавил новую цистерцианскую обитель — мон-рь св. Сильвестра близ аббатства Фарфа (совр. обл. Лацио). В 1141 г. стал аббатом монастыря св. Анастасия у Трех источников (ныне Тре Фонтане, Рим), переданного цистерцианскому ордену по решению папы Иннокентия II.

В этот период в Риме в очередной раз обострился конфликт между папством и патрициатом. Папа *Луций II* попытался силой укрепить господство над городом, но 15 февр. 1145 г. был смертельно ранен во время осады Капитолия, где заседал рим. сенат, провозгласивший город республикой. В тот же день кардиналы единогласно избрали новым папой аббата мон-ря св. Анастасия, к-рый был вынужден немедленно бежать из Рима, и его посвящение в сан состоялось 18 февр. 1145 г. в бенедиктинском аббатстве Фарфа. Узнав о решении коллегии, Бернард Клервоский направил кардиналам послание, в к-ром утверждал, что они избрали на Папский престол человека, склонного скорее к уединению, чем к жизни в миру, робкого и неопытного (Ibid. Col. 426–427). Похожую характеристику дал Е. и кард. Бозон, его первый биограф, добавив также, что по милости Божией папа превзошел мн. предшественников в учености, красноречии и администраторских способностях (LP. Vol. 2. P. 386). В др. письме Бернарда Клервоского, адресованном Е., излагались аргументы в пользу реформы Папской курии (*Bernard. Clar.* Ep. 238 // PL. 182. Col. 427–431).

Советниками нового папы стали кард. Роландо Бандинелли (впосл. папа *Александр III*) и кард. Роберт Пулл, основатель Оксфордского ун-та. Нек-рое время Е. оставался в Витербо, не имея возможности вернуться в Рим, где «народ громил церкви и разорял дома разбежавшихся кардиналов и клириков» (*Ottonis Frisingensis* Chronica. VII 31 // MGH. Script. rer. Germ. T. 45. P. 360). Впосл. Е. удалось заключить договор с римлянами, согласно к-рому признавалось существование сената, однако его члены должны были подчиняться власти папы. Кроме того, восстанавливалась упраздненная решением сената должность папского префекта города. 19 дек. 1145 г. Е. торжественно въехал в Рим (LP. Vol. 2. P. 387). Однако новое восстание, поднятое при активном участии *Арнольда Брешианского*, вынудило папу в янв. 1146 г. укрыться в городских районах за Тибром, где он издал буллы о канонизации герм. имп. *Генриха II* (14 марта 1146 — ActaSS. Iul. T. 3. P. 686–687) и о восстановлении епископской кафедры в Турне (24 июля 1146 — *Eugenius III*. Ep. 126 // PL. 180. Col. 1151–1152). Затем Е. обосновался в Витербо.

Одним из важнейших событий понтификата Е. стал 2-й крестовый поход (1147–1149). В дек. 1145 г., после падения Эдессы (1144), папа обратился к франц. кор. Людовику VII с призывом предпринять поход против неверных (*Idem*. Ep. 48 // Ibid. Col. 1064–1066). Папское послание обсуждалось на собрании франц. знати и духовенства в Бурже (25 дек. 1145). 1 марта 1146 г. Е. направил Людовику VII и всем подданным французского короля новое послание с призывом начать поход в Св. землю. В нач. 1147 г. Е. покинул Витербо и через Сев. Италию отправился во Францию. В аббатстве Клюни папа встретился с *Петром Достопочтенным*.

Из Дижона, где к Е. присоединился король, через Клерво вместе с Бернардом Клервоским они прибыли в Париж. Е. отпраздновал Пасху в аббатстве Сен-Дени, а на следующий день освятил церковь бенедиктинского жен. мон-ря на Монмартре. Во время службы обязанности диакона исполнял Бернард Клервоский, а субдиакона — Петр Достопочтенный. 10 июня 1147 г. в соборе Сен-Дени папа вручил орифламму и знаки крестоносца франц. королю. Плохо организованный 2-й крестовый поход закончился неудачно, и практически сразу было объявлено о подготовке нового похода. 7 мая 1150 г. на ассамблее в Шартре Людовик VII провозгласил Бернарда Клервоского проповедником нового похода, о чем тот известил папу (*Bernard. Clar.* Ep. 256 // PL. 182. Col. 463–465). Е. одобрил проповедь нового крестового похода в послании, адресованном аббату Сен-Дени Сугерию (*Eugenius III.* Ep. 390 // PL. 180. Col. 1419).

Во время пребывания во Франции и в Лотарингии папа посетил неск. цистерцианских аббатств, в т. ч. Сито, Клерво, Фонтене и Понтиньи. Провел 2 Собора: в Трире (нояб. 1147), где были рассмотрены и одобрены «Видения» *Хильдегарды Бингенской*, и в Реймсе (21 марта 1148), где обсуждалась доктрина *Гильберта Порретанского*, к-рая, несмотря на критику Бернарда Клервоского, не была официально осуждена. Собор в Реймсе принял также ок. 20 канонов, касавшихся вопросов церковной дисциплины. Летом 1148 г. Е. вернулся в Италию. В июле при участии итал. духовенства состоялся Собор в Кремоне, на к-ром были подтверждены постановления, принятые в Реймсе.

Из-за враждебности римлян Е. был вынужден оставаться в Витербо (с 30 нояб. 1148). Заключив союз с сицилийским кор. Роджером II, папа смог вернуться в Рим только 28 нояб. 1149 г. Однако уже в июле 1150 г. он вновь покинул Латеранский дворец. В борьбе с римлянами Е. рассчитывал на помощь герм. имп. Конрада III, но тот умер в 1152 г. Менее чем через 2 года римляне пошли на уступки, папа вернулся в Рим и оставался там в последние месяцы понтификата (с дек. 1152 по июль 1153), хотя полного контроля над городом ему установить не удалось. 23 марта 1153 г. в Констанце папа подписал договор с имп. *Фридрихом I Барбароссой*, к-рый принял на себя обязательство защищать «честь папы и регалии св. Петра» (honorem papatus et regalia Beati Petri).

Е. скончался в папской летней резиденции в Тиволи, был погребен в Риме в оратории Девы Марии при базилике св. Петра. По сообщению папского биографа кард. Бозона, на улицах Рима во время погребальной процессии было большое скопление народа. Кардинал-епископ Остии Гуго Шалонский особым посланием известил о смерти папы генеральный капитул цистерцианского ордена, назвав почившего «красой Церкви, отцом справедливости, любителем благочестия» (*Bernard. Clar.* Ep. 488 // PL. 182. Col. 695).

Будучи папой Римским, Е. оставался верен цистерцианским аскетическим принципам; так, согласно традиции, он постоянно носил под папским облачением грубую монашескую рясу. Бернард Клервоский неоднократно призывал своего ученика провести реформу Римской курии, бороться с чрезмерным богатством и финансовыми злоупотреблениями ее членов. Однако папе не удалось реализовать эти проекты, он не смог даже покончить с практикой «незаконных даров», приносимых просителями. По указанию Е. реконструировали Ватиканский дворец и реставрировали базилику Санта-Мария Маджоре в Риме, перевели на латынь творения прп. *Иоанна Дамаскина* и свт. *Иоанна Златоуста*.

Сохранились послания, привилегии и буллы Е. Главными источниками по истории его понтификата являются соч. кард. Бозона «Vita Eugenii» (в составе Liber Pontificalis) и «История понтификов» (Historia Pontificalis) Иоанна Солсберийского. Нек-рые сведения содержатся также в «Деяниях Фридриха» (Gesta Frederici) и «Хронике» (Chronica sive Historia de duabus civitatibus) *Оттона Фрайзингенского*. В трактат «О созерцании» (De consideratione) вошли послания Бернарда Клервоского Е.

После смерти Е. почитался как святой. Был составлен сборник чудес, происшедших на месте захоронения папы (Libellus de miraculis Eugenii papae III). Беатификация Е. состоялась при папе *Пие IX* в 1872 г. Центром почитания Е. стала Пиза.

Соч.: *Eugenius III.* Epistolae et privilegia // PL. 180. Col. 1013–1606.

Ист.: LP. Vol. 2. Col. 386–387; *John of Salisbury.* The Historia Pontificalis. Oxf., 1986; *Ottonis Frisingensis* Gesta Frederici I, imperatoris. Hannover, 1912. (MGH. Script. Rer. Germ.; 46); *idem.* Chronica sive Historia de duabus civitatibus. Hannover, 1912. (MGH. Script. Rer. Germ.; 45); Libellus de miraculis Eugenii papae III // PL. 180. Col. 1009–1012; *Bernard. Clar.* Ep. 237–240, 256, 488 // PL. 182. Col. 426–433, 463–465, 695–696; *idem.* De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium // PL. 182. Col. 727–808.

Лит.: *Chèvre F.* Le pape Eugène à Paris, à Trèves, à Reims, à Lausanne et à S.-Maurice (1147–1148) // Revue Suisse catholique. Fribourg, 1886. Vol. 18. P. 137–142; *Halphen L.* Études sur l'administration de Rome au Moyen Âge, 751–1252. P., 1907. (BEHE.Ph.; 166); *Premoli O.* Il casato di Eugenio III // Archivio araldico italiano. Palermo, 1917. P. 298; *Caspar E.* Die Kreuzzugsbullen Eugens III. // NA. 1924. Bd. 45. S. 285–305; *Gleber H.* Papst Eugen III., 1145–1153. Jena, 1936; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 5. P. 795–847; *Haller J.* Das Papsttum: Idee und Wirklichkeit. Basel, 1952. Bd. 3. S. 68–115, 492–498; Il beato Eugenio III. Pise, 1954; *Dimier M.-A.* Eugène III // DHGE. T. 15. Col. 1349–1355; *Jakobs H.* Eugen III. und die Anfänge europäischer Stadsiegel. Köln, 1980; *Robinson I. S.* The Papacy, 1073–1198: Continuity and Innovation. Camb.; N. Y., 1990.

И. Ф. Афанасьев

ЕВГЕ́НИЙ IV (1383, Венеция — 23.02.1447, Рим; до избрания папой — Габриель Кондульмер), папа



Евгений IV, папа Римский. Гравюра (Platina B. Historia. 1611) (РГБ)

Римский (с 3 марта 1431). Происходил из семьи богатых венецианских купцов. В молодости вступил в об-во *регулярных каноников* св. Георгия в Альге (Венеция). При папе Римском *Григории XII*, которому он приходился племянником со стороны матери, занимал должности протонотария и папского казначея. В 1407 г. был посвящен во епископа Сиены, в 1408 г. возведен в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. св. Климента. В 1420 г. папа *Мартин V* назначил его легатом в Анконской марке. Перед избранием на Папский престол Габриель Кодульмер был вынужден дать обязательство не назначать самовольно новых кардиналов и не принимать без согласия коллегии кардиналов важных решений по

церковным вопросам. Условия «капитуляций» были закреплены буллой: половина доходов католич. Церкви передавалась под контроль коллегии кардиналов, а папа должен был согласовывать с кардиналами все важные вопросы управления Церковью и Папским гос-вом. Однако сразу после коронации Е. отказался от клятвы. Он приступил к пересмотру привилегий, выданных его предшественником, ограничил привилегии кардиналов, сместил представителей рим. рода Колонна (к этому роду принадлежал Мартин V), занимавших важные посты в Римской курии, чем вызвал их недовольство и впосл. спровоцировал беспорядки в Риме.

Е. отрицательно относился к идеям реформирования Римско-католической Церкви. Буллой «Quoniam alto» от 18 дек. 1431 г. он распустил *Базельский Собор,* к-рый был собран по решению папы Мартина V и открылся 14 дек. 1431 г. Уже во время 1-й сессии участники Собора продемонстрировали приверженность идеям *Соборного движения.* Базельский Собор объявил себя «вселенским», правопреемником *Констанцского Собора,* а также провозгласил, что наделен властью непосредственно от Бога и, т. о., выше папы. Участники Собора отказались подчиниться решению папы и продолжили работу, опираясь на содействие нек-рых епископов, ун-тов и государей Зап. Европы (Франция, Свящ. Римская империя, Кастилия и др.). Собор поддержали и ряд кардиналов, покинувших папу, в их числе были *Николай Кузанский* и Энеа Сильвио Пикколомини (впосл. папа *Пий II*), хотя позднее Е. удалось привлечь их на свою сторону.

Под давлением герм. кор. *Сигизмунда* (31 мая 1433 Е. короновал его в Риме как императора) и др. государей буллой «Dudum sacrum» от 15 дек. 1433 г. папа отменил роспуск Собора, признав как сам Собор, так и принятые на нем решения, и направил на его заседания легатов. Но это не привело к завершению конфликта. В 1433–1436 гг. на Соборе был принят ряд декретов по реформе католич. Церкви: о возобновлении регулярного проведения провинциальных и диоцезальных Соборов, против симонии, об ограничении прав апеллировать к папскому суду. 9 июня 1435 г. Собор вотировал отмену налогов, взимаемых в пользу папской курии (см. *Аннаты*). Из-за того что часть этих декретов ограничивала власть папы, они так и не были официально признаны Римской курией, но нашли применение в национальных Церквах (так, 7 июля 1438, опираясь на решения Базельского Собора, франц. кор. Карл VII издал *Буржскую прагматическую санкцию,* где утверждались приоритет церковных Соборов над властью папы и автономия галликанской Церкви).

В 1434 г., в ходе Ломбардских войн, миланский герц. Филиппо Мария Висконти вторгся в Папскую область, т. к. Е. принял сторону его соперников — Венеции и Флоренции. Е. призвал на помощь кондотьера Франческо Сфорца, передав ему власть в Анконской марке. 29 мая 1434 г. в Риме при поддержке рода Колонна вспыхнуло восстание и была провозглашена республика. Ночью 4 июня 1434 г. папа, переодевшись бенедиктинским монахом, был вынужден бежать из охваченного беспорядками Рима в Пизу, а затем во Флоренцию, где его резиденцией стал бенедиктинский мон-рь Санта-Мария Новелла. В апр. 1436 г. папа переехал в Болонью. Между тем папский кондотьер Джованни Вителлески отвоевал бо́льшую часть Папской области, в авг. того же года был разрушен оплот рода Колонна — крепость Палестрина.

В сент. 1437 г. Е. объявил о переводе заседаний Собора в подконтрольную ему Феррару. Хотя участники Базельского Собора отказались это сделать (за что папа отлучил их), часть католич. иерархов, имп. *Фридрих III* и ряд зап. государей признали Собор в Ферраре (Е. открыл заседания Собора 8 янв. 1438). Главным вопросом на Соборе должно было стать заключение унии между Зап. и Вост. Церквами. Успеху папы содействовали его длительные переговоры с визант. имп. *Иоанном VIII Палеологом* и К-польскими иерархами об объединительном Соборе. Первоначально этот Собор планировали созвать в К-поле, но папе, обещавшему Византийской империи помощь Запада в борьбе с османской экспансией, удалось убедить имп. Иоанна VIII и К-польского патриарха *Иосифа II* прибыть в Италию. В состав греч. делегации вошли также представители Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского патриархов, митр. Киевский грек *Исидор,* митр. Никейский *Виссарион,* послы и митрополиты Трапезундской империи, Грузии, Валахии, др. правосл. гос-в. Грекам была обещана (и впосл. оказана) материальная помощь для прибытия в Италию и пребывания в стране, фактически визант. делегация оказалась в финансовой зависимости от папской курии.

В янв. 1439 г. из-за эпидемии чумы Собор был переведен из Феррары во Флоренцию. 5 июля того же года, несмотря на непримиримую позицию митр. Эфесского свт. *Марка Евгеника,* была заключена уния Церквей с признанием не только примата папы Римского, но и его вселенской юрисдикции и Filioque, закрепленная на следующий день буллой «Laetentur coeli». Решения *Ферраро-Флорентийского Собора* об унии были затем отвергнуты всеми Поместными Православными Церквами, однако в тот момент они способствовали укреплению власти и авторитета папы. В нояб. 1439 г. была заключена также уния с *Армянской Апостольской Церковью,* в 1442 г.— с *Коптской Церковью,* в 1444 г.— с *Яковитской Церковью,* в 1445 г.— с «ассиро-халдеями» (см. ст. *Ассирийская Церковь Востока*).

Попытка участников Базельского Собора возглавить процесс объединения и пригласить представителей правосл. Церквей в Базель окончилась неудачей. Базельский Собор низложил Е. как еретика и 5 нояб. 1439 г. избрал антипапу *Феликса V,* что было оспорено Е. Большинство светских государей не поддержали антипапу, на стороне Е. выступили новый герм. имп. Фридрих III, франц. кор. Карл VII и др. европ. правители. В сент. 1443 г. Е. возвратился в Рим. Его попытки организовать антиосманский крестовый поход закончились неудачей. 10 нояб. 1444 г. в битве при Варне войско крестоносцев во главе с кор. Польши и Венгрии Владиславом III потерпело поражение.

Е. не разделял гуманистических идей, был аскетом, но покровительствовал искусствам, в его окружение входили художники, скульпторы и архитекторы: *Донателло,* фра Беато *Анджелико,* Лоренцо Гиберти, Пизанелло, Антонио Филарете и др. В 1431 г. Е. вновь открыл Римский ун-т.

Ист.: *Mansi.* T. 29–32; Concilium Florentinum: Documenta et scriptores. Ser. A-B. R., 1940–1976; Acta Eugenii Papae IV (1431–1447) e Vaticanis aliisque regestis / Coll. G. Fedalto. R., 1990.

Лит.: *Gill J.* Eugenius IV: Pope of Christian Union. L., 1961; *Bäumer R.* Eugen IV. und der Plan eines dritten Konzils zur Beilegung des Basler Schismas // Reformata reformanda: FS. H. Jedin. Münster, 1965. S. 87–128; *Brandmüller W.* Der Übergang vom Pontifikat Martins V. zu Eugen IV. // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. R.; Tüb., 1967. Bd. 47. S. 596–629; *Setton K. M.* The Papacy and the Levant (1204–1511). Phil., 1978. Vol. 2: The 15th Century; *Stieber J. W.* Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. Leiden, 1978; *Meuthen E.* Eugen IV., Ferrara-Florenz und der lateinische Westen // Annuarium Historiae Conciliorum. Paderborn, 1990. Bd. 22. S. 219–233; *Gazzaniga J.-L.* Charles VII et Eugène IV: Note sur le gallicanisme monarchique // Papauté, monarchisme et théorie politique: Études d'histoire médiévale offertes à M. Pacaut. Lyon, 1994. Vol. 1. P. 59–69.

С. П. Карпов

ЕВГЕ́НИЙ ВУЛЬГА́РИЙ [лат. Eugenius Vulgarius], мон., греко-итальянский поэт рубежа IX и X вв., писавший на латыни. Сведения о Е. В. черпаются исключительно из его поэтических произведений. Вероятно, уроженец Неаполя, где преподавал в епископской школе. Позже подвизался в мон-ре св. Бенедикта (*Монте-Кассино*). Написал сочинение «В защиту папы Формоза» (In defensionem Formosi papae // Vetera analecta / Ed. I. Mabillon. P., 1723². Vol. 4. P. 28–32), посмертно низложенного и отлученного папой *Стефаном VI* в 897 г. Сочинение адресовано папе *Сергию III*, к-рый подтвердил постановление папы Стефана о папе *Формозе*. В ответ на это сочинение Сергий III повелел Е. В. уйти в затвор. При помощи еп. Виталия и Феодоры, супруги консула и сенатора Феофилакта, влиятельнейшего лица в Риме нач. X в., Е. В. удалось получить прощение Сергия III, после чего Е. В. написал папе 3 стихотворных панегирика. Один из панегириков снабжен акростихом, другой написан довольно редкой для каролингской эпохи сапфической строфой. Нек-рые из стихов снабжены дополнительными посланиями, в которых содержится прозаический парафраз поэтического текста. Подобный же характер имеет стихотворение, приложенное к благодарственному письму еп. Виталию. В послании к Феодоре стихов Е. В. не сохранилось, остался лишь предваряющий их парафраз. Во фрагментах известны стихи, посвященные мон. Бенедикту, вероятно современнику Е. В. (Ad Benedictum monachum // Ibid. P. 420). Также известны стихи Е. В., посвященные епископам Петру Салернскому, Афанасию III Неаполитанскому и герц. Беневенто Атенульфу. Ряд стихов Е. В. рассчитан на зрительное восприятие. Самым знаменитым является его стих, посвященный визант. имп. *Льву VI Мудрому*. Он построен в виде пирамиды из букв, к-рую от конуса пересекает линия, в свою очередь пересеченная 2 диагональными линиями. Как и проч. свои стихи, данную пирамиду Е. В. снабдил поясняющим прозаическим парафразом. Др. стихи в честь имп. Льва VI Е. В. написал малым асклепиадовым и адонисовым стихом. Поэзия Е. В. свидетельствует о превосходном владении автора лат. языком. Е. В. творчески использует разные стихотворные метры, в т. ч. и довольно редкие, как, напр., асклепиадов стих или сапфическая строфа. Творчество Е. В. было почти забыто в средневек. Италии. Его стихи дошли в единственной рукописи XII в. из Бамберга.

Соч.: MGH. Poetae. T. 4/1 / Ed. P. von Winterfeld. Hannover, 1899. P. 412–440; A Metrical Calendar by Eugenius Vulgarius / Ed. P. Meyvaert // AnBoll. 1966. Vol. 84. P. 349–377.

Лит.: *Dümmler E.* Auxilius und Vulgarius: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttums im Anfange des 10. Jh. Lpz., 1866. S. 40 ff.; *Schieffer R.* Eugenius Vulgarius // LexMA. Bd. 4. S. 85; *McCormick M.* Eugenius Vulgarius // ODB. Vol. 2. P. 744.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЙ И МАКА́РИЙ [греч. Εὐγένιος καὶ Μακάριος] († 362/363), преподобные, исповедники Антиохийские, Мавританские (пам. 19 февр.; пам. зап. 20 дек.). История Е. и М. имеет 2 традиции изложения. Первая связана с Мученичеством вмч. *Артемия* (BHG, N 169 y-z), где рассказывается, что, когда имп. *Юлиан Отступник* (361–363), возглавив поход против персов, прибыл в Антиохию, к нему привели пресвитеров Е. и М. На допросе они не только не отреклись от христ. веры, но и обличили императора в нечестии, за что их подвергли пыткам. Вмч. Артемий, пришедший в Антиохию в числе др. военачальников, стал свидетелем мучений пресвитеров и упрекал Юлиана в жестокости и языческих заблуждениях. Артемия, Е. и М. бросили в темницу. Наутро Юлиан повелел отправить пресвитеров в место под названием Авгасис (Αὔγασις), где не было воды. Там святые пребывали 40 дней и скончались 20 дек.

Мон. Иоанн Родосский в поздней переработке Мученичества вмч. Артемия (BHG, N 170) называет место изгнания Е. и М. «Оасис Аравийский» (Ὄασις τῆς Ἀραβίας) и добавляет, что через 40 дней пресвитеры были обезглавлены.

Вторая традиция представлена в греч. Мученичестве Е. и М. и его кратких переводах на лат. язык (не позднее IX в.). Автор греч. Жития рассказывает, что во время правления имп. Юлиана были схвачены братья-христиане Е. и М. Они предстали перед императором на суде. За отказ поклониться языческим богам братья были подвергнуты мучениям: их жгли огнем, подвесив вниз головой и связав ноги, затем положили на раскаленное железо. Юлиан хитростью, уговорами и обещаниями богатства пытался заставить Е. и М. поклоняться идолам. Когда братья отказались принести жертвы, император пригласил заклинателей змей. Но и змеи не устрашили Е. и М. Разгневанный Юлиан не казнил братьев, как они того желали, а отправил их в Мавританию, в г. Диндон (Διν-δών). Е. и М. первыми проповедовали Евангелие местным жителям и совершили много чудес. Они поднялись на высокую гору, где в пещере жил огромный змей, причинявший вред обитателям этой страны. По молитве Е. и М. змей сгорел в огне, сошедшем с неба. Святые поселились на том месте и ничего не вкушали в течение 30 дней. После этого небесный свет в виде 12 лампад осветил пещеру и из камня, распавшегося на 2 половины, обильно потекла вода.



Преподобные Евгений и Макарий. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 259)

Проведя 4 месяца в изгнании, Е. и М. с миром почили 22 февр.

Б. де Геффье (*Gaiffier.* 1960. P. 39) попытался объяснить отсутствие упоминания Антиохии в Мученичестве Е. и М. тем, что описание допроса пресвитеров в этом городе было вставлено в Житие вмч. Артемия, чтобы придать религ. окраску судебному процессу над этим чиновником.

В Житии мучеников *Патермуфия, Коприя и Александра* (ActaSS. Iul. T. 2. P. 703) Е. и М. упоминаются как епископы.

Почитание. Наиболее раннее упоминание о Е. и М. находится в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 23 янв. Город, куда были изгнаны святые, назван Гильдоба (Гильдона).

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память Е. и М. отмечена 20 дек. Городом их ссылки назван Анфидон (Ἀνθηδών). Как сообщается в кратком сказании, Е. и М. совершили здесь много чудес и с миром скончались, при этом они названы мучениками. В печатных стишных синаксарях (Codex bibliothecae Universitatis Basileensis, XV в.) и в Венецианской Минее (Menaea Venetiis, 1596) Е. и М. упоминаются под 19 февр.

В Минологии Василия II (кон. X – нач. XI в.) сообщается, что Юлиан приказал бросить Е. и М. в ров, где было много пресмыкающихся разного рода, змей, червей и др. животных, а затем отправил их в Андидон (Ἀνδηδών).

Служба Е. и М. вместе с Илией, Провом и Арисом содержится в слав. Служебной Минее XII в.

В Четьи-Минеи свт. Димитрия, митр. Ростовского, включено Житие Е. и М., составленное из неск. редакций Мученичества вмч. Артемия и греч. Жития Е. и М.

Ист.: BHG, N 2126; BHL, N 5103; MartHieron. P. 57–58, 655; MartRom. P. 594; SynCP. Col. 330–331, 475–476; PG. 117. Col. 217–218 [Минологий имп. Василия II]; ЖСв. Февр. С. 351–352; *Halkin F.* La Passion Grecque des Saints Eugène et Macaire // AnBoll. 1960. Vol. 78. P. 41–52; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 288–289.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 48; Т. 3. С. 77; *Delehaye.* Origines. P. 201; *Gaiffier B., de.* «Sub Iuliano Apostata» dans le Martyrologe romain // AnBoll. 1956. Vol. 74. P. 5–50; *idem.* Les martyrs Eugène et Macaire morts en exil en Maurétanie // Ibid. 1960. Vol. 78. P. 24–40; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1005–1006; *Aubert R.* Eugène // DHGE. T. 15. Col. 1345–1346; Eugenio e Macario // BiblSS. Vol. 5. Col. 201–202; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 141.

ЕВГЕ́НИЙ И МАРИ́Н [греч. Εὐγένιος καὶ Μαρῖνος], мученики Кесарийские (пам. греч. 10, 11 дек.). Время жизни неизвестно. Эти святые отличны от преподобных *Марии (Марина) и Евгения,* память к-рых совершается 12 февр. Память Е. и М. под 10 дек. помещена в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 298) и в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 30; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 126). В ряде греч. рукописей имя Марин заменено именем Мариан. В стишных синаксарях (напр., в ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.) говорится, что Е. был забит до смерти палками, а М.– камнями.

Ист.: SynCP. Col. 298, 300; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 259; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 285.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 381–382; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1005; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 141.

ЕВГЕ́НИЙ, КАНДИ́Д, ВАЛЕРИА́Н И АКИ́ЛА [греч. Εὐγένιος, Κάνδιδος, Οὐαλεριανὸς καὶ Ἀκύλας], мученики Трапезундские (пам. 21 янв.). Пострадали в г. Трапезунде (ныне Трабзон, Турция) при императорах *Диоклетиане* и *Максимиане* (284–305). В визант. агиографической традиции (Синаксарь К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 406–407), Типикон Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 44; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 203, 205), Минологий Василия II кон. X–нач. XI в. и др.) жизнеописания этих святых объединены, Е. является главным героем сказаний. Существует 3 традиции написания имени К.: Канидий (Κανίδιος – в большинстве агиографических текстов), Кандид (Κάνδιδος – в большинстве списков Синаксаря К-польской ц.) и Канид (Κανίδης – в нек-рых рукописях Синаксаря К-польской ц.).

Литературная традиция. Сохранилось неск. основных агиографических текстов, повествующих о Е. и др. мучениках. Наиболее полное собрание содержится во 2-й ч. кодекса № 154 (2-я пол. XIV в.) из афонского мон-ря прп. Дионисия. Критическое издание этих текстов подготовил Я. У. Розенквист (*Rosenqvist.* 1996. P. 114–359). В корпус текстов, посвященных 4 мученикам, входят произведения разного времени (рассматриваются в порядке расположения в кодексе).

1. Энкомий мученикам (BHG, N 609), написанный Константином Лукитом († 1340), придворным (протовестиарием) Алексея II Великого Комнина, имп. Трапезундского. Его текст составлен на основе Мученичества святых, к-рое сохранилось в 2 греч. и в краткой арм. редакциях. Одно из греч. Мученичеств Е. (BHG, N 608y) было составлено неизвестным автором, видимо, в позднеантичное время по принципу заимствования из др. подобных рассказов о мучениках в эпоху гонений. Др. Мученичество (BHG, N 609z) – его переработка, сделанная патриархом К-польским Иоанном VIII Ксифилином (1064–1075). Вероятно, Константин Лукит опирался на последний текст. В Энкомии содержатся сведения о политической и религ. ситуации в Трапезунде в 1-й пол. XIV в., пространный рассказ о борьбе Е. с культом божества Митры и о разрушении посвященного ему святилища возле горы Митрион (ныне Бозтепе) под Трапезундом.

2. Мученичество Е. (BHG, N 609z) и Описание чудес Е. (BHG, N 610), написанные патриархом Иоанном VIII Ксифилином, уроженцем Трапезунда, между 1028 и 1030 гг. Он выступает как очевидец нек-рых посмертных чудес или пересказывает свидетельства непосредственных очевидцев; др. чудеса, включенные патриархом Иоанном в Описание, были составлены ранее, и их текст хранился в мон-ре Е. Этот текст был стилистически и содержательно унифицирован патриархом Иоанном, к-рый также является автором 2 канонов Е.

3. Слово на рождество мч. Е. (BHG, N 611) Иосифа, митр. Трапезундского (1364–1367; в миру Иоанн Лазаропул (ок. 1310 – до дек. 1369)), и Собрание чудес митр. Иосифа Лазаропула (1367–1369?) (BHG, N 612–613). А. Пападопуло-Керамевс ошибочно издал тексты Чудес 26–33 как отдельное произведение анонимного автора (BHG, N 613; см.: Сб. источников по истории Трапезундской империи. 1897. С. 137–149).

Собрание чудес митр. Иосифа Лазаропула – это компиляция, куда вошли рассказы о чудесах, датируемых с IX до сер. XIV в. Оно богато сведениями по истории Трапезунда и окрестных земель (Иверия, Халдия, Херсон) со времени имп. Василия I Македонянина (867–886). Большинство чудес основано на рукописной традиции, восходящей к IX–X вв. (между царствованиями имп. Василия I и Константина IX

Мономаха), отдельные истории относятся ко времени имп. Анастасия I (491–518). Определить, какая часть текста компиляции принадлежит Иосифу Лазаропулу, затруднительно.

По сравнению с произведениями Лазаропула сочинения патриарха Иоанна VIII Ксифилина более объективны: 1-й автор привержен интересам мон-ря, 2-й смотрит на события со стороны, не отражая в произведении происходящие в монастыре процессы. Однако авторы дополняют друг друга и не противоречат один другому.

Из перечисленных текстов только BHG, N 610 и частично BHG, N 611 имеют независимую от афонской рукописи текстологическую традицию.

Мученичество Трапезундских святых. Имп. Диоклетиан направил ученых мужей Агриколая и Лисия в Понт для борьбы с христианами, назначив 1-го правителем г. Севастия (ныне Сивас), 2-го — дуксом г. Сатала (ныне Садак). Добравшись до места назначения, Лисий собрал жителей и зачитал им имп. указ о запрещении христианства и о наказании за его проповедь. Группа воинов заявила о своей приверженности Христу, за что была брошена в темницу, а затем выслана в Питиунт (ныне Пицунда, Грузия) в Лазике. Лисию доложили, что в Трапезунде Е., В. и К. проповедуют христианство и борются с идолопоклонством. Они разорили святилище божества Митры на горе Митрион под Трапезундом и скрываются от преследования в лесах. Снарядив воинов, Лисий послал их под видом охоты на поиски 3 христ. проповедников. Первым в лесу был пойман К. Затем возле городских стен воинам встретился юноша А., к-рый пахал землю. Испугавшись угроз, он указал язычникам направление, где мог скрываться В. Тот попытался убежать, но был пойман и связан. Тогда А. исповедал Христа и тоже был связан и отведен в темницу. Поняв, что В., К. и А. не отступят от своей веры, Лисий приказал бить их палками, подвесить, строгать тело железными инструментами и жечь огнем. Бог пришел на помощь стойко переносившим мучения святым: пламя погасло, мучители были повержены на землю, а мученики исцелены. Лисий приказал отвести их в темницу. Все это время Е. скрывался в пещере Аканты (Тернии), ему явился



Мученики Евгений, Кандид и Валериан Трапезундские. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 335)

Христос и повелел направиться к Лисию и исповедать истинного Бога. Старуха, собиравшая в окрестностях пещеры хворост, обнаружила убежище Е. и немедленно сообщила, где он скрывается. Е. был схвачен солдатами во время молитвы и приведен к Лисию. Тот пытался переубедить Е. и уговорить его принести жертву идолам. Но, придя в капище, Е. взмолился Богу, прося Его низвергнуть идолов. И тут же неск. статуй упали и рассыпались в прах, а обитавшие в них демоны возопили о пощаде и затем исчезли. После этого Лисий приказал подвергнуть его таким же мучениям, как и В., К. и А. Е. стойко переносил пытки. По распоряжению Лисия за стенами Трапезунда затопили огромную печь, куда мученики вошли с молитвой. Они оставались там 2 дня без всякого вреда, пока огонь окончательно не погас. Лисий приказал обезглавить В., К. и А., Е. же пригвоздить в темнице к дереву для пыток. К телам мучеников были приставлены стражники. Когда они заснули, неск. христиан забрали останки, чтобы доставить их на родину святых. В дороге В. явился своему бывш. слуге и повелел вернуться на место их казни, чтобы забрать отсеченные головы. Слуга вернулся, нашел головы по исходившему от них яркому сиянию и, забрав их с собой, догнал попутчиков.

Через неск. дней христиане разделились: одни должны были идти на родину К.— в Солохену (Сорогену; ныне Ялынкавак), другие — на родину В., в халдийскую Эдиску (Седиску, Сидисху, Адису; ныне Йылдыз), третьи — в родные места А.— в Годену (ныне Оймалы), также в Халдии. Относительно родины А. в источниках есть расхождения: Константин Лукит говорит о Годене, в анонимном Мученичестве и у Ксифилина упоминается Эдиска. При выборе пути выяснилось, что тела мучеников невозможно опознать. И тогда животные, перевозившие тела, сами направились каждое в нужную сторону. Мучеников с честью похоронили на их родине.

Е., пригвожденному в темнице, явился ангел, вынул гвозди из рук и ног и излечил раны. Лисий считал все происходившие чудеса результатом магии. Е. наносили удары мечами, затем отвели на место казни и обезглавили. Тело по приказу Лисия было брошено на съедение диким зверям. Но христианам удалось его унести и похоронить.

Сказания о посмертных чудесах Е. Основные чудеса Е. и др. мучеников содержатся в 3 произведениях: в Описании чудес Е. патриарха Иоанна Ксифилина и 2 текстах Иосифа Лазаропула — в Слове на рождество мч. Е. и в Собрании чудес Е. митр. Иосифа Лазаропула.

Чудеса можно разделить на неск. тематических групп. Наиболее многочисленны чудеса, в к-рых Е. выступает защитником монастырских интересов, гл. обр. экономических: следит за сохранностью имущества и печется о процветании обители. Этот мотив встречается во всех чудесах, описанных в Слове на рождество мч. Е. и во мн. рассказах из Собрания чудес Лазаропула (Чудеса 2, 6, 9, 11, 16, 27–31). Защищая интересы мон-ря, Е. прибегает к радикальным и даже насильственным мерам для достижения цели. Виновные получили наказания за непочтительное отношение к мученику и его мон-рю или за попытки лишить обитель нек-рых экономических привилегий. Часто Е. выступает как целитель, дающий страждущим советы. Отдельной группой (Чудеса 24–26, 32) можно выделить истории, в которых Е. исцелил Лазаропула или его приближенного или оказывал им моральную поддержку.

Описание чудес, составленное патриархом Константинопольским Иоанном VIII Ксифилином. *Чудеса 1 (О юноше Михаиле)* (*Rosen-*

qvist. 1996. P. 172–177), ***2 (О Порфирии)*** (Ibid. P. 176–179) и ***3 (О полководце Никите)*** (Ibid. P. 178–183) посвящены исцелениям от мощей Е. или принадлежавших ему реликвий (распятия).

Чудеса 4 (О бесноватом) (Ibid. P. 182–185), ***5 (О глухонемом)*** (Ibid. P. 184–187) и ***6 (О Симеоне)*** (Ibid. P. 188–189) содержат сведения о скифском войске на службе у имп. Константина VIII (1025–1028) и о том, что несколько воинов из многочисленного скифского отряда, направленного в Трапезунд, получили исцеление от мощей Е.

Чудо 7. О женщине из Колхиды (Ibid. P. 188–191). Некую парализованную женщину из знатного рода принесли к мощам Е. Во время молитвы левая часть ее тела стала подвижной. Женщина от радости уже готова была уйти, но Е., явившись во сне, повелел ей не покидать храм до полного выздоровления, к-рое наступило через неск. дней.

Чудо 8. О Михаиле (Ibid. P. 190–195). Житель Трапезунда Михаил тяжело заболел во время пребывания в Сирии. Соотечественники посоветовали молиться Е., но Михаил считал, что если он находится не в Трапезунде, то Е. ему не поможет. Святой явился Михаилу во сне и подтвердил, что не будет ему помогать, пока тот не вернется в родной город. Возвратившись на родину и помолившись Е., Михаил выздоровел.

Чудо 9. О Льве (Ibid. P. 194–199). Уроженец Клавдиополя Лев жил какое-то время в Трапезунде. Решив отправиться в К-поль, он сел на корабль, к-рый попал в сильный шторм у берегов Ираклии Понтийской. Перед путешествием Лев зашел в храм Е. и взял в качестве благословения кусочек папируса, смоченного в лампадном масле у раки Е. Привязав к папирусу веревку, Лев спустил ее с корабля в воду, и, хотя со всех сторон бушевал шторм, с этого момента корабль двигался по спокойной водной глади до самой гавани.

Чудо 10. О суровой зиме в Трапезунде (Ibid. P. 198–201), продолжавшейся 3 месяца. Из-за штормов и бездорожья прекратились поставки продовольствия, в городе начался голод. Е., явившись некоему горожанину во сне, повелел ему крестообразно повесить лампады на кивории над своими мощами. Др. жителю было видение, что весь город подходит к раке Е. и помазывается маслом из новых лампад. По исполнении жителями поручений и молитвы Е. за неск. дней отвратил от Трапезунда непогоду, а затем привел суда с провизией в городскую гавань.

Чудеса из Слова на рождество мч. Е. ***Чудо 1. Установление празднования дня рождения Е. и чудо о змее*** (Ibid. P. 206–229) — см. в разд. «История почитания Е.».

Чудо 2. О книжнике Дионисии (Ibid. P. 228–231), образованном жителе К-поля, к-рый пришел в мон-рь Е. Монахи попросили его разобрать и переписать текст о чудесах Е. Но тот отказался, сославшись на занятость. В ту же ночь у него свело судорогой шею и пригнуло голову назад. 4 дня он провел в таком положении, пока не дал обет Е. переписать текст, если будет здоров, и попросил помазать ему шею маслом из лампады. Дионисию явился Е., исцелил его и отпустил домой, сказав, что не нужно переписывать текст о чудесах.

Чудо 3. О приезде в Трапезунд еретиков (Ibid. P. 230–235). Во времена имп. Анастасия I Дикора (491–518) в Трапезунд приехали яковиты и ариане. Но их проповеди не были приняты жителями Трапезунда, тогда еретики пришли в Келцину (ныне Эрзинджан, Турция), где пожаловались на гонения местному правителю, евнуху. По распоряжению Анастасия, к-рый был расположен к монофизитам, к Трапезунду двинулись войска. За это время неск. еретиков умерли, и евнух добился, чтобы их похоронили в мон-ре Е., после чего вокруг появился неприятный запах. Поздно ночью Е., К., В. и А. явились к евнуху и стали его бить по голове и плечам так, что на пол обильно потекла кровь. На рассвете израненный евнух рассказал прибежавшим на его крики людям, что произошло. Когда раны зажили, евнух пришел с покаянием к мощам Е., принес дары мон-рю и оставил еретическое учение.

В этом рассказе имеет место анахронизм: в эпоху Анастасия I арианство было почти полностью изжито (после эдикта имп. Феодосия I в 381).

Чудо 4. О трапезундском правителе Дионисии и конюхах (Ibid. P. 234–239). Ближайший друг дукса Халдии Василия (родственника имп. Василия II (976–1025)) Дионисий был правителем Трапезунда. Как-то весной конюхи привели лошадей на поле рядом с мон-рем, и те причинили серьезный ущерб монастырским посевам. Конюхи побили игумена камнями и обругали монахов за то, что они прогнали коней. Ночью Е. явился Дионисию и упрекал за содеянное его людьми. Наутро Дионисий потерял голос и слух. Придя в монастырь Е., он пал в ноги игумену, затем взял главу Е. и приложил ее к лицу, рту, языку и ушам. Но в течение 3 дней улучшений не наступало. Затем Дионисию явился Е. и исцелил его, накапав в уши елей и прикоснувшись к языку.

Чудо 5. О сборщике налогов Мефодии (Ibid. P. 238–243). Из К-поля в Трапезунд прибыл чиновник Мефодий, чтобы произвести по указу имп. Константина IX Мономаха (1042–1055) перепись населения М. Азии, и решил остановиться вместе со своими людьми в мон-ре Е. Игум. Павел (аскет, подвизавшийся прежде на горе Галисий вместе с прп. *Лазарем* (967–1054)) возразил, что Мефодий и самые знатные из его спутников могут остаться в обители, остальные же разместятся на рыночной площади. Но чиновник, рассердившись, въехал со всей свитой в мон-рь и занял монашеские кельи. Игумен помолился Е., чтобы тот вмешался. Ночью Е., К., В. и А. появились в келье Мефодия, и Е. повелел А. бить чиновника палкой. Наутро игумен помазал маслом раны Мефодия и исцелил его.

Собрание чудес митр. Иосифа Лазаропула. ***Чудо 1. Помощь Е. имп. Василию II в победе над иверийцами*** (Ibid. P. 246–259). В этом тексте подробно описана история Варды Фоки, пытавшегося узурпировать трон при имп. Василии II. Фока направил своих друзей, военачальников Панкратия (возможно, патрикий Баграт II) и Чурванелия (возможно, Чортванели II, плененный в 988–989), вместе с большой армией завоевать Трапезунд и окрестные земли. Миновав Пайперт (ныне Байбурт, Турция), войско разбило лагерь. Жители Трапезунда молились Е. о заступничестве. Святой на коне явился Панкратию, объявив, что Фока умер, и приказал поворачивать назад. В страхе войско отступило.

Далее говорится о нападении на вост. области Византии царя Внутренней Иверии Георгия I (1014–1027). Однажды ночью имп. Василий II молился Е. в лагере возле

г. Кутая (ныне Кутаиси, Грузия). Тем временем в мон-ре Е. иконописец Иоанн делал копию с древней иконы Е. и задремал. Во сне он увидел, как Е. вошел в храм через юж. двери и спросил, как идут дела. В ту же ночь Е. явился в лагерь иверийцев и попросил у Димитрия Липаритиана воды. На вопрос, кто он такой, Е. отвечал, что он мученик Христов, идет из Трапезунда помочь императору победить иверийских варваров. Затем Е. исчез, но Георгия I не испугало такое видение. Во время сражения иверийцы видели, что перед скачущим Василием II явился Е. на коне в длинной развевающейся мантии и ободрял императора. Иверийцы бежали, и исход войны был решен.

Чудо 2. О 2 монахах из Херианы (Ibid. P. 258–263). В Хериане (ныне Ширан), находившейся между Халдией и Колонией, был богатый монастырь вмч. Георгия «ту Хену». Обычно каждый год на 3-й неделе перед Великим постом в мон-рь вмч. Георгия приходили из мон-ря Е. за маслом и сыром. Один год выдался неурожайным, и монахи решили оставить себе скудные запасы сыра. Игум. Иоанникий велел келарю принести сосуды с сыром на общую трапезу. Но как только тот открыл один из сосудов, все увидели, что сыр поедается личинками моли. А у игумена с келарем парализовало правую сторону тела. И лишь на следующий год, когда сыр был принесен в монастырь Е., к его мощам, парализованные исцелились.

Чудо 3. О спасении корзин со светильниками (Ibid. P. 262–265). Ефрем, сын племянника игум. мон-ря Е. Феодосия, вез из К-поля купленные для мон-ря стеклянные светильники. Проплывая по Чёрному м. мимо Пафлагонии, судно попало в сильный шторм. Капитан приказал выбросить за борт светильники. И шторм тут же прекратился. Вся команда молилась Е. о спасении. Когда судно уже было на значительном расстоянии от того места, где были выброшены корзины, они с неразбившимися светильниками оказались плавающими рядом с кораблем. О доставке светильников в монастырь рассказывается также в ***Чуде 16*** (Ibid. P. 294–297).

Чудо 4. О кровоточивой женщине (Ibid. P. 264–269). Евморфия, жена спафарокандидата Евстратия, страдала сильными кровотечениями. Не получив помощи от врачей, она пришла в храм помолиться Е. Ночью она увидела А. с корзиночкой, покрытой белой салфеткой. Там было 5 сухих смокв: 2 от Е. и по 1 от К., В. и А. Вложив 2 смоквы ей в рот, А. повелел съесть также остальные и выпить св. воды. Исцелившись, Евморфия дала обет сделать вскорости светильник из своих золотых украшений, полученных от жениха на смотринах, и повесить над ракой Е. Но выполнение обета откладывалось, т. к. часть украшений была отдана родственнице на свадьбу. В день свадьбы у Евморфии началось сильнейшее кровотечение. Тогда Евстратий собрал все украшения, отнес в мон-рь и отдал монахам для изготовления светильника — и Евморфия исцелилась. Через неск. дней Евстратию явился Е. и объяснил, что исцеляет он бескорыстно, однако неисполнение обета есть обман Св. Духа.

Чудеса 5 (О Варваре) (Ibid. P. 268–271) и ***10 (О мон. Оресте и игум. Ефреме)*** (Ibid. P. 282–285) повествуют об исцелении после молитв Е. людей, случайно проглотивших вместе с водой пиявок.

Чудо 6. О пропавших лошадях (Ibid. P. 270–273). Однажды летом игум. Ефрем, монахи Орест и Стефан и конюхи с лошадьми возвращались в мон-рь Е. из-под Пайперта. В мест. Какуи, где они заночевали, дикие звери спугнули лошадей, и те убежали в горы. Ефрем молился о пропавших животных, и во сне ему явился Е., к-рый сообщил, что лошади находятся в ц. св. Захарии на Катунийской горе. Там лошади и были найдены.

Чудо 7. О землетрясении и мироточении (Ibid. P. 272–275). 21 янв., в день памяти Е., множество людей собралось в храме, как вдруг произошло сильное землетрясение, яркое свечение на небе и повсюду разнеслось благоухание. Архиеп. Трапезундский Феодор объяснил пастве знамения, свидетельствовавшие о присутствии в храме самого Е. В тот же день из 4 колонн кивория над престолом обильно вытекло на пол миро. С тех пор каждый год в день памяти Е. истекало миро, к-рым исцелялись различные болезни.

Чудо 8. О 2 монахах (Ibid. P. 274–277). В отсутствие игум. Ефрема 2 монаха из простолюдинов, Стефан и Климент, зашли в погреб мон-ря, где обнаружили множество сосудов с винами. Попробовав, они выпили много не только хорошего, но и прокисшего вина, после чего ощутили сильный жар. По молитвам братии ночью монахам явился Е., коснулся распятием их тел, затем принес воды и влил им в рот. Как обычный врач Е. назначил им надлежащую диету и ушел. После этого пространство вокруг раки наполнилось сиянием, в к-ром появился огромный искрящийся силуэт Е.

Чудо 9. О сломавшейся повозке (Ibid. P. 278–283). Однажды игум. Ефрем пришел в монастырские владения в Пайперте купить участок земли для мон-ря. Иереи Николай и Иоанн подарили игумену воловью повозку с провизией, к-рую доставил в мон-рь свящ. Николай. На обратной дороге повозка сломалась. Путнику явился Е. на коне, спешился и принял от него угощение, после чего повозка стала исправной. Затем Ефрем приобрел участок у свящ. Николая, к-рый обещал отдавать часть своего урожая мон-рю, но не сдержал слова. Ефрем тоже не заплатил за землю. Явившись им, Е. урегулировал их отношения.

Чудо 11. О похитителе серебряной цепи из храма Е. (Ibid. P. 284–287). В левой части храма Е. рядом с изображением св. Иоанна Предтечи висела серебряная цепь. Во время праздника один человек украл ее. Но, дойдя до ворот мон-ря, почувствовал, что его ноги парализованы. Он опустился на землю и просидел всю ночь. Помолившись Е., вор смог с трудом дойти до храма, где, все рассказав служителю, вернул цепь и был полностью исцелен.

Чудо 12. О епископе и собаке (Ibid. P. 286–289). По указанию митр. Трапезундского Константина еп. Пайпертский Иоанн собирался рукополагать одного диакона. Вместе с пришедшими в храм по недосмотру вбежала собака. Все были сильно огорчены случившимся. Ночью епископу явился Е., объяснив, что храм не осквернился и не может осквернриться, т. к. освящен Господом навсегда. В доказательство Е. привел епископа в храм, наполненный сиянием и благоуханием.

Чудеса 13 (О диаконе-кувуклисии Филофее) (Ibid. P. 288–289), ***14 (О жене эконома Магула)*** (Ibid. P. 290–291), ***15 (Об игум. Феодоре)*** (Ibid. P. 290–293), ***17 (О ризничем Феодоре и клирике Канидии)*** (Ibid. P. 296–299), ***18 (О Леонтии, жене Георгия)*** (Ibid. P. 298–301), ***19***

(О Варваре, дочери Леонтии) (Ibid. P. 300–301) и ***20 (О Феодосии, брате игум. Ефрема)*** (Ibid. P. 300–305) повествуют об исцелениях от различных болезней (полнокровия, дизурии, туберкулеза и др.) после молитвенного обращения к Е. В некоторых рассказах приводятся медицинские сведения о той или иной болезни.

Чудо 21. О епископском жезле (Ibid. P. 304–307). Игум. Ефрем с монахами отправился на монастырские угодья ок. Пайперта. По пути они остановились у р. Сирмена, где монахи срезали неск. посохов. Один жезл предназначался в подарок епископу Пайперта. Но Ефрем по неизвестной причине приказал выбросить все жезлы в реку, и их унесло течением, хотя монах, сделавший посох для епископа, просил оставить его во имя Е. Через нек-рое время игумен пожалел о своем решении, отправился вниз по реке и нашел жезл, воткнутый в речное дно у берега.

Чудо 22. О жене Фомы Хардамукла (Ibid. P. 306–309). У жены спафарокандидата Фомы Хардамукла появилась большая опухоль в брюшной полости. Отправившись в К-поль, больная пыталась найти исцеление в храмах и у мирских врачей. Не получив помощи, она вернулась в Трапезунд. Придя в кафедральный собор города, женщина молилась Божией Матери, Которая велела ей идти в мон-рь Е. После молитв перед мощами мученика женщина заснула, ей явился в сиянии Е., ударил ее ногой в бок и исчез. С криком она проснулась исцеленной.

Чудо 23. О победе над Меликом (Ibid. P. 308–335). В правление имп. Андроника I Великого Комнина Гида (1222–1235) трапезундский корабль был захвачен сельджуками в Синопе. В результате этого инцидента султан Иконии Ала ад-Дин Кей-Кубад I (1220–1237) послал против Трапезунда войско во главе со своим сыном Меликом. Осадив Трапезунд, турки неск. раз шли на штурм, но их атаки были отбиты. Тогда Мелик решил осквернить храм Е. и расположился на ночь возле раки с мощами. Во сне ему явились 4 чел. и повелели подняться на холм. Там Мелику явился Е. как простой юноша и, предложив ключи от города, убедил сына султана войти с армией в Трапезунд. Заручившись поддержкой астрологов, Мелик собрал войско и двинулся к городу, но тут началась страшная гроза с градом. Турки, ничего не видя, бежали вперед и падали со скал в пропасть, а часть их рассеялась по горам. Наутро Мелик, отошедший с остатками войска в местность Капалис, возле гор Тавр был взят в плен. В Трапезунде Андроник подписал с Меликом мирный договор. Увидев икону Е., султан признал, что именно этот человек явился ему ночью и предопределил поражение турок. Император в благодарность за избавление Трапезунда пожертвовал мн. дары в собор Богородицы Златоглавой и в мон-рь Е.

Чудо 24. Исцеление Иоанна Лазаропула (Ibid. P. 334–339). Когда Иоанн Лазаропул был юношей, он оказался в мон-ре Св. Софии на празднике Преображения Господня, после к-рого была роскошная трапеза. На ней присутствовал также Константин Лукит. Из-за зимних штормов не было свежеприготовленной морской рыбы, зато было много копченой рыбы из Газарии (Сев. Причерноморье), к-рой Иоанн сильно отравился. Когда он находился в метохе мон-ря, ему явился Е., сказав, что по молитвам родителей и родственников Иоанна он его исцеляет.

Чудо 25. Явление Е. Иоанну Лазаропулу (Ibid. P. 338–341). Когда Иоанн находился в изгнании в К-поле, имп. Иоанн VI Кантакузин (1341–1354) поручил ему вернуться в Трапезунд и способствовать буд. восхождению на престол имп. Алексея III Великого Комнина (1349–1390). Лазаропул боялся плыть по морю в зимнюю пору и волновался за данное ему поручение. Но после молитвы Е. Иоанн увидел во сне икону святого, к-рый его ободрил перед предстоящим путешествием.

Чудо 26. Исцеление переписчика (Ibid. P. 340–345). Уже будучи митрополитом, Иосиф Лазаропул составлял Описание чудес Е. Его секретаря, к-рый переписывал труд, поразили приступ ревматизма и воспаление в лодыжке. Ему явился Е., и наутро он был практически здоров.

Чудо 27. Об украденном одеянии (Ibid. P. 344–347). На монастырский земельный участок в Махное пришел сборщик налогов и потребовал у жившего там монаха заплатить налог. Тот не смог этого сделать, за что был заключен в тюрьму. Свящ. Феодор, к-рого монах попросил выплатить нужную сумму, не имел ее и взамен решил отослать сборщику налогов дорогую верхнюю одежду — скараманкий. Но в дороге скараманкий украли. Свящ. Феодор стал молиться Е., прося найти пропажу. Тогда Е. наслал на вора сильнейший страх и душевные муки, так что он вернулся и оставил скараманкий у ворот, где его нашли монахи.

Чудо 28. О 3 Евгениях (Ibid. P. 348–351). На суде в К-поле в качестве свидетелей выступали 3 трапезундца, к-рых звали Евгениями. Один евнух, раздраженный постоянными призываниями имени Е., очень иронично высказался о мученике и его мон-ре. Когда евнух вышел из здания суда и сел на мула, тот понес, наездник упал и сломал обе ноги. Раскаявшись в своих словах, евнух получил исцеление от Е.

Чудо 29. О 15 монетах (Ibid. P. 350–351). Сын к-польского чиновника Мефодия был назначен сборщиком налогов в Халдии. В дорогу отец дал ему икону Е. и 15 монет в дар мон-рю Е. Но, приехав в Трапезунд, сын Мефодия оставил 5 монет себе. Е. незамедлительно явился ему и повелел отдать все деньги, пригрозив в противном случае наказать его еще сильнее, чем отца (см. Чудо 5 из Слова на рождество мч. Е.). Сын Мефодия тут же отправился в мон-рь Е., вернул 5 монет и отдал еще столько же от себя.

Чудо 30. О сборщике налогов Феодуле (Ibid. P. 350–353), к-рый обнаружил нехватку большого количества денег в имп. казне. Никто из подозреваемых не сознавался в краже, соглашаясь подтвердить свою невиновность перед мощами Е. Ночью игум. Василию явился Е. и открыл, кто вор и где спрятаны деньги. При этом Е. повелел не допускать виновного до клятвопреступления. Когда же все явились в храм, Василий сразу обличил вора и тот во всем признался.

Чудо 31. О диак. Евгении (Ibid. P. 352–355). Когда имп. Василий Великий Комнин (1332–1340) стоял с военным лагерем под Трапезундом, один из его воинов по дружбе продал коня за полцены диак. Евгению. Однако потом он раздумал, забрал коня, но отказался отдавать полученные деньги. Придя в храм Е., в присутствии друзей и диакона воин поклялся, что никогда не брал денег за коня. После этого в воина вселился демон, побуждавший его громко кричать, откусывать по частям собственный язык и тело. Через неделю воин умер.

Чудо 32. Об Иосифе Лазаропуле (?) (Ibid. P. 354–357). Когда митр. Иосиф составлял Описание чудес Е., у него начались сильнейшие боли в области шеи и затылка, так что было невозможно повернуть голову. Иосиф попросил помазать маслом из лампады Е. шею и приложить к ней крест Е., после чего заснул. По пробуждении он оказался полностью исцеленным.

Повествование ведется от 1-го лица, и непонятно, случилась ли данная история с самим Лазаропулом или с переписчиком его сочинения.

В рукописи Чудеса 28–32 названы абстрактно: Восхитительное чудо (28), Странное чудо (29), Приятное чудо (30), Удивительное чудо (31) и Невероятное чудо (32).

Чудо 33. О судье Пофосе (Ibid. P. 356–359). Почитавший Е. судья из Халдии Пофос отправился по делам в епископию Керасунта, где разместился на 2-м этаже 2-этажного дома. Ночью в доме случился пожар, и Пофос проснулся, когда огонь уже достиг его комнаты. Он взмолился Е., и тот вывел его из горящего дома.

История почитания Е. Начало традиции почитания Е. связано с анонимным текстом Мученичества (BHG, N 608y), к-рый, по всей вероятности, является переработкой (ок. 800) более краткого, но более древнего Мученичества VI–VII вв., дошедшего до нас в арм. переводе. Первоначально имя Е. не было связано по преимуществу с Трапезундом, мученик почитался как один из Понтийских святых. Самое раннее известие о почитании Е. отражено в трактате Прокопия Кесарийского (ок. 500 — ок. 565) «О постройках», где упомянут акведук, освященный во имя мч. Е. (*Procop.* De aedificiis. III 7, 1). Корпус текстов из рукописи Ath. Dionys. 154 — основной источник сведений о почитании Е. с IX по XIV в., а также о посвященных ему мон-ре и церкви в Трапезунде. Лучше всего освещен период с кон. IX до нач. XI в. Самое раннее известие о почитании Е. именно в Трапезунде отражено в описании Чуда 3 из Слова на рождество мч. Е.

Иоанн Ксифилин в Мученичестве Е. говорит, что останки святого были захоронены рядом с местом его мучений. Это противоречит традиции почитания Е., связывающей место его захоронения с родительским домом около пещеры Аканты и с его семьей, к-рая якобы обнаружила нетленность останков и стала инициатором поклонения им. Более точные сведения найти невозможно, поскольку исторические реалии в рассказах о чудесах относятся самое раннее к IX в.

Во снах и в видениях Е. обычно являлся людям в образе всадника или в одежде придворного, что соответствует 2 типам его иконографии. В качестве помощников в видениях могут фигурировать 3 его спутника, чаще др.— юный А. Явление Е. часто сопровождается ослепительно ярким светом.

Особым почитанием пользовались мощи Е., к-рые находились в серебряном ларце (раке, греч. σορός или



Спас на престоле с предстоящими мучениками Трапезундскими. Фрагмент реликвария. Трапезунд. 1420–1440 гг. (ц. Сан-Марко в Венеции)

θήκη), украшенном драгоценными камнями, и хранившаяся отдельно глава. Кроме того, существовал крест, по преданию принадлежавший Е. Эти реликвии находились в специальном помещении в правой части нефа храма и торжественно проносились через весь город во время крестных ходов в день памяти святого. Согласно Энкомию Лукита, вместе с мощами Е. находились и мощи еще 3 мучеников, положенные в 3 ковчежца. Этому противоречит информация из Мученичества Е. о том, что останки К., В. и А. были перенесены каждый в свою родную деревню. Определить историческую достоверность этих сведений затруднительно, т. к. не исключено, что большую роль играла задача упрочения статуса Трапезунда относительно др. понтийских населенных пунктов (*Rosenqvist.* 1996. P. 82–83). Глава Е. хранилась в метохе мон-ря, откуда выносилась во время процессий — как в день празднования Е., так и по особым случаям, напр. при угрозе нападения врагов или в благодарность за избавление от опасности. Иногда было достаточно приблизиться к мощам для исцеления, но чаще всего оно происходило при непосредственном физическом контакте: либо главу святого или его крест прикладывали к телу больного, либо прибегали к посредству к.-л. вещества: масла из лампады над мощами, мира из раки, воды или масла, к-рыми омыли мощи (обряд ἀπομύρισις или ἀπομυρισμός). Ксифилин описывает и более редкие способы исцеления — напр., когда огонь из раки проник в рот бесноватого или когда исцеление произошло от неск. смокв, полученных во сне.

Перед имп. периодом истории Трапезунда (1204–1461) традиция народного почитания Е. на какое-то время была прервана, по крайней мере, в таком виде, как это отражено в Описаниях чудес. Тот факт, что не сохранилось ни одного свидетельства об исцелении Е. больных во время европ. эпидемии чумы, между 1340 и 1350 гг., очевидно, объясняется забвением почитания в народе Е. как чудотворца и целителя. Поэтому возобновление почитания в XIV в. было, скорее всего, инициировано придворными и монастырскими кругами.

Первоначально днем памяти Е. служил день его мученической смерти — 21 или 20 янв. Однако в правление имп. Василия I было установлено отмечать также и день рождения святого — 24 июня. Как рассказывается в Слове на рождество мч. Е. (см. Чудо 1), во время очередного празднования памяти Е. одному из клириков, Льву Фотину (буд. архиеп. Трапезундский Афанасий (ок. 843 — ок. 886)), явился Е., повелев праздновать дополнительно его день рождения, дата к-рого также была открыта мучеником. Лев передал это игумену мон-ря Е. Антонию, но тот отложил исполнение воли святого на будущее. На следующий год, во время празднования Рождества Иоанна Предтечи (24 июня), Е. явился уже самому игум. Антонию и повторил свой наказ. Такое же видение было и жене сапожника Пантария. В следующем июне такое празднование было проведено, но на него была приглашена только городская знать. Это вызвало народные волнения, к-рые

удалось успокоить архиеп. Трапезундскому Афанасию, и с тех пор празднование стало всенародным, однако просуществовало лишь до 2-й пол. XI в., когда по причине вторжения сельджуков было забыто. Как повествуется дальше в Слове на рождество мч. Е., при имп. Алексее II Великом Комнине (1297–1330) на горе Митрион поселился громадный змей, представлявший опасность для жителей города. При помощи Е. змей был убит, после чего император отправился в мон-рь, чтобы отблагодарить мученика. Там Алексей II нашел древние документы, касающиеся учреждения празднования дня рождения Е., и распорядился восстановить забытую традицию. По этому случаю иеромонах-астроном Григорий Хониадис (сер. XIII в.— ок. 1330) составил Слово на Успение мч. Е. (не сохр.) и праздничные песнопения, в частности акафист Е. (апр. 1302).

Факт празднования рождества святого в визант. литургической практике весьма необычен: как правило, празднуется день кончины святого или обретения его мощей, и лишь в исключительных случаях (св. Иоанн Предтеча, свт. Николай Мирликийский) отмечается также и день рождения святого. Кроме того, Розенквист высказывает сомнения относительно исторической достоверности самого праздника 24 июня и сведений о нем в изложении митр. Иосифа Лазаропула (*Rosenqvist.* 1996. P. 76–81). В Типиконе мон-ря Е. подробно описывается праздник 21 янв., и нет ни слова о праздновании дня рождения Е. Гимнографические тексты, изданные О. Лампсидисом (*Λαμψίδης.* 1984. Σ. 113–126, 129–135, 143–160), также обходят эту дату молчанием. 24 июня упоминается только Рождество Иоанна Предтечи. К тому же для большого всенародного праздника в Трапезунде летнее время было наиболее благоприятным, в первую очередь экономически, т. к. в янв. на понтийское побережье трудно добираться и по земле и по воде.

Вполне вероятно, что рассказ Иосифа Лазаропула о змее (60-е гг. XIV в.) составлен на основании знаменитого чуда вмч. *Георгия* Победоносца (BHG, N 687–687m, в рукописной традиции — с XII–XIII вв., в иконографической — с 1-й пол. XI в.). Город Ласия, в к-ром произошло чудо вмч. Георгия, иногда ошибочно отождествлялся с Трапезундом. Змей, побежденный вмч. Георгием, жил в озере; после постройки церкви на этом месте появился источник. На горе Митрион также находилось оз. Скилолимни, а поблизости от мон-ря Е.— источник вмч. Георгия. В Трапезундском синаксаре XIV–XV вв. рассказывается о победе над змеем с помощью мощей свт. *Афанасия Демонокаталита,* бывшего в Трапезунде архиепископом. Иконографический образ всадника, поражающего змея, пользовался большой популярностью в Трапезунде и на всем черноморском побережье в эпоху правления *Великих Комнинов* и особенно с нач. XIV в. Такое изображение регулярно встречается на монетах — т. н. комниновских аспрах (aspra komnenata). Было ли это прямым заимствованием иконографии вмч. Георгия на коне, трудно сказать, поскольку образ всадника, поражающего дракона, широко использовался в имп. пропаганде и в иконографии др. святых, в частности, вмч. *Димитрия Солунского* (а текст Иосифа Лазаропула имеет ярко выраженную панегирическую направленность, включая в себя краткий энкомий почившему имп. Алексею II). Т. о., история с установлением праздника Е. 24 июня и особенно чудо о змее из Слова на рождество мч. Е. могут быть позднейшей интерполяцией (*Rosenqvist.* 1996. P. 80).

Святые К., В. и А. не упоминаются в рассказе об установлении празднования 24 июня. Их почитание в Трапезунде никогда не было столь распространенным, как Е. Имена святых фигурируют в текстах еще в XI в. (1-е и 8-е чудеса у Ксифилина и 5-е чудо в Слове на рождество мч. Е.), самое позднее упоминание (мученики вместе с Е. являются во сне) связано с 1222–1223 гг., когда храм Е. подвергся нападению султана Мелика (Собрание чудес митр. Иосифа Лазаропула). Можно предположить, что история с празднованием 24 июня появилась позднее, когда почитание 3 мучеников сошло на нет и уже никак не связывалось с именем Е. (Ibid. P. 78).

Англ. исследователи Э. Брайер и Д. Уинфилд в капитальном труде по истории визант. Понта развивают теорию, согласно к-рой Е., К., В. и А. неразрывно связаны с 5 мучениками из Аврaки: *Евстратием, Авксентием, Евгением, Мардарием и Орестом* (*Bryer, Winfield.* 1985. P. 165–169). Аврaка была крупным паломническим центром в окрестностях Херианы, в 45–50 рим. милях к западу от Саталы по дороге на Никополь, точнее определить ее расположение затруднительно. Их Житие фигурирует в греч., арм., груз. и лат. агиографических традициях; переработано Симеоном Метафрастом (PG. 116. Col. 467–506). Однако традиция почитания 5 мучеников Аврaкских, по мнению Брайера и Уинфилда, сложилась под влиянием почитания 40 *Севастийских мучеников,* поэтому в источниках 5 мучеников Аврaкских часто выступают как 5 мучеников Севастийских. К XII в. почитание Е. в Трапезунде и понтийских землях настолько укрепилось, что могло постепенно вытеснить почитание 5 мучеников Аврaкских (к-рые продолжали оставаться почитаемыми среди трапезундских армян, а около Трапезунда в XIII в. еще существовал храм мч. Евстратия). Почитание 5 мучеников Аврaкских было очень распространено с IX в. во всем визант. мире, в Сербии и Италии (особенно в Неаполе и Риме), и именно Евгения Аврaкского, а не Трапезундского чтили и часто изображали на фресках в этих землях, даже несмотря на популяризацию культа Е. в XIV в. Иосифом Лазаропулом и Константином Лукитом. Брайер и Уинфилд считают, что, возможно, Евгений Аврaкский был постепенно заменен в агиографической традиции Е. Трапезундским. В их Житиях имеется много совпадений: оба святых проповедовали христ. веру в Сатале, не желали принести жертву богам на разожженном жертвеннике, пострадали при Лисии Сатальском и Агриколае Севастийском во времена гонений на христиан императоров Диоклетиана и Максимиана.

Ист.: BHG, N 608y – 613; ActaSS. Ian. T. 2. P. 349; SynCP. Col. 406–407, 409–411; PG. 117. Col. 270 [Минологий Василия II]; Сб. источников по истории Трапезундской империи / Изд.: А. Пападопулос-Керамевс. СПб., 1897; *Λαμψίδης Ὀ.* Ἅγιος Εὐγένιος ὁ Τραπεζούντιος // АП. 1953. Т. 18. Σ. 129–201; *idem.* Ἅγιος Εὐγένιος ὁ πολιοῦχος τῆς Τραπεζοῦντος. Ἀθῆναι, 1984. Σ. 19–43 [BHG, N 609z], 53–75 [BHG, N 608y]; *Martin-Hisard B.* Les textes anonymes grec et arménien de la «Passion d'Eugène, Valérien, Canidios et Akylas de Trébizonde» // REArm. 1981. N. S. T. 15. P. 117–146 [BHG, N 608y], 164–185 [пер. с арм.]; *Rosenqvist J. O.* The Hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154: A crit. ed. with introd., transl. and ind. Uppsala, 1996; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 116–117.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории Трапезундской империи. Л., 1929. С. 13, 23 f.;

Χρύσανθος (Φιλιππίδης), μητρ. Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος. Ἀθῆναι, 1933; *Μελιόπουλος Ἰ. Π.* Τὸ ἐν Τραπεζοῦντι σπήλαιον τοῦ Ἁγίου Εὐγενίου // ΑΠ. 1934. Τ. 6. Σ. 159–168; *Μπόνης Κ. Γ.* Ἰωάννης ὁ Ξιφιλῖνος· ὁ νομοφύλαξ, ὁ μοναχός, ὁ πατριάρχης καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ (ca. 1010/13–2 Αὐγ. 1075). Ἀθῆναι, 1937; *Κωνσταντινίδης Ἰ. Χ.* Εὐγένιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1004–1005; *Bryer A.* The Empire of Trebizond and the Pontos. L., 1980; *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Wash., 1985. Vol. 1; *Martin-Hisard B.* Trébizonde et le culte de St. Eugène (6e–11e s.) // REArm. 1980. N. S. T. 14. P. 307–343; *Sauget J.-M.* Eugenio, Valeriano, Canidio e Aquila // BiblSS. T. 5. Col. 202–203; *Λαμψίδης Ὀ.* Ἅγιος Εὐγένιος ὁ πολιοῦχος τῆς Τραπεζοῦντος. Ἀθῆναι, 1984; *idem.* Σχολία καὶ παρατηρήσεις. Α. Στο χειρόγραφο D του κώδικα 154 Διονυσίου. Β. Στα αγιολογικά κείμενα Κ. Λουκίτη και Ι. Ξιφιλίνου // Δωδώνη. Φιλολογία. 1999. Τ. 28. Σ. 7–53; *Rosenqvist J. O.* Some Remarks on the Passions of St. Eugenios of Trebizond and Their Sources // AnBoll. 1989. Vol. 107. P. 39–64; *idem.* Lamps for St. Eugenios: A Note on Byzantine Glass // Eranos. 1994. Vol. 92. P. 52–59; *idem.* Miracles and Medical Learning: The Case of St. Eugenios of Trebizond // Bsl. 1995. Vol. 56. P. 461–469; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 141; Св. Евгений Трапезундский: Мученичество, чудеса / Пер. с новогреч.: игум. Илия (Жуков). М., 2005; *Карпов С. П.* История Трапезундской империи. СПб., 2007.

Ю. А. Казачков

Иконография. Одно из ранних изображений святых представлено в сцене мученичества на миниатюре в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 335, 976–1025 гг.). Мученики Евгений, Кандид, Валериан и Акила, предстоящие в молении Спасителю на престоле, изображены на рельефе крышки реликвария из Трапезунда (1420–1444, ц. Сан-Марко, Венеция). Образы святых заключены в арки на колонках, каждый имеет надпись. Изображение в рост одного Е., средовека с темными вьющимися волосами и короткой округлой бородой, в сиреневом плаще и в красном хитоне, имеется на миниатюре в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О.I.58. Л. 96 об.). Сведения о святых в греч. ерминиях (напр., «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота), а также в рус. сводных иконописных подлинниках XVIII в. отсутствуют.



Мученики Трапезундские в молении Спасителю. Рельеф на крышке реликвария. Трапезунд. 1420–1444 гг. (ц. Сан-Марко, Венеция)

Лит.: LCI. Bd. 6. Sp. 177; *Евсеева.* Афонская книга. С. 270.

Монастырь и храм мч. Е. Трапезундского. Мон-рь и храм Е. были одними из важнейших церковных центров не только Трапезунда, но и всей Сев.-Вост. Анатолии. Однако в истории храма есть пробелы. Храм Е. расположен на высоком холме между 2 оврагами, к востоку от городской цитадели. По сведениям митр. Иосифа Лазаропула, храм был возведен рядом с родительским домом Е., и его родственники принимали участие в строительстве (реконструкции?). Согласно поздней местной традиции, строительство храма связано с именем Велизария, полководца при имп. Юстиниане. В VII в. *Анания Ширакаци* встретил в ц. Е. своего буд. учителя, знаменитого ученого Тихика Византийского,— это 1-е конкретное упоминание в источниках о храме Е. (*Conybeare F. C.* Ananias of Shirak (A. D. 600–650 ca.) // BZ. 1897. Bd. 6. P. 572–574).



Церковь мч. Евгения Трапезундского в Трабзоне. 40-е гг. XIV в.

Мон-рь Е. впервые упоминается в царствование имп. Василия I: тогда его игуменом был Антоний Пайпертский. Кроме него называются следующие настоятели мон-ря: Ефрем (преемник Антония), фигурирующий во мн. чудесах Е., Феодор (племянник Ефрема, исцеленный Е.), Павел Галисиот (при имп. Константине IX Мономахе (1042–1055)), Мелетий, Лука Цафис (1297–1330) и Василий. В мон-ре Е. в 1301–1302 гг. (возможно, и в др. годы) преподавал ученый иером. Григорий Хониадис, проживший до того неск. лет в Иране (между 1295 и 1301) и изучивший там персид. и араб. языки и астрономию. Мон-рь обладал значительными земельными владениями и подворьем в районе Пайперта. Каждое лето туда ездила делегация из трапезундского мон-ря. Также у мон-ря был небольшой участок пахотной земли в Махное (там постоянно жил монах), куда можно было добраться по воде. О данном топониме не сохранилось к.-л. сведений; возможно, переписчик рукописи перепутал его с Сахноей, находившейся в долине Мацука, известной своими монастырскими имениями (*Rosenqvist.* 1996. P. 85). В отличие от мн. трапезундских мон-рей обитель Е. при Великих Комнинах не владела обширными землями, т. к. благодаря особому имп. благоволению получала, вероятно, значительную часть доходов из иных источников помимо земледелия. Постройки обители были почти полностью разрушены уже к сер. XIX в. В 1222–1223 гг. храм Е. подвергся нападению тур. султана, именуемого в источниках Меликом (вероятно, Мугит ад-Дин Тугрилшах Эрзурумский), однако оно было отбито, в т. ч. благодаря укреплениям монастыря, о чем писал англ. путешественник Дж. Финлей в 1850 г. Здесь был погребен герой этой осады — Иоанн Занксис. Угроза Мелика сжечь храм Е. дотла так и не была осуществлена.

Путешественники XIX — нач. XX в. описывают ныне скрытый (разрушенный?) мраморный пол церкви в технике opus sectile с надписью 1291 г. К этому же году относится и надгробие неизвестного монаха. Следов., крестово-купольный храм, пол и стены к-рого послужили основанием для совр. церкви, был построен до этой даты. По сообщению Михаила Панарета (*Λαμψίδης Ὀ.* Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν. Ἀθῆναι, 1958. Σ. 69–70), храм сгорел до основания в 1340–1341 гг. Вскоре он был восстановлен.

В янв. 1350 г. там проходило венчание на царство трапезундского имп. Алексея III Великого Комнина (1349–1390), а в 1351 г. он венчался там с Феодорой Кантакузиной. В правление Алексея III храм Е. был расписан. С сер. XIV в. документальных свидетельств о мон-ре и храме сохранилось крайне мало. После завоевания Трапезунда в 1461 г. султаном Мехмедом II ц. Е. была переделана в мечеть (к-рой является и поныне) и получила тур. название Ениджума-джами (Новая Пятничная мечеть). В 2006 г. в ней были проведены реставрационные работы.

В ранневизант. эпоху храм Е. имел скорее всего базиликальную форму. Имп. Василий II (976–1025), к-рый, по сообщению Иоанна Ксифилина, побывал в Трапезунде в 1021–1022 гг., поспособствовал, как повествует митр. Иосиф Лазаропул, украшению храма: добавил к нему 2 большие апсиды, купол и 2 античные колонны (сохр. в зап. части нынешнего храма). Речь здесь идет скорее о перестройке старого (базиликального?) храма в купольную базилику, чем о строительстве новой крестово-купольной церкви. Об этой перестройке, по мнению С. Бэлланс (*Ballance*. P. 156–159), свидетельствует неровная юж. стена храма.

В нынешнем виде храм Е. (перестроен вскоре после 1340) представляет собой типичный образец архитектуры эпохи Трапезундской империи. Это сложенное из тесаного камня (с использованием плинфы в арках) здание типа вписанного креста на ступенчатом цоколе с вимой и 3 апсидами — прямоугольной центральной и полуциркульными боковыми. Купол со ступенчато поднимающимися подпружными арками опирается с востока на 2 массивных крещатых столпа, а с запада — на 2 дорические колонны вторичного использования (подаренные Василием II), частично обложенные в более позднее время камнем. Если подпружные арки под куполом сложены из камня, то все боковые арки — из плинфы, что может быть свидетельством их разновременности. К храму примыкали притворы: с севера (сохр.), с запада (утрачен при перестройке в мечеть) и, вероятно, с юга. Юж. подпружная арка оказалась заметно у́же опоры, а дополнительная арка в торце зап. рукава креста лишена завершения, что говорит о возведении их не слишком искусным



Интерьер ц. мч. Евгения Трапезундского в Трабзоне

мастером, возможно при одной из перестроек храма. В тур. время были растесаны окна, пробит новый вход с востока, пристроен минарет и забелены стены.

Храм украшен каменной резьбой на карнизах и отдельных блоках фасадов с изображениями 2 птиц у чаши с виноградной лозой, а также с растительными мотивами, крестами, арочками и орнаментами.

При снятии позднейшей тур. побелки в интерьере и экстерьере храма неоднократно проступали следы фресок 50-х гг. XIV в., в т. ч. в 1973 г. была открыта композиция с Христом и ангелами в сев. части зап. стены. Иосиф Лазаропул упоминает о фресковом изображении св. Иоанна Предтечи в левой части храма с висящей рядом серебряной цепью, а также об иконе Е., подаренной мон-рю в XI в. (неизв., где она находилась и как долго просуществовала). В зап. притворе, по свидетельству Финлея, находилась фреска с изображением Великих Комнинов — от Алексея I до Алексея III, хотя Брайер и Уинфилд склонны видеть здесь скорее ктиторский портрет Алексея III и его семьи. 22 нояб. 1898 г. в 80 м к юго-западу от храма Е. была открыта пещерная церковь с фреской, изображавшей Е.; последнее упоминание об этом пещерном храме датируется 1904 г.

Известны 2 рукописи из монастырского скриптория. Литургический Типикон (Ath. Vatop. 954 (1199)) был написан и украшен в февр. 1346 г. Иоанном Аргиром для крупного землевладельца Прокопия Ханцамиса из Мацуки, к-рый передал рукопись в дар мон-рю Е. Поскольку этот Типикон представляет собой список Иерусалимского устава, можно предположить, что в сер. XIV в. мон-рь Е. жил именно по этому уставу. Манускрипт украшен миниатюрами, к-рые аллегорически иллюстрируют 12 месяцев. В 1365 г. нотарий свящ. Георгий Раферендарий написал здесь др. литургическую рукопись, стихирарь — Cod. Sinait. gr. 310 (1230), на кожаном переплете к-рой изображен Е. на коне.

Лит.: *Ballance S.* The Byzantine Churches of Trebizond // AnatSt. 1960. Vol. 10. P. 141–175; *Janin.* Grands centres. P. 266–270; *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Wash., 1985. Vol. 1. P. 222–225.

А. Ю. Виноградов, Ю. А. Казачков

ЕВГЕ́НИЯ [греч. Εὐγενία] († ок. III в.), прмц. Римская (пам. 24 дек.).

Источники. Мученичество Е. было написано на лат. языке, вероятно, не позднее кон. V в. (BHL, N 2667). Существует также его ранняя греч. версия в 3 вариантах (BHG, N 607w — 607z), которая послужила основой



Мученичество прмц. Евгении и с ней пострадавших. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 91 об.)

для синаксарных сказаний и восточных редакций Жития Е.: армянской (BHO, N 281), сирийской (BHO, N 282), эфиопской (BHO, N 283–284). К VIII в. появилось 2-е лат. Житие, написанное *Руфином* Аквилейским

(Псевдо-Руфин) (BHL, N 2666). Его текст близок к поздней греч. версии Мученичества Е., традиционно приписываемой прп. *Симеону Метафрасту* (X в.). Это дает основание предположить, что Метафраст переработал уже существовавший греч. перевод лат. Жития Е. Псевдо-Руфина. Нек-рые исследователи полагают, что атрибуция этого Жития Метафрасту невозможна (*Usener.* 1879. P. 17–28).

Житие. Согласно Житию, приписываемому прп. Симеону Метафрасту, Е. род. в семье знатного рим. вельможи Филиппа, к-рый при имп. *Коммоде* (180–192) был назначен наместником Египта и переехал в Александрию вместе с женой Клавдией, сыновьями Авитом, Сергием и дочерью. Е. изучала философию, говорила на лат. и греч. языках, отличалась добрым нравом и красотой. Мн. знатные юноши сватались к ней, но Е. не хотела вступать в брак. После того как Е. случайно прочитала Послания ап. Павла, она уверовала во Христа, но, боясь гнева родителей, скрывала свою веру. Под предлогом прогулки она сбежала из дома и, переодевшись в муж. костюм, пришла в мон-рь вместе со своими слугами-евнухами Протом и Иакинфом. Находившийся в этой обители еп. Елий, к-рому во сне было открыто, что Е.— девица, крестил их и постриг в монахи.

Е. вела подвижнический образ жизни и через неск. лет сподобилась дара чудотворения. После смерти игумена братия единодушно избрала Е. на его место. Некая женщина, по имени Меланфия, исцеленная Е., воспылала страстью к молодому игумену и, не добившись взаимности, оклеветала его перед правителем Египта в попытке насилия. Во время суда, к-рый Филипп учинил не только над Е., но и над всеми монахами обители, Е. пришлось открыть, что она девица. Правитель, узнав дочь, освободил ее вместе с братией и крестился. Императоры *Септимий Север* (193–211) и *Антонин Пий* (138–161) в ответ на просьбу Филиппа разрешили христианам строить в городах храмы. Е. собирала вокруг себя дев, и они вместе служили Богу, ее мать Клавдия построила странноприимный дом.

Узнав, что Филипп принял христианство, императоры назначили на его место нового правителя. Филипп был избран епископом Александрии.



Мученичество прмц. Евгении и с ней пострадавших. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 270)

Вскоре по приказу нового правителя он был убит. Клавдия вместе с детьми переехала в Рим, ее сыновья получили высокие должности, а Е. продолжала наставлять дев в христ. вере.

При императорах *Валериане* (253–260) и *Галлиене* (260–268) возобновились гонения на христиан. Василла, одна из дев, уверовавших во Христа и крестившихся благодаря Е., Проту и Иакинфу, была казнена по приказу имп. Галлиена за отказ выйти замуж. 2 евнуха также были обезглавлены. Е. схватили и повели в храм Артемиды (Дианы) для принесения жертвы, однако храм разрушился еще до того, как она вошла в него. Тогда Е. привязали на шею камень и бросили в Тибр, но камень упал в воду, и дева пошла по воде, как по суше. Из печи, к-рая внезапно остыла, Е. вышла невредимой. После этого мученицу бросили в ров и неск. дней морили голодом, но пища посылалась ей с неба. Спаситель явился Е. и открыл день ее мученичества: она была казнена в праздник Рождества Христова. Святую похоронили на Латинской дороге недалеко от Рима. После смерти Е. явилась матери и предсказала ее скорую кончину.

Текст Мученичества изобилует анахронизмами. В Александрии события происходили во время правления Коммода, в Риме — при императорах Валериане и Галлиене, т. е. почти век спустя. Со временем в сказании о Е. появились имена папы *Сотера* (162 или 168–170 или 177) и Корнилия (251–253).

Евнухи Прот, Иакинф и мц. Василла, по всей видимости, являются историческими личностями, но они не имеют никакого отношения к Е., кроме близкого расположения их захоронений. Отец Е. скорее всего вымышленный персонаж: в древних источниках не содержится сведений об Александрийском епископе или мученике с именем Филипп. Тем не менее *Адон* и Узуард (IX в.) помещают день памяти Филиппа под 13 сент. (как и в Римском Мартирологе), возможно из-за близости ко дню памяти Прота и Иакинфа (11 сент.).

Имя Клавдии, матери Е., упоминается только в римском итинерарии Notitia portarum, где говорится, что оно написано на могиле Е.

Почитание. Начиная с V в. легенда о Е. благодаря сюжетным линиям, заимствованным из фольклора, получила широкое распространение во всем христ. мире.

В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) отмечено, что Е. была похоронена «в Риме, на Латинской дороге, на кладбище Апрониана». Рим. итинерарии VII в. сообщают, что над могилой была построена базилика, к-рая перестраивалась папами Иоанном VII (705–707), Адрианом I (772–795) и Львом III (795–816), а затем исчезла. Место, где было расположено кладбище Апрониана и находилась могила святой, установить не удалось. В наст. время мощи Е. пребывают в ц. Двенадцати апостолов в Риме. Частицы мощей Е. имеются в мон-ре вмц. Варвары (о-в Кипр) и на территории Греции, в мон-рях Живоносного Источника на о-ве Андрос и Св. Троицы в Коропи (*Meinardus.* 1970. P. 176).

Изображения Е. на мозаиках в Греции, Италии (Равенна, Неаполь) и Хорватии (Пореч) свидетельствуют о распространении ее почитания за пределами Рима. Культ святой укрепился во времена еп. *Авита* Вьенского (ок. 450 — ок. 518 или 525). Гимны в честь Е. писали Венанций Фортунат (VI в.), Адельман (? в.), Флодоард (X в.).

В Зап. Церкви день памяти Е. отмечается 25 дек., за исключением Испании, где он приходится на 27 дек.

Визант. синаксари помещают день памяти святой накануне Рождества — 24 дек.

Е. посвящен самый большой из поэтических текстов в составе греч. стишного синаксаря (т. н. стости-

шие), вошедший затем в слав. стишной Пролог (*Петков Г.* Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература: Археография, текстология и издание на проложни стихове. Пловдив, 2000. С. 311–314).

Календарь РПЦ указывает время мученической кончины Е. ок. 262 г., однако достаточных оснований для данного утверждения нет.

Ист.: BHG, N 607w – 608b; BHL, N 2666–2670; BHO, N 281–284; MartHieron. P. 8–9, 501–502; MartRom. P. 600–601; PL. 21. Col. 1105–1122; Ibid. 73. Col. 605–620 [2-я редакция Мученичества]; PG. 116. Col. 609–652 [Житие, составленное Симеоном Метафрастом]; Ibid. 117. Col. 225–226 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 339–344; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 398; ЖСв. Дек. С. 644–669; Жития Византийских святых. СПб., 1995. С. 451–485.

Лит.: *Usener H.* Legenden der hl. Pelagia. Bonn, 1879. P. 17–28; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 392–393; Т. 3. С. 518–519; *Delehaye.* Origines. P. 282, 326–327, 330; *idem.* Étude sur le légendier romain. Brux., 1936. P. 171–186; *Halkin Fr.* Εὐγενία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1001–1002; *Aubert R.* Eugénie // DHGE. T. 15. Col. 1374–1376; *Gordini G. D.* Eugenia, Filippo, Claudia, Sergio, Abdon, Proto e Giacinto // BiblSS. Vol. 5. Col. 181–183; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 139–140; *Meinardus O.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. T. 54. P. 176.

Е. Г. Сапирова

Гимнография. В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 144) память Е. отмечена 24 дек., без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 307), представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию *Студийского устава*, под 24 дек. находится последование Е., включающее минимальный набор песнопений — канон, седален и стихиры — и соединяемое с торжественным последованием последнего дня предпразднства Рождества Христова: на вечерне песнопения Е. отсутствуют, стихиры Е. исполняются на хвалитех, седален Е. поется не по 3-й песни канона, а после кафизм, т. к. по 3-й песни канона исполняется ипакои Рождества. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 350–351), представляющему малоазийскую редакцию Студийского устава, последование Е. ради торжественности дня 24 дек. переносится на 21 дек. и поется вместе с последованиями предпразднства Рождества Христова и мц. Иулиании. На «Господи, воззвах» исполняются 2 стихиры предпразднства, 2 — мц. Иулиании и 2 — Е. (подобное соединение служб 2 святых и предпразднства составляет особенность Евергетидского Типикона); на утрене поются «*Аллилуия*» и тропарь предпразднства, исполняются каноны предпразднства, мц. Иулиании и Е. (на 4); после 3-й песни звучит седален Е. Если совершается литургия, то поется последование только предпразднства. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 77), к-рый представляет афоноитал. редакцию Студийского устава, под 24 дек. из песнопений Е. упоминает лишь канон, предписывая исполнять его на полунощнице. Различные редакции *Иерусалимского устава* (в т. ч. и совр.) указывают под 24 дек. память Е. и предписывают совершать службу без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*) в соединении со службой предпразднства Рождества Христова.

Последование Е., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает канон, составленный гимнографом Феофаном, 2-го гласа, с акростихом Εὐγενίης μέγα κῦδος ἐν ᾄσμασιν ἔξοχα μέλπω. Θεοφάνους (**Ѥвгенїи великіе славѣ въ пѣснехъ изряднѣ пою. Ѳеофа́ново**); ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτέ· (**Во глубинѣ постла иногда́:**), нач.: Εὐγενία Μάρτυς τοῦ Χριστοῦ (**Ѥвгенїѥ мч҃енице хр҃това**); седален и цикл из 3 стихир-подобнов. В Часослове, изданном в 1491 г. в Остроге, помещен также кондак 2-го гласа, нач.: **Благородная нрави т҃а красолепно** (Л. 182).

Э. П. Л.

Иконография. Изображения Е. известны в визант. искусстве с VI в. Святую представляли в богато украшенной тунике или платье, как, напр., в ц. Сан-Аполлинаре Нуово (30-е гг. VI в.) и в Архиепископской капелле (VI в.) в Равенне. К концу постиконоборческого периода сложилась иконография Е. в монашеском одеянии, с покрытой головой, иногда в схиме, с крестом в правой руке. Образ Е., как правило, встречается в минейных



Арх. Гавриил и прмц. Евгения. Икона. 1858 г. (Музей «Невьянская икона»)

циклах, где святая может быть изображена в мучении или единолично. На миниатюрах в рукописях в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 270, 976–1025, К-поль) Е. представлена в мучении, в Минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 278v, 3-я четв. XI в.) — в рост, в Минологии из Великой Лавры прп. Афанасия на Афоне (Ath. Laur. Δ 51 (427). Fol. 131, XI–XII вв.) и в Минологии на год с циклами двунадесятых праздников и Жития вмч. Димитрия (Bodl. F. 1. Fol. 22r, 1327–1340, Фессалоника) — в мучении, в церквах вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), и Вознесения в Дечанах, Косово и Метохия (1348–1350),— также в мучении. Известны единоличные изображения Е. в монументальной декорации храмов вне системы минология: в мозаике в нартексе кафоликона Осиос Лукас, Греция (30-е гг. XI в.),— в медальоне погрудно; в росписи ц. Усекновения главы св. Иоанна Крестителя в Арборе, Румыния (1541),— в рост.

На Руси наиболее ранним изображением Е. считается фреска настенного минология ц. св. Симеона Богоприимца в Зверине мон-ре в Вел. Новгороде (кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.). В составе избранных святых Е. изображают в схимническом одеянии, иногда со свитком в руке: на иконе работы невьянского иконописца И. П. Чернобровина «Арх. Гавриил и св. Евгения» (1858, Музей «Невьянская икона»; оклад 1854, Москва, мастер «ДЛ»); на полях иконы «Избранные святые: Григорий и Екатерина» (сер. XIX в.; коллекция Е. В. Ройзмана, Екатеринбург).

В западноевроп. средневек. живописи Е. принято изображать юной девой, облаченной в длинное платье и мантию, часто с книгой в руках (мозаика XIII в. церкви в Варзи, деп. Ньевр, Франция). Сцена из ее Жития представлена на капители XII в. в соборе в Везле, Франция; на антепендиуме из Арагона (XIII в., Музей декоративных искусств, Париж).

Лит.: LCI. Bd. 6. Sp. 177–178; *Мијовић.* Меолог. С. 332; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 518; Уральская икона: [Альбом]. Екатеринбург, 1998. Кат. 280, 350; *Евсеева.* Афонская книга. С. 261.

Н. В. Герасименко

ЕВГЕ́НИЯ [лат. Eugenia] († 923), мц. (пам. зап. 13 апр.), пострадавшая в г. Кордова (Испания). До XVI в. сведения о Е. исчерпывались упоминанием в 2 мосарабских календарях XI в., где она названа девой и мученицей. В 1544 г. в Кордове близ ц. св. Павла была найдена стихотворная эпитафия на смерть мученицы, текст к-рой сильно поврежден. Из первых букв каждой строки надписи получается лат. акростих: «Мученица Евгения». В эпитафии указано, что Е. была умерщвлена (возможно, была зарезана — лат. jugulatur) за 7 дней до апрельских календ в 961 г. испан. эры, т. е. 26 марта 923 г. Эта дата приходится на правление кордовского эмира (с 929 халиф) Абдаррахмана III (912–961). О гонениях

на христиан по приказу этого правителя сведений нет.

Ист.: *Vivès J., Fábrega A.* Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII // Hispania sacra. Madrid, 1949. T. 2. Col. 119–148, 339–380; *Hübner E.* Inscriptiones Hispaniae christianae. Berolini, 1871. N 220.

Лит.: *Simonet F. J.* Historia de los Mozárabes de España. Madrid, 1903. P. 591–592; *Rivera Recio J. F.* Eugenia di Cordova // BiblSS. Vol. 5. Col. 179–180.

Д. В. Зайцев

ЕВГЕ́НИЯ Петровна Доможирова (1871, Рига — 18.01.1933, Семипалатинск (?), Казахстан), мц. (пам. 5 янв.



Мц. Евгения Доможирова. Фотография. 30-е гг. XX в.

и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из семьи генерала рус. армии. Окончила Варшавский ин-т благородных девиц и одновременно школу Красного Креста. В 1896 г. поступила на работу в военный госпиталь в Варшаве, через неск. месяцев перешла в больницу при Александро-Мариинском жен. ин-те, где была сначала сестрой милосердия, потом зав. больницей. В 1907 г. переехала в Москву, работала сестрой милосердия в лазарете при Ин-те московского дворянства для девиц благородного звания. Не вышла замуж, посвятив жизнь служению Богу и людям. В 1912 г. по болезни оставила работу, но с началом в 1914 г. первой мировой войны, несмотря на слабое здоровье, поступила сестрой милосердия в военный госпиталь в Полоцке. С 1917 г. проживала в Твери (в 1931–1990 Калинин), помогала городскому духовенству. Была хорошо знакома с тверскими священниками, к-рые в кон. 20-х — нач. 30-х гг. собирались для обсуждения вопросов составления обращений против закрытия храмов, организации помощи семьям арестованных священнослужителей. По благословению Крымского архиеп. *Арсения (Смоленца)* собирала сведения о закрытии храмов, об арестах среди духовенства, об увеличении налогов на священнослужителей.

В ночь на 15 марта 1932 г. Е. арестовали в Калинине в числе 11 священников и мирян. На допросах не отрицала своего знакомства с др. обвиняемыми, но отказалась признать их и свою деятельность «антисоветской». 9 июля приговорена Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ по Московской обл. к 3 годам ссылки в Казахстан. Была отправлена к месту заключения тюремным этапом. Скончалась в семипалатинской (по др. данным, в алма-атинской) пересыльной тюрьме. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Тверской обл. Д. 25784–С. Лит.: ЖНИР. Янв. С. 52–54.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВГЕ́НИЯ (ок. 1310 — 7(или 11).11 после 1375), местночтимая прп., кор. (с 1346 царица), жена серб. царя Стефана Уроша IV Душана (см. *Стефан Душан*), мать кн. св. *Стефана Уроша V*, великосхимница. Сведения о Е. многочисленны, однако носят отрывочный характер.

Е. род. в семье деспота Страцимира и его жены Керацы (дочери видинского владетеля Шишмана) (Византијски извори. 1986. С. 394. Примеч. 118). Благодаря родственным связям Е. с болг. правителями (она была сестрой царя *Иоанна Александра* (1331–1371)) брак с ней серб. кор. Стефана Душана, заключенный весной 1332 г., вскоре после коронации последнего, имел большое значение для стабилизации сербско-болг. мирных отношений. Поначалу положение Е. при серб. дворе осложнялось отсутствием детей, но с рождением в кон. 1336 — нач. 1337 г. наследника престола оно упрочилось и оставалось таким до смерти царя Душана.

Е. играла заметную роль во внутренней и внешней политике мужа. В 1341 или 1342 г. она ездила к болг. царю Иоанну Александру в Тырново (до границы в сопровождении мужа), как полагают, с целью договориться о сотрудничестве в связи с начавшейся гражданской войной в Византии (Там же. С. 385. Примеч. 96). В июле 1342 г. она вместе с мужем принимала в Приштине претендента на визант. престол Иоанна Кантакузина (см. *Иоанн VI Кантакузин*), особо отметившего в своем сочинении ее любезность и дружелюбие (Там же. С. 391). Е. участвовала в совете короля с 24 крупнейшими вельможами-военачальниками, на к-ром решался вопрос о вмешательстве Сербии в визант. события на стороне Кантакузина, и высказалась за оказание военной помощи Иоанну Кантакузину при условии сохранения за Сербией уже занятых ее войсками визант. городов. Е. оставалась его сторонницей и во время борьбы Кантакузина с регентшей Анной Савойской. 16 апр. 1346 г. вместе с кор. Душаном, к-рый венчался в Скопье имп. короной, Е. была возведена в царское достоинство.

Е. принимала активное участие в церковной деятельности мужа. Ее имя встречается в большинстве жалованных грамот кор. Душана мон-рям и храмам. По преданию, в 1345 г., после взятия Стефаном Душаном Серр, она «снем с главы своеа венец с драгим камением и с женчюгом», приложила его к чудотворной *Евхаитской иконе Божией Матери* в знак почитания ее за оказание помощи серб. войску (см.: *Турилов А. А.* Рассказы о чудотворных иконах мон-ря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 517); до наст. времени эта драгоценность не сохранилась (см.: *Миљковић Б.* Хиландарска икона српског цара Стефана // ЗРВИ. 2006. Кн. 43. С. 319–348). Е. была едва ли не единственной женщиной, посетившей в средние века Афон, когда в 1347 г. серб. царский двор, спасаясь от эпидемии чумы, свирепствовавшей в Европе, отправился на Св. Гору как в своеобразный оазис, куда не добралась смертельная болезнь (*Živojinović*. 1982. P. 119–126; *Kopah*. 1992. С. 118–119). Согласие на посещение царицей Св. Горы являлось небывалой уступкой со стороны афонских властей, продиктованной экстраординарными причинами. Е. прожила там 8 месяцев «не яве, но некако премудро и покровенно» (*Стојановић*. Записи. Кн. 3. № 4939). На Афоне Е. стала 2-м ктитором Карейской келлии св. Саввы Сербского. По монастырскому преданию (не вполне, впрочем, достоверному — см.: *Kopah*. 1992. С. 175), вкладом Е. в мон-рь Кастамонит является хранящаяся там икона Божией Матери в драгоценном окладе.

Согласно не получившему объяснения свидетельству историка рубежа XVI и XVII вв. Мавро Орбини (Византијски извори. 1986. С. 394. Примеч. 118), Е. резко отрицательно относилась к католикам, и под ее влиянием царь Душан отобрал у «латинских» мон-рей и храмов в Зете большое количество золота, серебра и иных драгоценностей. После смерти мужа Е. вместе с сыном основала мон-рь *Матейче*. Е. приняла монашество с именем Елизавета и стала (вплоть до 1365) фактической соправительницей сына Стефана Уроша V, а также управляла собственным удельным княжением с центром в Серрах: в грамотах, выданных царем Урошем, Е. постоянно упоминается на 2-м месте как «госпожа моя царица матерь царства моего» (*Кораћ.* 1992. С. 124). Как владелица Серр Е. была светской правительницей (верховной покровительницей) Афона, при ней продолжилась установленная Душаном практика назначения протами Св. Горы сербов (Там же. С. 149–151). Она также выкупáла иноков мон-ря Кутлумуш, попавших в тур. плен (до 1370). В 1375 г. афонский прот Герасим подтвердил права Хиландара на уступленную ему ранее келлию Плака «ради набожности и мудрости благоверной госпожи деспины, чтобы она не огорчилась, узнав об отнятии этой келии» вопреки имп. грамоте о возвращении подобных келлий прежним владельцам (Там же. С. 170). При дворе Е. в Серрах были установлены визант. порядки. Она принимала участие в заседаниях церковного суда «вселенских судей». Е. прилагала усилия к примирению Сербской Церкви с К-польским патриархом. Именно к Е., а не к ее сыну, являвшемуся верховным правителем Сербии, направился в 1363 г. для переговоров патриарх Каллист (Византијски извори. 1986. С. 573–577; *Кораћ.* 1992. С. 42, 115); из-за его внезапной кончины переговоры остались без результатов. После 1365 г. Е. перестала владеть Серрами, город перешел к деспоту Иоанну Углеши.

Помимо Серрского удела ей принадлежал г. Улцинь на адриатическом побережье, а также нек-рое время под ее властью находилась часть совр. Косова с монастырем Дечаны: в Житии св. Стефана Дечанского, составленном митр. Киевским Григорием Цамблаком, упоминается светский управитель (чельник) Ивой, к-рый был «поставлен царицей Еленой» (*Давидов А., Данчев Г., Дончева-Панайотова Н., Ковачева П., Генчева Т.* Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. София, 1983. С. 128, 130). В качестве правительницы она совместно с кор. Вукашином (см. в ст. *Мрнявчевичи*) чеканила монету. Незадолго до смерти приняла великую схиму с именем Евгения. Похоронена в своей задужбине в мон-ре Матейче.

Согласно ряду свидетельств, Е. на протяжении всей жизни регулярно читала Свящ. Писание и интересовалась книгами, в т. ч. греческими. Во время пребывания Е. на Афоне старец Иоанникий по ее просьбе перевел Толковое Евангелие св. Феофилакта, архиеп. Охридского. Можно предположить, что Е. принадлежали и нек-рые греч. книги, на это указывают записи на них (*Polibis L.* Griechische Handschriften der serbischen Keiserin Elizabeth // Bsl. 1930. Vol. 2. P. 288–304).

Еще при жизни святогорские монахи считали Е. святой, а после смерти к ее могиле стали приходить женщины с просьбами о даровании детей. В записи 1378 г. она названа блаженной. 16 окт. 1643 г. Сербский патриарх Паисий послал мощи Е. на поклон рус. царю *Михаилу Феодоровичу*. С 1759 г. десница Е. хранится в мон-ре *Савина*. День памяти Е. празднуется вместе с памятью сына Стефана 2 дек. (*Јустин (Поповић), иером.* Житија светих: Децембар. Ваљево, 1998. С. 52). Однако ее почитание не получило широкого распространения.

Е. представлена в росписях юго-зап. части наоса собора в мон-ре Дечаны (1345): в ктиторской композиции в юго-зап. части наоса, в иллюстрации к 24-й строфе Акафиста Пресв. Богородице в сев.-зап. углу притвора и в апсиде парекклисиона свт. Николая. Ктиторская фреска (Е. изображена с юным сыном и сводным братом Душана Симеоном по сторонам) написана поверх первоначального парного портрета Душана и Е. (*Тодић Б., Чанак-Медић М.* Манастир Дечани. Београд, 2005. С. 328–329, 439–440, 481). В иллюстрации к Акафисту правящая чета представлена уже после венчания на царство (Там же. С. 368–369, 442–443, 445, 478). Вместе с мужем Е. изображена в росписях собора мон-ря Лесново (1347/48). Во всех случаях это юная красавица с удлиненным овалом лица, в парадном облачении визант. типа. На гравюре 1761 г. из Новой ц. в Мостаре изображена с нимбом вместе с царем Душаном.

Лит.: *Пурковић М.* Кад се закалуђерила царица Јелена? // ПКИЈФ. 1932. Књ. 12; *idem.* Јелена, жена цара Стефана Душана. Дисельдорф, 1975; *Руварац И.* Краљице и царице српске // Зб. Илариона Руварца. Београд, 1934. С. 23–27; *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца. Смедерево, 1965. С. 190; *Острогорски Г.* Вселенски судије у Серу // *Он же.* Византија и словени. Београд, 1970. С. 258; *он же.* Серска област после Душанове смрти // Там же. С. 434–440, 453–454, 532–534, 536, 540–544; *Živojinović M.* De nouveau sur le sejour de l'empereur Dusan á l'Athos // ЗРВИ. 1982. Књ. 21. С. 120–126; Византијски извори за историју народа Југославије. Београд, 1986; *Кораћ Д.* Света Гора под српском влашћу (1345–1371) // ЗРВИ. 1992. Књ. 31. С. 1–199 (по указ.); *Грујић Р.* Православна српска црква. Београд, 1995[3]. С. 30–31; *Јовановић Т.* Књижевно дело патријарха Пајсеја. Београд, 2001; *Михаљчић Р.* Крај Српског царства. Београд, 2001 (по указ.).

А. А. Турилов, В. С. Путятин

ЕВГЕ́НИЯ (Мещерская, урожд. Тютчева, Евдокия Николаевна; 18.02.1774, с. Гореново Рославльского у. Смоленской губ.– 3.02.1837, Аносин Борисоглебский мон-рь), игум., основательница *Аносина Борисоглебского жен. мон-ря*. Сведения о Е. содержатся в ее дневниковых «Записках» (1799–1832), хранившихся в ризнице Аносина мон-ря (ЧОИДР. 1876. Кн. 2. Отд. 5. С. 1–60). Первое жизнеописание игумении было составлено в 1869 г. архим. *Григорием (Воиновым-Борзецовским)* по материалам монастырского архива и рукописным воспоминаниям аносинских насельниц.

Род. в имении отца, имела 3 сестер и 3 братьев, один из к-рых, Иван Николаевич,– отец поэта Ф. И. *Тютчева*. В 1796 г. вышла замуж за кн. Бориса Ивановича Мещерского. Через 2 месяца после свадьбы молодой князь, простудившись на охоте, умер. Спустя неск. месяцев Мещерская родила дочь Анастасию. После смерти мужа она полностью посвятила себя воспитанию дочери, благотворительности, изучению Свящ. Писания и наследия св. отцов, особо почитала свт. *Димитрия* Ростовского. В 1799 г. княгиня купила имение Аносино в Звенигородском у. Московской губ., привела его в порядок, перестроила усадебный дом, в к-ром жила вместе с дочерью в летнее время. Вела дневниковые записи, посвященные воспитанию Анастасии, впосл. изданные с заглавием «Беседы с моей дочерью».



Е. Н. Мещерская с дочерью и Е. А. Ельчаниновой. Худож. Е. Спажинский. 1807 г. (музей-усадьба «Мураново» им. Ф. И. Тютчева)

По совету вик. Московской епархии еп. *Серафима (Глаголевского)* кнг. Мещерская решила построить в Аносине храм, внесла на содержание причта в московскую сохранную казну на вечное обращение 8 тыс. р. ассигнациями. В мае 1810 г. наместник *Саввина Сторожевского мон-ря* иером. Иустин совершил закладку ц. во имя Св. Троицы с приделами в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя святых Бориса и Глеба. Летом 1812 г. войска Наполеона приблизились к Москве, княгиня вместе с дочерью и прислугой уехала в г. Моршанск Тамбовской губ. Франц. солдаты разорили усадьбу, разграбили господский дом и церковь. В 1813 г. она вернулась в Аносино, усадьба была восстановлена, приделы храма, а затем и основной престол освящены. В янв. 1814 г. дочь Мещерской Анастасия вышла замуж за действительного статского советника С. Н. Озерова. «Оставшись одна,— вспоминала княгиня,— я молила Бога, да вразумит меня вести жизнь, сближающую паче и паче со спасением убогой души моей». По благословению митр. Серафима (Глаголевского) она основала при Троицком храме жен. богадельню на 12 чел., офиц. открытие которой состоялось 4 июня 1821 г., в день рождения ее покойного супруга.

Ок. 1820 г. княгиня познакомилась с архиеп. Московским свт. *Филаретом (Дроздовым)*, личность и руководство к-рого оказали решающее влияние на ее дальнейшую деятельность. Мещерская решила учредить вместо богадельни жен. общежительный мон-рь, в пользу обители внесла в сохранную казну 10 тыс. р. и 8 дес. земли. Княгиня обязалась обеспечивать сестер буд. мон-ря всем необходимым. Поддержавший ее начинание архиеп. Филарет направил в Синод ходатайство об учреждении мон-ря, а также составленные им для общежития правила. Святитель писал, что у Мещерской «уже имеют жительство приватно несколько бедных лиц женского пола, между которых вводится тот самый общежительный порядок, который изложен в тех правилах, почему надеяться можно, что в исполнении оных затруднений не будет». 4 мая 1822 г. архиеп. Филарет освятил Троицкий храм в Аносине и открыл общежитие, утвердив его попечительницей кнг. Мещерскую, всем сестрам разрешил носить черную одежду и камилавки без покрывал. 4 июня по благословению святителя состоялся 1-й постриг в рясофор 5 сестер.

Ок. 1822 г. Мещерская решила окончательно «оставить и мир, и домашний быт». Благословение на постриг княгине дали свт. Филарет, митр. Серафим (Глаголевский), Владимирский еп. *Парфений (Чертков)*, ростовский старец иером. *Амфилохий (Яковлев)*. «Сколько лет удерживали,— писала Мещерская,— а теперь все, в разных местах находясь, в одно почти время разрешили мне и прислали свое благословение». Все недвижимое имущество, находившееся в различных губерниях, Мещерская передала дочери Анастасии, назначила награждение своим людям и отпустила на волю крепостных воспитанниц. Дочь обязалась доставлять ежегодно в обитель муку, крупы, дрова и проч., к-рые насельницы получали от княгини, и, приняв на себя все долги последней, выплатить обители 20 тыс. р. единовременно и выдавать ежегодно по 600 р. до кончины матери. 17 апр. 1823 г. княгиня была облачена в рясофор и поступила в Борисоглебское общежитие. Мещерская подала прошение на имя Московского митр. Филарета об обращении общежития в мон-рь, присоединив к нему планы всех существующих зданий и указав на те, которые намеревалась выстроить на свой счет. 25 июня 1823 г. общежитие получило статус девичьего мон-ря.

11 сент. 1823 г. Мещерская поселилась в келье *московского в честь Вознесения Господня мон-ря*, 13 сент. в ц. во имя вмц. Екатерины на Царицыных сенях свт. Филаретом была пострижена в монашество с именем Евгения, на следующий день в *Чудовом мон-ре* возведена в сан игумении. Митр. Серафим благословил Е. Казанской иконой Божией Матери, митр. Филарет — четками. 18 сент. 1823 г. состоялось открытие Аносина мон-ря с введением архим. Иннокентием (Платоновым) Е. в управление этой обителью.

В мон-ре Е. вела аскетичный образ жизни, носила власяницу, спала на доске, покрытой войлоком. Прп. *Пимен (Мясников)* свидетельствовал, что «все предметы роскоши были изгнаны из деревянной небольшой кельи старицы Евгении, ложе ее было жесткое, пища простая, скудная, а сравнительно с прежними брашнами ее княжеской трапезы, даже весьма грубая, одежда из толстого мухояра». Е. ввела в обители общежитие по Уставу прп. Феодора Студийского, но строгость жизни, к к-рой игумения призывала сестер, возмутила их. «Не прошло шести недель после моего пострига,— вспоминала Е.,— как казначея с ее присными объявили мне, что выходит вон из обители». Вскоре смута прекратилась. По инициативе Е. в мон-ре были построены ц. во имя свт. Димитрия Ростовского (1824), больничный корпус с приютом и ц. во имя вмц. Анастасии Узорешительницы (1828–1829), покровительницы дочери — Анастасии Озеровой, кельи, трапезная, мастерская, хлебные амбары и др. жилые и хозяйственные постройки, вырыто 2 пруда для разведения рыбы. В строительной и наставнической деятельности Е. руководствовалась советами свт. Филарета, вела с ним регулярную переписку.

В янв. 1832 г. из-за болезни и конфликтов с казначеей мон. Серафимой (Заварзиной) Е. передала ей управление мон-рем и по благословению свт. Филарета отправилась в паломничество: посетила Воронеж, где познакомилась со свт. *Антонием (Смирницким)*, Киев, Чернигов, неск. жен. обителей, в т. ч. *елецкий в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-рь, Борисовский в честь Тихвинской иконы Божией Матери мон-рь,*

заехала к родственникам, побывала на могилах родных. Вернувшись в Москву, 19 сент. 1832 г. Е. получила письмо от свт. Филарета с предложением принять управление мон-рем «к утешению всех там пребывающих». Ответив согласием, 24 сент. 1832 г. Е. вернулась в Борисоглебский мон-рь. За неск. лет до смерти ископала себе могилу, к-рую часто посещала. В авг. 1836 г., предчувствуя скорую кончину, Е. вновь посетила Воронеж, поклонилась мощам свт. *Митрофана,* еп. Воронежского, общалась с архиеп. Антонием (Смирницким).

В духовном завещании, составленном в 1833 г., Е. просила «при погребении не делать никакой траты, а сколько кто при сем случае пожелает поусердствовать, да обратит свою лепту в пользу неимущих». Обители она завещала билет сохранной казны на сумму 8,5 тыс. р. ассигнациями, портреты митрополитов *Платона (Левшина),* Серафима (Глаголевского), Филарета (Дроздова). После кончины тело Е. положили в простой дубовый гроб, заранее приготовленный игуменией, перенесли в больничную церковь, а оттуда в собор. 8 февр. 1837 г. Е. была похоронена с сев. стороны Троицкого собора, около Борисоглебского придела. Могила Е. была обнесена железной решеткой с навесом, под к-рым горела неугасимая лампада. В 1854–1875 гг. по благословению свт. Филарета Аносин мон-рь возглавляла внучка княгини игум. Евгения (Озерова). К нач. XX в. в ризнице мон-ря хранились вещи Е.: келейный киот для икон, очки, костыль, игуменский жезл, образочки с шеи на шнуре, волосы, отстриженные с ее головы митр. Филаретом при пострижении, белые костяные четки. В игуменских покоях находился живописный портрет Е. в рост, в монашеском одеянии, с жезлом в руке.

В 1928 г. Аносин мон-рь был закрыт. После возрождения обители в авг. 1994 г., во время ремонтных работ близ Троицкого храма был снят верхний слой грунта и обретены могилы Е. и игум. Евгении (Озеровой). В июне 2001 г. могила Е. была вскрыта, останки переложены в новый гроб и опущены в особый склеп с сев. стороны собора. В музее-усадьбе «Мураново» им. Ф. И. Тютчева хранится портрет 1807 г. работы Е. Спажинского, на к-ром Е. Н. Мещерская изображена с дочерью и Е. А. Ельчаниновой.

Соч.: [Записки] // ЧОИДР. 1876. Кн. 2. Отд. 5. С. 1–60; [Беседы с моей дочерью] // Женская Оптина: Мат-лы к летописи Борисо-Глебского жен. Аносина мон-ря. М., 2005². С. 24–36.
Ист.: Три письма [к игум. Евгении (Мещерской)] митр. *Филарета (Дроздова)* // ДЧ. 1869. Ч. 3. № 11. С. 227–229; *Пимен [Мясников], архим.* Восп. М., 1877. С. 288–292, 308–309; *Пимен (Благово), архим.* Рассказы бабушки из восп. пяти поколений, записанные и собр. ее внуком. Л., 1989. С. 68–70, 187–189, 276–279.
Лит.: *Григорий [Воинов-Борзецовский], архим.* Игум. Аносинского Борисоглебского мон-ря Евгения (Мещерская) // ДЧ. 1869. Ч. 3. № 11. С. 205–226; ЖПодв. Февр. С. 17–26; Игум. Евгения, основательница Борисо-Глебо-Аносина общежительного девичья мон-ря. М., 1994; *Лебедев А.* Образец жен. духовной прозы // Рус. мысль. П., 1996. № 4129. С. 16; Женская Оптина: Мат-лы к летописи Борисо-Глебского жен. Аносина мон-ря. М., 2005².

Д. Б. Кочетов

ЕВГЕ́НИЯ ГОГЕНБУ́РГСКАЯ [лат. Eugenia de Hohenburgo; франц. Eugénie de Hohenbourg] (VIII в.), св. католич. Церкви (пам. 16 сент.), дева, аббатиса мон-ря Гогенбург (впосл. Одилиенберг, ныне Мон-Сент-Одиль). В Житиях св. *Одилии* (Оттилии), основательницы мон-ря Гогенбург, и св. Атталы, сестры Е. Г., говорится, что святая была дочерью Эльзасского герц. Адальберта и племянницей св. Одилии. Став ее преемницей, аббатисой мон-ря, Е. Г. управляла им 15 лет. Сохранился диплом от 722 г. с подписью Е. Г. о пожаловании ее братьями мон-рю Гогенаугия (близ совр. Страсбура), основанному герц. Адальбертом. После смерти Е. Г. аббатисой стала ее сестра Гунделинда.

Е. Г. была похоронена близ могилы св. Одилии, но в 1622 г. захоронение было разрушено, а мощи перенесли в Оберенхайм (ныне Оберне, Франция). В 1624 г. бóльшая часть мощей была возвращена в Гогенбург; во время вторжения швед. армии в Эльзас в 1632 г. они были уничтожены. Мощи, оставшиеся в Оберенхайме, хранятся там по настоящее время.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 5. P. 332–335.
Лит.: *Alter J.* St. Eugénie ou un ange de la charité chrétienne au VIII[e] siècle. P., 1868; *Clauss J.* Die Heiligen des Elsass im ihren Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst. Düsseldorf, 1935; *Zimmermann A. M.* Kalendarium benedictinum: die Heiligen und Seligen d. Benediktinerordens und seiner Zweige. Metten, 1937. Bd. 3. S. 59, 61–62; *Barth M.* Die hl. Odilia, Schutzherrin d. Elsass. Strasbourg, 1938. 2 Bde; *Burg A. M.* Histoire de l'Église d'Alsace. Colmar, 1946; *Aubert H.* Eugénie de Hohenburg // DHGE. T. 15. Col. 1376; *Zimmerman A. M.* Eugenia // BiblSS. Vol. 5. Col. 180.

И. Ф. Афанасьев

ЕВГЕ́НЬЕВ Андрей Иванович (1833, Чернигов — 3.08.1890, С.-Петербург), педагог по вокалу, хоровой дирижер, композитор. В 1849 г. окончил С.-Петербургское театральное уч-ще, где обучался пению и игре на духовых инструментах; кроме того, брал уроки по теории музыки у И. К. Гунке и по инструментовке у О. И. Дютша. Впосл. преподавал сольное и хоровое пение в ин-тах и жен. гимназиях С.-Петербурга, занимался хормейстерско-исполнительской деятельностью. С 1849 по 1869 г. служил в имп. театрах в качестве хормейстера, репетировал с хором и готовил партии с солистами Итальянской оперы. Преподавал пение в театральном уч-ще (1850–1860), теорию музыки в С.-Петербургской консерватории (1863–1864), пение в Кронштадтском морском училище (70-е гг.). В 1880–1883 гг. руководил музыкально-драматическим кружком, к-рый в апр. 1883 г. поставил оперу П. И. Чайковского «Евгений Онегин». Неоднократно открывал музыкальные школы или классы сольного и хорового пения в С.-Петербурге (в кон. 60-х и в 80-х гг.), в Харькове (в 1871–1872), в Кронштадте (в 1-й пол. 70-х гг.).

Небольшое композиторское наследие Е. включает несколько романсов и хоровых сочинений, сочинения для фортепиано, хоровые аранжировки и переложения для фортепиано в 4 руки отрывков (попурри) из опер М. И. Глинки, А. С. Даргомыжского, А. Н. Серова.

В 1900-х гг. было издано 3 муз. сочинения Е.: «Буди милость Твоя, Господи» (причастен для смешанного хора), «Свят Господь Бог наш», «Взыде Бог» (причастен Вознесению Господню) (2 последних для жен. хора).

Соч.: Элементарная школа пения, приспособленная к самоучению. СПб., [б. г.]. М.[: А. Гутхейль, б. г.²]; Заметка о преподавании пения в жен. гимназиях // Рус. муз. вестн. 1881. № 10–11; То же. СПб., 1888.
Лит.: [Некролог] // Новое время. 1890. № 5184; То же // ИВ. 1890. Кн. 10. С. 276; Муз. энцикл. М., 1982. Т. 6. Стб. 755.

А. А. Наумов

ЕВГИ́ППИЙ [лат. Eugippius] († после 558), италийский писатель, настоятель монастыря Лукуллан близ г. Неаполя (Кампания). Сведения о жизни Е. содержатся гл. обр. в его письмах, а также в составленном им Житии прп. *Северина* († 482). Вероятно,

Е. происходил из рим. пров. Норик в Подунавье. Е. был близок к прп. Северину в последние годы жизни святого. В числе проч. римлян Е. был переселен из Норика в Италию кор. Одоакром в 488 г. В 495 г. Е. находился в Лукуллане, куда были перенесены мощи прп. Северина. Возможно, мон-рь был основан при участии Варвары, матери последнего рим. имп. *Ромула Августула,* для выехавших из Норика переселенцев.

Е. состоял в переписке с церковными деятелями VI в.: рим. девой Пробой, *Дионисием Малым, Кассиодором,* карфагенским диак. *Фульгенцием Феррандом,* рим. диак. Пасхазием, сторонником антипапы *Лаврентия,* чью позицию в рим. схизме нач. VI в. поддерживал Е. Житие прп. Северина, написанное в 511 г. и являющееся важным источником по истории дунайских провинций в эпоху падения Зап. Римской империи, Е. посвятил Пасхазию. «Извлечение из сочинений блж. Августина» (Excerpta ex operis S. Augustini), составленное Е. по просьбе некоего аввы Мариана и др. монахов, было посвящено Пробе. В этом произведении собрано 348 отрывков из творений блж. Августина. В предисловии Е. отмечал, что получил мн. сочинения Августина благодаря помощи друзей и решил собрать наиболее важные отрывки из его сочинений в одной рукописи для тех, кто будут изучать творения блж. Августина. Об этом труде Е. с похвалой отзывался Кассиодор. Т. о., Е. наряду с *Викентием Леринским* и свт. *Кесарием,* еп. Арелатским, стал одним из главных популяризаторов августиновского богословия на Западе в VI в. «Извлечение...» сохранилось во мн. средневек. рукописях и представляет ценность для восстановления текстов сочинений блж. Августина.

Параллельно со свт. *Виктором,* еп. Капуанским, Е. занимался также вопросами текстологии НЗ и создания его точного лат. текста. Интерес Е. был направлен гл. обр. на Евангелия. Сохранилась рукопись из мон-ря *Эхтернах* (Paris. Lat. 9389, VII–VIII вв.), к-рая, как указано в колофоне, переписана из книги, находившейся в б-ке Е. Книга была выполнена «индикта 6, год после консульства светлейшего мужа Василия 17», т. е. в 558 г., и это дает основание полагать, что в 558 г. Е. был еще жив. Текст Евангелий, отредактированный Е., был известен уже Кассиодору, однако не получил значительного распространения. Рукопись из Эхтернаха является единственным сохранившимся его списком.

Проч. сведения о Е. относятся к 30-м гг. VI в. Сохранилось адресованное ему послание Фульгенция Ферранда (532). В соч. «О науках божественных и человеческих» (De institutione divinarum litterarum) Кассиодор приводит материалы, к-рые позволяют заключить, что его переписка с Е. относится ко времени после 536 г., когда Кассиодор удалился от гос. дел в основанный им мон-рь Виварий. Ок. 610 г. свт. *Исидор,* еп. Гиспальский (Севильский), упомянул среди сочинений Е. устав для насельников мон-ря прп. Северина (Лукуллан). Об этом произведении нет др. сведений, вероятно оно было утеряно. А. де Вогюэ предпринял попытку восстановить устав Е. на основе «Правила учителя» (1-я четв. VI в.), а также извлечений из Уставов блж. Августина и прп. *Венедикта Нурсийского,* однако эта реконструкция представляется спорной.

Соч.: Opera // PL. 62. Col. 549–1200; Das Leben des hl. Severin / Hrsg. R. Noll. B., 1963; Excerpta ex operis S. Augustini / Ed. P. Knoell. Vindobonae, 1885. (CSEL; T. 9. Pars 1); The Life of St. Severin / Ed. L. Bieler, L. Krestan. Wash., 1965; Regula / Ed. F. Villegas, A. de Vogüé Vindobonae, 1976. (CSEL; 87); Vie de St. Séverin / Éd. Ph. Régerat. P., 1991. (SC; 374); Житие св. Северина / Пер., коммент.: А. И. Донченко. СПб., 1998.

Ист.: *Isid. Hisp.* De vir. illustr. 26 // PL. 83. Col. 1097; *Cassiod.* De inst. div. lit. 23 // PL. 70. Col. 1137–1138; *Ferrandus Carthaginensis.* Ep. 4: Ad Eugippium // PL. 67. Col. 909–910.

Лит.: CPL, N 676–678; *Knöll P.* Das Handschriften-Verhältnis d. Vita S. Severini d. Abtes Eugippius. W., 1879; *Schweizar R.* Studien über das Handschriften-Verhaltnis der Vita S. Severini des Abtes Eugippius. Prag, 1898; *Cappuyns M.* Eugippius // DHGE. T. 16. Col. 1376–1379; *Siniscalco P.* Il numero primitive degli «Excerpta» de Eugippio // REAug. 1964. Vol. 10. P. 331–342; *Lienhard J. T.* The Earliest Florilegia of Augustine // Augustinian Studies. 1977. Vol. 9. P. 28–30; *Vogüé A., de.* Le Maître, Eugippe et St. Benoît // Regula Benedicti Studia. Hildesheim, 1984. Suppl. 17. P. 337–431; *Krausgruber M.* Die Regel des Eugippius: Die Klosterordnung. Thaur bei Innsbruck, 1996; *Pohl W.* Eugippius und Severin: Der Autor, der Text und der Heilige. W., 2001.

Д. В. Зайцев

ЕВГРА́Ф Васильевич Еварестов (1.05.1858, с. Кирсановка Бугурусланского у. Самарской губ., ныне с. Кирсаново Пономарёвского р-на Оренбургской обл.— 4–8.12.1919, Уфа), сщмч. (пам. 24 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи священника. Окончил Бугурусланское ДУ (1873) и Самарскую ДС (1879), преподавал в Самарском ДУ рус. и церковнослав. языки. В 1885 г. окончил КазДА со степенью кандидата богословия. 16 авг. того же года определен помощником инспектора Уфимской ДС. 24 мая 1887 г. Уфимским и Мензелинским еп. *Дионисием (Хитровым)* рукоположен во диакона, а 25 мая — во иерея к уфимскому кафедральному собору в честь Воскресения Христова. 30 янв. 1900 г. возведен в сан протоиерея.

Е. был трудолюбив, обладал энциклопедическими знаниями, организаторским талантом, даром слова и умением вести полемику. Проповедовал слово Божие, вплоть до 1917 г. являлся благочинным кафедрального собора (с 1897) и домовых церквей Уфы (с 1902); цензором проповедей, «Уфимских ЕВ» и др. епархиальных изданий (с 1896); преподавал; неизменно избирался председателем созданной им эмеритальной кассы Уфимского епархиального ведомства (с 1893), делопроизводителем (с 1891), в 1900-х гг.— председателем епархиальных съездов духовенства.

Продолжая педагогическую деятельность в Уфимской ДС, в 1887–1917 гг. состоял в должности преподавателя обличительного богословия, истории и обличения рус. раскола. Член правления Уфимской ДС от духовенства по педагогической и распорядительной части. В семинарии Е. исполнял обязанности инспектора (в 1891, 1894–1896), библиотекаря (до 1903) и ректора (1903–1905). Временно преподавал в ДС гомилетику, литургику и практическое руководство для пастырей. Кроме того, преподавал Закон Божий в землемерном училище Уфы. Епархиальный катехизатор (1888–1898), председатель уездного отделения Епархиального училищного совета (1889–1899), председатель Уфимского Епархиального училищного совета (1900–1905), председатель Епархиальной экзаменационной комиссии для ищущих священно- и церковнослужительских степеней (1906–1914).

С 90-х гг. состоял членом, в 1904–1917 гг.— казначеем Уфимского епархиального комитета Православного миссионерского об-ва. В 1896–1904 гг. член совета и миссионерского отдела епархиального братства Воскресения Христова. С 1905 г. начальник

противораскольнической миссии. Член-соревнователь Попечительства о народной трезвости (с 1898), член Комитета по устройству народных чтений, член-учредитель Восточно-русского культурно-просветительного об-ва в г. Уфе (1916). Принимал участие в работе мн. благотворительных комитетов и об-в: являлся членом Уфимского отд-ния Попечительства имп. Марии Феодоровны о глухонемых и Попечительства при уч-ще глухонемых (основано на церковные средства в 1902); членом Уфимского отд-ния Комитета вел. кнг. Елизаветы Феодоровны по оказанию благотворительной помощи семьям лиц, призванных на войну (с 1915); членом совета Попечительства при Иоанно-Златоустовской ц. Уфимской ДС для вспомоществования бедным воспитанникам (почетный благотворитель); членом Об-ва вспомоществования нуждающимся учащимся землемерного училища. В 1907–1909 гг. и в 1911 г. состоял депутатом Уфимской городской думы от духовного ведомства.

Автор более 40 церковно-исторических работ, статей, проповедей и поучений. Один из наиболее значительных трудов Е.— «Сказание о святой чудотворной иконе Божией Матери, по изображению именуемой Казанскою, а по месту явления Богородскою, ныне находящейся в Уфимском Воскресенском Кафедральном соборе» (в 90-х гг. XX в. труд Е. помог узнать историю и восстановить почитание чудотворной святыни Уфимской епархии, утраченной после 1917). Как церковный историк Е. с 1900 по 1917 г. избирался действительным членом губ. статистического комитета, в 1916 г. вошел в состав только что учрежденной губ. ученой архивной комиссии.

Награждался набедренником (1888), скуфьей (1889), камилавкой (1892), наперсным крестом (1895), палицей (1911); орденами св. Анны 3-й (1901) и 2-й (1903) степени, св. Владимира 4-й (1906) и 3-й (1914) степени.

Во время гражданской войны участвовал в устройстве при кафедральном соборе лазарета, в организации сбора одежды, белья и денежных средств для воевавшей с большевиками Народной Армии, созданной Сибирской директорией. После взятия Уфы Красной Армией в нач. 1919 г. был арестован в 1-й раз, но освобожден незадолго до прихода в марте войск адмирала А. В. Колчака. Перед повторным взятием Уфы Красной Армией в июне 1919 г. с благословения Уфимского еп. *Андрея (Ухтомского)* из города уехала бóльшая часть духовенства, Е. отказался оставить паству и продолжал служение в соборе. 18 нояб. 1919 г. был арестован по распоряжению Особого отдела Восточного фронта, помещен в уфимскую тюрьму. На многочасовых допросах подвергался издевательствам: его били, таскали за бороду, плевали ему в лицо. 30 нояб. Коллегией Особого отдела при Реввоенсовете Восточного фронта был приговорен к расстрелу «как поп», «член монархической организации Михаила Архангела», «участник сборов разного имущества, както: одежды и белья в своем приходе на Народную Армию», а также как имеющий родственников-белогвардейцев. Приговор был приведен в исполнение в Уфе в период 4–8 дек. Место погребения неизвестно. В 1999 г. прославлен в лике местночтимых святых Уфимской епархии. Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ (Москва, 13–16 авг. 2000) имя Е. внесено в Собор новомучеников и исповедников Российских XX в. для общецерковного почитания.

Соч.: Объяснение 68-го псалма // Уфимские ЕВ. 1887. № 17. С. 530–538; № 18. С. 563–569; № 19. С. 590–596; № 20. С. 621–630; № 21. С. 650–658; Постановления относительно духовенства в царствование имп. Александра II // Там же. № 22. С. 676–693; № 23. С. 706–720; № 24. С. 737–749; Преосв. Дионисий, еп. Уфимский и Мензелинский: (Ко дню 50-летия его служения в священном сане, 6 апр. 1841 — 6 апр. 1891) // Там же. 1891. № 7. С. 218–263 (отд. отт.; Уфа, 1891); Слово в день празднования 50-летнего юбилея священнослужения преосв. Дионисия, еп. Уфимского и Мензелинского // Там же. № 8. С. 296–330; Сказание о святой чудотворной иконе Божией Матери, по изображению именуемой Казанскою, а по месту явления Богородскою, ныне находящейся в Уфимском Воскресенском Кафедральном соборе. Уфа, 1894, 1898[2]. Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 7524. Л. 97 об.–98, 382; Д. 7928. Л. 4; Д. 7935. Л. 15; ЦГИА Республики Башкортостан. Ф. И–112. Оп. 1. Д. 189. Л. 1–12; Ф. Р–3. Оп. 1. Д. 17. Л. 84; Архив УФСБ РФ по Респ. Башкортостан. Д. ВФ–19699.

Ист.: Двадцатипятилетие священнослужения о. настоятеля Уфимского кафедр. собора прот. Е. В. Еварестова // Уфимские ЕВ. 1912. № 14. С. 607–616 (отд. отт.: Уфа, 1912); Список учредителей Восточно-рус. культурно-просвет. об-ва в г. Уфе. Уфа, 1916; Известия Уфимского Губревкома: Газ. 1919. 11 дек.

Лит.: *Мохов В. В., прот., Зимина Н. П. и др.* Жития священномучеников Уфимской епархии Аверкия Северовостокова, Тимофея Петропавловского, Алексия Канцерова, прот. Е. Еварестова, прмц. Маргариты (Гунаронуло) // ЕжБК, 1998. С. 223–238; *Зимина Н. П., Васильева И. Л. и др.* К прославлению собора новомучеников и исповедников Уфимской епархии: Кафедр. прот. Е. В. Еварестов // Культурные и духовные традиции русских Башкортостана: История и современность: Респ. науч.-практ. конф.: Сб. тр. Уфа, 1998. Ч. 2. С. 26–32; *Максимов К. В.* Возникновение и деятельность Восточно-рус. культурно-просвет. об-ва в г. Уфе в 1916 г. // Русские Башкортостана: История и культура. Уфа, 2003. С. 176–183; *Зимина Н. П.* Общероссийские правосл. святые Республики Башкортостан // Там же. С. 210–269; *она же.* Еп. Уфимский Андрей (Ухтомский) и деятельность Восточно-рус. культурно-просвет. об-ва в г. Уфе (1916–1919 гг.) // Свобода совести в России: Ист. и совр. аспекты: Сб. науч. тр. М., 2005. Вып. 2. С. 211–227.

Н. П. Зимина

ЕВГРА́Ф Иванович Плетнёв (6.12. 1868, Пермская губ.– 23.12.1918, г. Чердынь Пермской губ.), сщмч. (пам. 10 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи священника. В 1890 г. окончил Пермскую ДС, 9 сент. рукоположен во иерея к церкви Нязепетровского завода Красноуфимского у. Пермской губ. Назначен законоучителем Нязепетровского 2-классного училища и 3-го народного училища. В 1891 г. переведен служить во Владимиро-Богородицкую ц. Кунгурского жен. мон-ря Пермской епархии, назначен законоучителем 2-го Градо-Кунгурского приходского уч-ща и жен. церковноприходской школы при мон-ре. В 1898 г. переведен законоучителем в 1-е Кунгурское жен. уч-ще, а через год — в 1-е Кунгурское муж. уч-ще. С 1900 г. служил в Преображенской ц. г. Чердыни и был законоучителем Чердынского приходского муж. уч-ща. С 1912 г. духовник 1-го благочинического округа Чердынского у. Во время массовых репрессий против духовенства расстрелян красноармейцами вместе с сыном Михаилом (по др. данным, сварен в пароходной топке).

Арх.: ГА Пермской обл. Ф. 258. Оп. 1. Д. 2. Л. 27–29; НАРТ. Ф. 977. Оп. л/д. Д. 39358. Л. 18.

Лит.: Пермские ЕВ. 1919. № 1–2; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 114; *Королев.* Исповедники. С. 14; *Цыпин.* История РЦ. Кн. 9. С. 60.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВГРА́Ф, мч. (пам. 10 дек.) — см. в ст. *Мина, Ермоген и Евграф,* мученики.

ЕВДЕМО́Н [Вадамун; араб. وداموں], мч. Египетский (пам. копт. 18 месоре (11 авг.)). Житие Е. находится в арабо-яковитском Александрийском синаксаре (XIII–XIV вв.), но отсутствует в его версии на языке геэз. По всей видимости, оно относится к апокрифическому циклу, посвященному пребыванию

Св. Семейства в Египте (см. в ст. *Бегство в Египет*).

Согласно Житию, однажды Е. в Фиваиде, в г. Эрмонт (Гермонтис, Армант), принимая у себя дома гостей, услышал от них, что в г. Шмун (Гермополь, Эль-Ашмунейн) прибыла Женщина с Младенцем, похожим на сына царя (сведения о пребывании Св. Семейства в г. Шмун содержатся также в др. местах Александрийского синаксаря и в греч. источниках (*Sozom.* Hist. eccl. V 21; *Палладий.* Лавсаик. 46)). Когда гости ушли, Е. тотчас отправился верхом в Шмун и, найдя Богомладенца, поклонился Ему. В ответ Иисус, назвав Е. по имени, объяснил причину его прихода и обещал всегда пребывать в его доме. Е. изъявил желание принять у себя Христа и быть Его вечным слугой. Иисус предсказал, что за то, что Е. приехал в Шмун, он претерпит смерть от идолопоклонников и войдет в Его вечное Царство, став 1-м мучеником в В. Египте. Поклонившись Христу, Е. вернулся домой, где весть о его поездке в Шмун действительно вызвала негодование язычников, и они убили его мечом.

Когда в Египте распространилось христианство, дом Е. стал церковью, посвященной Господу и Пресв. Богородице. Храм был назван аль-Джуюшана (الجيوشنة), что, по мнению составителя синаксаря, означает «церковь Живого». Церковь еще существовала в то время, когда шла работа над синаксарем. В каталоге егип. храмов и мон-рей, известном под именем Абу Салиха (XIII в.), указывается ц. во имя Пресв. Девы Марии в Эрмонте, освященная в 1084–1085 гг., однако нет точных свидетельств о ее тождественности с храмом, упомянутым в Житии.

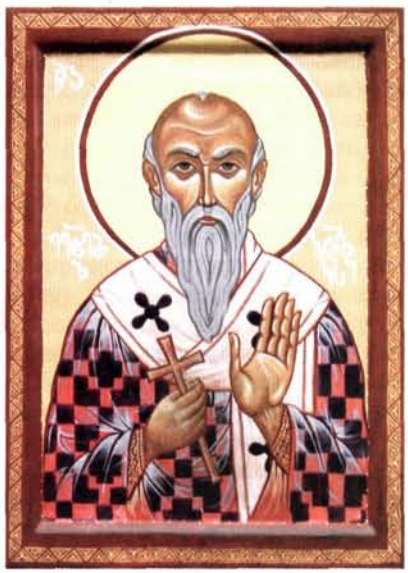
Ист.: The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbohring Countries, attributed to *Abû-Sâlih the Armenian* / Ed. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. P. 297; Le Synaxaire arabe jacobite / Éd. R. Basset. P., 1923. Turnhout, 1994[r]. Vol. 5. P. 332–335. (PO; T. 17. Fasc. 3. [N 84]); Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. Louvain, 1926. Vol. 2 [versio]. P. 267–268. (CSCO; 67. Ser. 3. Arab. 19); The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. T. 4. P. 1225–1228.

Лит.: *Amélineau E.* La géographie de l'Égypte à l'époque copte. P., 1893; *Maspero J., Wiett G.* Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte. P., 1919. (Mémoires de l'Inst. français d'archéologie orient. du Caire; 36); *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 110; *Sauget J.-M.* Eudemone (Wādāmūn) // BiblSS. Vol. 5. Col. 143–144; *Stewart R., Grossmann P.* Armant // CoptE. Vol. 1. P. 233–234.

С. А. Моисеева

ЕВДЕМО́Н, мч. Фракийский (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских.*

ЕВДЕМО́Н I (Диасамидзе) [Евдемоз; груз. ევდემოზ], сщмч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ)



Сщмч. Евдемон I. Икона. XX в. (ц. Анчисхати в Тбилиси)

(пам. 4 окт.), католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1632–1642). Сведения о нем содержатся в трудах историков XVIII в. Бери Эгнаташвили и *Вахушти Багратиони.*

Е. был возведен на Патриарший престол при царе Теймуразе I (в 1606–1648 царь Кахети, в 1625–1632 — Картли-Кахети), с к-рым кроме общих национальных и политических интересов его связывали также родственные узы: сын Теймураза Давид был женат на племяннице Е. После убийства законного правителя Картли царя вмч. *Луарсаба II* иран. шахом Аббасом I преемник последнего Аббас II изгнал из страны Теймураза I и в 1633 г. назначил правителем Картли мусульманина Ростома (с 1633 царь Картли, в 1648–1656 — Картли-Кахети). Несмотря на то что время его правления отличалось стабильностью, в обществе стали насаждаться мусульм. обычаи и нравы. Е. открыто выступал против политики нового царя: он считал неприемлемым распространение мусульм. обычаев в правосл. Грузии и практику воспитания наследников груз. царского престола при дворе шаха.

Е. был духовным отцом супруги Ростома — царицы Мариам, дочери кн. Мегрелии Манучара Дадиани. Благодаря деятельности Е. и содействию царицы в Грузии продолжали возводить храмы, развивалась духовная лит-ра. Вместе с тем католикос-патриарх строил планы по возвращению Теймураза I на царский престол.

В 1642 г. частью груз. знати был устроен заговор, активное участие в к-ром принял Е.: «...сговорились [Заал] Эристави, Иотам Амилахвари, Нодар Цицишвили, католикос Евдемоз Диасамидзе, Гочашвили Георгий и еще некие из грузин. Задумали они отступить от царя Ростома, и более всех старался католикос Евдемоз... Послали они человека к князю Теймуразу и вместе с ним послали ему грамоты верности и призвали вернуться в Картли и вновь господствовать» (КЦ. Т. 2. С. 422). Е., находившийся в Цхири вместе с царем Ростомом, призывал Теймураза I к противоборству: «Что же ты отступил из-за бегства Нодара, приди и нападай на Ростома» (КЦ. Т. 4. С. 441–442). Заговор был раскрыт, Теймураз I, прибывший в Метехи, вернулся в Кахети, часть заговорщиков бежала, др. были арестованы. В тюрьме Е. был задушен. Бери Эгнаташвили пишет об этом следующее: «...захватил Ростом католикоса Евдемоза и отослал в го-



Могила сщмч. Евдемона I в ц. Анчисхати в Тбилиси

родскую крепость и заключил в тюрьму и позже подослал к нему убийцу» (КЦ. Т. 2. С. 423).

Е. был прославлен ГПЦ как священномученик (вероятно, в XVIII в.). Его мощи покоятся в тбилисской ц. *Анчисхати.*

Ист.: *Бери Эгнаташвили.* Новая Картлис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 422, 423 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // Там же. 1973. Т. 4. С. 441–442 (на груз. яз.).
Лит.: *Ломинадзе Б.* Мат-лы XVII–XVIII вв. по истории хронологии Грузии // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1951. Вып. 29. С. 176 (на груз. яз.); *Качарава Э.* Евдемоз I (Диасамидзе) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 108–110 (на груз. яз.).

Э. Качарава

ЕВДЕМО́Н II (Диасамидзе), католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1700–1705). Был поставлен на Патриарший престол по смерти своего дяди, католикоса-патриарха *Иоанна X (Диасамидзе;* 1688–1692; 1695–1700), царем Кахети Ираклием I (Назарали-ханом) (1688–1691, 1696–1703; царь Картли в 1688–1703). Интронизация Е. была подтверждена грамотой иранского шаха (КЦ. Т. 4. С. 478). Е. был сторонником политического курса Ираклия I, преемником к-рого стал *Вахтанг VI Багратиони* (джанишин Картли в 1703–1712; царь Картли в 1716–1724). Груз. историк *Вахушти Багратиони* писал, что богобоязненный и боголюбивый Е. был весьма трудолюбив, уважал духовенство, строил церкви, украшал кресты и иконы, отличался милосердием, мудростью (Там же. С. 481). В 1705 г. царь, собиравшийся провести реформы в гос-ве, созвал Церковный Собор, на к-ром Е. был смещен и «обвинен в невежестве», на Патриарший престол был избран вернувшийся из России *Доментий IV (Багратиони;* 1705–1741), брат Вахтанга VI и его политический единомышленник (Там же).

Ист.: *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 476, 478; ПГП. 1970. Т. 3. С. 627, 635, 636.
Лит.: *Ломинадзе Б.* Мат-лы XVII–XVIII вв. по истории хронологии Грузии // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1951. Вып. 29. С. 176 (на груз. яз.); *Качарава Э.* Евдемоз II (Диасамидзе) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 116–117 (на груз. яз.).

Э. Качарава

ЕВДЕМО́Н I (Чхетидзе), Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх (1557–1578). Еще будучи епископом Гелатским (1543–1557), Е. поддерживал политику царя Имерети Баграта III (1510–1565), затем выступал на стороне царя Георгия II (1565–1583/85), который стремился к объединению Зап. Грузии в единое государство, к принятию общего для всех свода законов.

Во время предстоятельства Е. западногруз. царства и княжества воевали между собой, ослабляя мощь гос-ва, усилилась агрессивная политика Османской империи, направленная против Абхазии, участились набеги переселенцев с Сев. Кавказа. Е., поддерживаемый Багратом III, перенес резиденцию Абхазского католикоса из храма во имя Пресв. Богородицы в Бичвинте (ныне Пицунда) в мон-рь *Гелати,* в ц. во имя вмч. Георгия,— кафедральный центр Гелатской епархии.

В Зап. Грузии под председательством Е. и при участии католикоса-патриарха Вост. Грузии состоялся Собор *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата,* созванный по инициативе царя Баграта III. Участниками Собора был разработан документ «Законы католикосов» (см. в своде законов гражданского права груз. царя *Вахтанга VI Багратиони* (НЦРГ. S 3683, Q 575) – ПГП. Т. 1. С. 393–397). *Вахушти Багратиони* в «Истории царства Грузинского» пишет, что в него вошли 23 постановления о гражданских и церковных правах населения Зап. Грузии, в т. ч. была установлена мера наказаний за преступления (напр., за торговлю пленными была предусмотрена смертная казнь через повешение) и исправлены ошибки в церковном уставе (КЦ. 1973. Т. 4. С. 824).

При Е. были восстановлены и расписаны Рождественский и вмч. Георгия храмы Гелати, сожженные в 1510 г. турками, храмы во имя Пресв. Богородицы в мон-ре Мокви и Бичвинте, получившие название «Евдемоновские приделы». Е. пожертвовал Гелати мн. церковные святыни и архиерейские облачения, среди которых – крест и золотая чаша, украшенные драгоценными камнями (ПГП. Т. 3. С. 386–387), «предстоятельский крест» (ГМИГ), изготовленный по заказу Е. в 1565–1578 гг., и др. (*Сакварелидзе.* 1987. Т. 2. С. 67). В 1568 г. по заказу Е. из золота была изготовлена главная святыня Католикосата – чудотворная *Пицундская (Бичвинтская) икона Божией Матери* Одигитрия, именуемая также «Бичвинтская Богородица», о чем сообщает надпись, сделанная католикосом на иконе. Образ был помещен в кафедральном соборе во имя Пресв. Богородицы в Бичвинте, позже перенесен в ц. вмч. Георгия в Гелати.

По заказу Е., вероятно в рамках гелатской лит. школы (см. в ст. *Грузинская Православная Церковь*), Иоане Кобинашвили переписал Минею и Октоих, Маноел Инаникишвили – Метафраст, также были переписаны Метафраст с оригинальным соч. *Ефрема Мцире* «Память Симеона Малого Логофета и рассказ о причине перевода этих чтений», литургический сб. «Гелатский Илитарион», гимнографический сб. «Ямбикон», сочинения прп. *Иоанна Дамаскина* и др. По просьбе католикоса кн. Ростом Гуриели († 1564) пожертвовал Католикосату с. Хибула (Церковные док-ты. 1921. Т. 1. С. 15–16).

Е. похоронен возле алтаря ц. вмч. Георгия в Гелати, на могильной плите помещена составленная им эпитафия: «Христос, упокой душу раба Твоего, католикоса Абхазии Евдемоза Чхетидзе. Я, похороненный в могиле царей, велел расписать этот храм и украсил икону Пицундской Богородицы во имя поминания души моей, аминь».

Т. Коридзе

Иконография. Изображения Е. сохранились во фресковых росписях мон-ря Гелати 2-й пол. XVI в. В кафоликоне Е. представлен фронтально в нижнем регистре росписи сев. стены сев. рукава в ктиторском ряду, между груз. царями – основателем Гелати св. *Давидом IV Строителем* (1089–1125) и Багратом III. Католикос изображен в архиерейском облачении: белом подризнике, крещатом саккосе, украшенном по подолу изумрудами, белом омофоре с 4 желтыми крестами, епитрахили и поручах. Лицо отмечено портретными чертами: лоб высокий, слегка выпуклый, с залысинами, миндалевидные глаза, коротковатый прямой нос, длинная, спадающая почти до пояса седая борода. Непокрытую голову Е. осеняет нимб. Правая благословляющая рука согнута в локте высоко перед грудью, левая покоится на жезле с золотой рукояткой. Др. изображение Е. было создано после его смерти в нижнем регистре выполненной по его заказу росписи юж. стены гелатской ц. вмч. Георгия и составляет часть группового ктиторского портрета.

Н. Чичинадзе

Ист.: *Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 405–406, 416, 417; *Такаишвили Е.* Археологические экскурсии, разыскания и заметки. Тифлис, 1914. Вып. 2. С. 233–234; Церковные док-ты Зап. Грузии / Ред.: С. Какабадзе. Тифлис, 1921. Т. 1. С. 15–16; Большой иадгар Абхазского Католикосата // Саисторио моамбе

(Исторический вестник). Тифлис, 1925. Кн. 2. С. 185 (на груз. яз.); Описание рукописей Кутаисского Гос. ист.-этногр. музея. Тбилиси, 1953. Т. 1. С. 25, 35, 102, 131; 1964. Т. 2. С. 225 (на груз. яз.); ПГП. 1970. Т. 3. С. 386–387.
Лит.: *Ломинадзе Б.* Из истории феод. отношений в Грузии. Тбилиси, 1966. Т. 1. С. 177–186; *Сакварелидзе Т.* Груз. чеканное искусство в XIV–XIX вв. Тбилиси, 1987. Т. 2. С. 67; *она же.* Законы, принятые Синодом Абхазского Католикосата (XVI в.) // Ж. Гелатской АН. Тбилиси, 1996. № 2. С. 57–63 (на груз. яз.); *Коридзе Т.* Икона Пицундской Богородицы // Тр. ТГУ. Тбилиси, 1996. № 321. С. 44–57 (на груз. яз.); *она же.* Евдемоз I (Чхетидзе) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 139–141 (на груз. яз.).

ЕВДЕМО́Н II (Сакварелидзе), Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх (1666–1669). Сведения о нем содержатся в «Истории царства Грузинского» *Вахушти Багратиони*. По предположению груз. ученого прав. *Евфимия Такаишвили*, упоминаемый в литургическом сб. Гулани мон-ря *Хоби* «Абхазский патриарх, хозяин Евдемон», по указу к-рого были переписаны жизнеописания святых за нояб., дек., янв. и февр., и Е.— одно лицо. В приписке к этому сборнику Е. назван «Абхазским католикосом, освятителем Севера (т. е. Сев. Кавказа.— *Т. К.*)».
Ист.: *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 838 (на груз. яз.).
Лит.: *Такаишвили Е.* Археологические путешествия в Самегрело // Древняя Грузия. Тифлис, 1913–1914. Кн. 3. С. 159 (на груз. яз.); *Ломинадзе Б.* Мат-лы к хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 31. С. 133–141; *Коридзе Т.* Евдемоз II (Сакварелидзе) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 154–155.

Т. Коридзе

ЕВДОКИ́М [греч. Εὐδόκιμος] (807 или 809, Каппадокия — 840 или 842, там же?), прав. (пам. 31 июля). Сохранилось 2 версии Жития Е., обе носят риторический характер и сообщают мало исторических деталей и конкретных сведений о жизни и деятельности Е. Одна версия (BHG, N 607; PG. 115. Col. 487–498), составленная прп. Симеоном Метафрастом, была широко известна и сохранилась во множестве списков. Др. версия Жития (BHG, N 606), анонимная, была написана к-польским автором. По мнению Х. М. Лопарёва, эта версия первична и принадлежит либо *Игнатию Диакону* или к.-л. из его окружения (*Лопарев.* 1897. С. 355–356), либо *Никите Давиду Пафлагону* (*Лопарев.* 1908. С. 163–164, 192). Как позже доказал И. Делеэ (*Delehayé H.* Constantini Acropolitae, hagiographi byzantini, Epistularum manipulus // AnBoll. 1933. Vol. 51. P. 270–271), она не является первоначальным вариантом Жития и написана *Константином Акрополитом*, упростившим метафрастовский вариант. Ни в одной версии Жития Е. не встречается упоминаний об иконоборчестве, хотя описываемые события разворачивались в разгар иконоборческой эпохи. Сокращенное Житие Е. входит в Императорский Минологий 1034–1041 гг. (BHG, N 607e) и в Синаксарь К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 857).



Прав. Евдоким. Фрагмент миниатюры из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 122 об.)

Родители Е.— Василий и Евдокия — принадлежали к знатным родам и отличались благочестием. Согласно гипотезе Лопарёва, Е. носил фамилию Мегас, унаследованную от отца (*Лопарев.* 1908. С. 154–155). Они были влиятельными людьми при дворе императора. В юности Е. получил неплохое образование. Почти все свободное время Е. проводил в церквах и отличался целомудрием, оставаясь до смерти девственником. Е. был известен своим человеколюбием и милосердием, пользовался уважением у властей. На воинскую службу он поступил при имп. дворе в К-поле, возможно в 837–838 гг. Затем предположительно был поставлен имп. Феофилом (829–842) стратопедархом в областях Харсиан и Каппадокия. Однако в агиографических текстах Е. носит титул кандидата (низкий офицерский чин), что не соответствует предложенной ему императором важной должности. Будучи стратопедархом, Е. сражался и одержал ряд побед. Умер Е. в возрасте 33 лет вдали от родителей, горюя, что их нет рядом. На смертном одре Е. изъявил желание быть похороненным в парадном воинском одеянии, что и было исполнено (по др. сведениям, он был ошибочно погребен в одежде, к-рая была на нем перед смертью).

Известны 7 посмертных чудес, совершенных Е.: 5 из них произошли на месте его кончины и погребения, 2 — во время перенесения мощей Е. в К-поль, вероятно еще в М. Азии. Чудо 1 повествует о некоем сумасшедшем Илии, к-рый, по словам очевидца, получил исцеление у гроба Е. В Чуде 2 вдова помазала своему ребенку парализованные руки маслом из лампады над гробницей Е., и ребенок исцелился. Др. женщина помазала лампадным маслом парализованные ноги своего сына, и тот также стал здоров (Чудо 3). В Чуде 4 речь идет о бесноватой, к-рая бросалась в воду и изнемогала до полусмерти, пока не исцелилась у гроба Е. Др. больная выздоровела, приложив к телу смоченную слезами землю с могилы Е. (Чудо 5). Эта весть разнеслась повсюду, и целительную землю стали рассылать по окрестным районам. Родители Е., прослышав о совершающихся чудесах, захотели, чтобы тело сына было захоронено в К-поле. Василий, будучи занят на гос. службе, не смог приехать на могилу Е., Евдокия же добралась до места и, распорядившись поднять могильный камень, нашла тело сына нетленным и сохранившим полную гибкость членов, хотя оно пробыло в земле полтора года. Местные жители препятствовали желанию матери увезти тело Е. в К-поль, и той пришлось договориться с мон. Иосифом (возможно, одно лицо с прп. *Иосифом Песнописцем* († 886)) о тайной переправке мощей. Ночью Иосиф сумел вывезти тело Е. Дорогой ему встретилась одержимая бесом женщина, к-рая была исцелена у гроба Е. (Чудо 6). Затем, когда мощи проносили мимо Мантинейского мон-ря (расположенного, вероятно, на границе Галатии и Вифинии), одна монахиня подошла ко гробу

и получила исцеление от болезни (Чудо 7). Во 2-й пол. IX–X в. мощи Е. пользовались большим почитанием, были нередки случаи исцеления.

В кон. 40-х гг. IX в. в К-поле был построен храм Пресв. Богородицы, где были положены мощи Е. В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) говорится о местонахождении этого храма в к-польском р-не Эксакионий, хотя на этот счет существует 2 мнения (см.: *Лопарев*. 1908. С. 190). К кон. XII в. на месте храма был уже мон-рь, по сведению XIV в.– женский. Имеется также свидетельство патриарха Матфея I, датируемое июнем 1400 г., о винограднике, принадлежавшем ц. во имя Е. и находившемся внутри городских стен, рядом с храмом. Почитание Е. не прекращалось на протяжении всего существования Византийской империи, о чем сохранился ряд свидетельств (см.: *Лопарев*. 1908. С. 195).

Ист.: BHG, N 606–607e; ActaSS. Iul. T. 7. P. 310–314 (лат. пер. метафрастовского жития авторства Сурия); SynCP. Col. 857–858; PG. 115. Col. 487–498; *Latyšev*. Menol. T. 1. P. 190–197; *Лопарев Х. М.* Описание нек-рых греч. Житий святых // ВВ. 1897. Т. 4. С. 337–401; *он же*. Житие св. Евдокима // ИРАИК. 1908. Т. 13. С. 199–252 [текст].

Лит.: *Лопарев Х. М.* Житие св. Евдокима // ИРАИК. 1908. Т. 13. С. 152–198 [исслед.]; *он же*. Визант. жития святых VIII–IX вв. // ВВ. 1910. Т. 17. С. 114–119; *он же*. Греч. жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 114–119; Vies des saints et des bienheureux / Éd. J. Dubois, P. Antin. P., 1949. Vol. 7. P. 734–735; *Da Costa-Louillet G.* Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles // Byz. 1957. Vol. 25–27. P. 783–788; *Darrouzès J.* Eudocime // DHGE. Vol. 15. Col. 1337; *Celinski H.* Eudocimo il Giusto // BiblSS. T. 5. Col. 147; *Janin.* Églises et monastères. P. 115; *Мохов А. С.* «Житие св. Евдокима Праведного» как источник по военно-административной истории Византии IX в. // Sacrum et Profanum. Вып. 3: Небесные патроны и земные служители культа: Сб. науч. тр. / Ред.-сост.: Н. А. Алексеенко, Ю. А. Бабинов, Х. Хоффманн. Севастополь, 2007. С. 137–146.

Ю. А. Казачков

Гимнография. Память Е. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos*. Typicon. T. 1. P. 354) без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию *Студийского устава*, память Е. не указана. *Евергетидский Типикон* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 477) предписывает совершать в день памяти Е. службу с *«Аллилуия»*, упоминая посвященные Е. цикл стихир и канон 2-го гласа. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz*. Typicon. P. 173), представляющий афоно-итал. редакцию Студийского устава, содержит под 31 июля отпустительный тропарь Е. 4-го гласа: Ἐκ γῆς ὁ καλέσας σε· (Ѡ̑ землѝ воззва́вый тѧ̀:) – и указание читать на утрене Житие святого. Различные редакции *Иерусалимского устава* (в т. ч. и совр.) обычно содержат память Е. под 31 июля и приводят устав соединения вседневной службы Е. и предпразднства Происхождения Честного и Животворящего Креста Господня.

В совр. богослужебных книгах последование Е. включает отпустительный тропарь 4-го гласа (тот же, что и в Мессинском Типиконе), кондак 2-го гласа: **Вы́шниѧъ желáл:** (в совр. греч. Минее отсутствует, однако в первопечатном греч. уставе (Венеция, 1545) имеется кондак Е. на подобен: Ἡ παρθένος σήμερον· (**Дв҃а днéсь:**), нач.: Ἡ σεπτή σου (Честная твоя)); канон, составленный гимнографом Иосифом, 2-го гласа, с акростихом: Ὑμνῶ μάκαρ σοῦ τοὺς πανευσεβεῖς τρόπους. Ὁ Ἰωσήφ (Воспеваю, блаженне, твои всечестные деяния. Иосиф), ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε· (**Во глубинѣ̀ постла̀:**), нач.: Ὑψηλὸν τὸν βίον ἐσχηκώς (**Высоко̀ житїѐ и҃мѣ̀л**); цикл стихир-подобнов (в греч. Минее – 1-го, в слав.– 8-го гласа); славники на «Господи, воззвах» (в греч. Минее – 2-го, в слав.– 1-го гласа) и на стиховне утрени (только в слав. Минее); седален; светилен (в греч. и слав. Минеях различается).

Иконография. Ранние изображения Е. встречаются в Минологиях, перед текстом его Жития. Он представлен темноволосым, с короткой заостренной бородой, в воинском облачении, с копьем и щитом в Минологии 1063 г. (ГИМ. Греч. № 9. Л. 125 об.), в Житиях святых XI в. (Alexandr. Patr. 35(303). Fol. 92v; б-ка Тюбингенского ун-та. Ms. gr. Fol. 17), в Житиях святых и Беседах на май–авг. (Paris. gr. 1528. Fol. 112v, XII в.). В греко-груз. рукописи XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 122 об.) Е. изображен с темными взлохмаченными волосами, в хитоне и застегнутом на груди плаще, с крестом в правой руке. В хитоне и плаще, с крестом в руке, Е. представлен в росписи храмов и в иконописи: в ц. праведных Иоакима и Анны в мон-ре Студеница, Сербия (1314); на зап. арке в соборе свт. Николая мон-ря Анапавса в Метеорах, Греция (1527), мастер Феофан Критский; в наосе кафоликона мон-ря Преображения в Метеорах (1552), иконописец Джорджи (ученик Феофана Критского); предположительно в церкви в Мецово, Греция (XVII в.).

Единичны иконописные изображения Е., представленного, как правило, среди избранных святых: на иконе «Богоматерь Одигитрия с избранными святыми», мастерская Андреаса Рицоса (?), 2-я пол. XV в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае; на иконе «Пять избранных святых: Иоанн Предтеча с Авраамием, Аверкием, Евдокимом и Варварой» (посл. четв. XIX в., Россия, частное собр.) в окладе 1884 г.

Лит.: *Евсеева*. Афонская книга. С. 217, 319; LCI. Bd. 6. S. 174–175; *Walter C.* The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot e. a., 2003. P. 250.

Н. В. Герасименко

ЕВДОКИ́М (Мещерский Василий Иванович; 1.04.1869, Владимирская губ.– 10.05.1935, Москва), бывш. архиеп. Нижегородский РПЦ, один из руководителей *обновленчества*. Из семьи псаломщика. В 1894 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия. 21 июля того же года принял монашество с именем Евдоким. 31 июля рукоположен во диакона, 1 авг.– во иерея. Назначен преподавателем по истории и обличению раскола и по обличительному богословию в Новгородскую ДС. Со 2 окт. 1895 г. инспектор Нижегородской ДС. 16 июля 1898 г. удостоен степени магистра богословия за соч. «Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов». Работа была посвящена не решению к.-л. богословских вопросов, а описанию биографии ап. Иоанна и представляла собой по существу историко-художественное произведение. 23 дек. 1898 г. назначен инспектором МДА с возложением обязанностей доцента кафедры гомилетики и истории проповедничества. 1 янв. 1899 г. возведен в сан архимандрита. В том же году определен инспектором и экстраординарным профессором МДА. В 1902 г. утвержден штатным ординарным профессором МДА. Получил известность как писатель и публицист, автор исторических и богословских статей, очерков и стихов. Участвовал в полемике о служении иноков миру в академическом ж. *«Богословский вестник»* в 1902–1903 гг. В ходе дискуссии Е. было указано на «шаткость» его позиции по обсуждаемому вопросу.

9 дек. 1903 г. утвержден ректором МДА. 4 янв. 1904 г. хиротонисан во епископа Волоколамского, назначен викарием Московской епархии. В 1907 г. стал редактором основанного им ежемесячного ж. «Христианин», рассчитанного, по мысли Е., на более широкий круг читателей, чем издаваемый при МДА «Богословский вестник». С ректорством Е. связывали удаление из академии преподавателей, заподозренных в оппозиционных настроениях. Среди прочих вынуждены были покинуть МДА историки В. О. *Ключевский* и Н. Ф. *Каптерев*. Личные качества Е. охарактеризовал хорошо его знавший Новгородский архиеп. *Арсений*

(Стадницкий) в дневниковых записях: «Человек, несомненно, способный; но, по природе своей, лживый и неустойчивый в своих воззрениях. На первых порах он может подкупить своей обходительностью, но при более близком знакомстве лживость его натуры скоро обнаруживается» (ГАРФ. Ф. 550. Д. 518. Л. 25 об.).

1 авг. 1909 г. уволен с поста ректора МДА и назначен епископом Каширским, викарием Тульской епархии. Причинами увольнения стали конфликтные ситуации среди преподавательского состава и учащихся, растрата ректором крупной денежной суммы и крайне низкий авторитет Е. в МДА. Как написал один из профессоров: «Преосвященный Евдоким уехал из Академии без всякого напутствия с ее стороны... его отъезд ни в ком не вызвал иных чувств, кроме облегчения» (*Голубцов*. С. 208). На скорейшем удалении Е. из Москвы настаивал Московский митр. *Владимир (Богоявленский)*. Не сложились отношения Е. и с Тульским архиеп. *Парфением (Левицким)*, к-рый, как писал архиеп. Арсений (Стадницкий), неоднократно просил убрать от него «невозможного» викария. Продолжить карьеру Е., по отзывам современников, помогло только покровительство обер-прокурора Синода В. К. *Саблера*.

29 июля 1914 г. Е. был возведен в сан архиепископа и назначен на Алеутскую и Североамериканскую кафедру с местопребыванием в Нью-Йорке. В 1917 г. он вернулся в Россию. Участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, был председателем Отдела о соединении Церквей. 18 марта 1918 г. назначен временно управляющим Костромской епархией. В Костроме еженедельно проводил пастырские беседы в кафедральном соборе, читал проповеди о творимом большевиками насилии над верующими. Известил Собор о расстреле большой группы костромских священнослужителей и мирян, в т. ч. священномучеников прот. *Иосифа Смирнова*, свящ. *Владимира Ильинского* и диак. *Иоанна Касторского*. На короткое время подвергался аресту.

21 окт. 1918 г. Е. было поручено временное управление Нижегородской епархией. 18 нояб. он был официально назначен правящим архиереем. Прибыл в Н. Новгород через



Евдоким (Мещерский), обновленческий лжемитрополит в бытность архиеп. Алеутским

3 недели после казни ранее управлявшего епархией Балахнинского еп. сщмч. *Лаврентия (Князева,* † 6 нояб. 1918). Сразу обратился к председателю Нижегородского губисполкома с предложением о сотрудничестве, обещая «вести церковный корабль по-американски, где... уже давно Церковь отделена от государства». Идя навстречу пожеланиям властей, Е. согласился на офиц. закрытие всех мон-рей вне Н. Новгорода (обители формально были преобразованы в сельхозартели). Организованный архиереем епархиальный совет ставил целью «согласование правил церковных и требований церковной власти с декретами Совнаркома, касающимися Церкви и религиозных общин». В дек. 1919 г. совет принял резолюцию «о подчинении Советской власти не за страх, а за совесть».

Е. много выступал с проповедями, читал лекции, организовал открытые пастырские курсы и кружок христ. молодежи. Он умел растрогать и расположить к себе людей, но в то же время смущал верующих своим явно немонашеским поведением. Е. высоко оценивал свои успехи в устроении отношений между Церковью и местными гражданскими властями: «Мы переживаем глубокий мир в Нижегородской епархии. Многие говорят, что в прежнее, дореволюционное время так хорошо не жилось в епархии, как живется в настоящее время» (*Левитин, Шавров*. С. 127). Но многочисленные обращения верующих, в к-рых сообщалось о закрытии храмов, об изгнании священников из своих домов, оставлялись правящим архиереем без внимания.

Е. поддержал политику властей во время кампании по *изъятию церковных ценностей*. После образования при содействии властей обновленческого *Высшего церковного управления* (ВЦУ) выступил 19 мая 1922 г. с открытым письмом, выражая солидарность с «прогрессивной группой духовенства», и обвинил Патриарха свт. *Тихона* в «разрушении Церкви». 16 июня заявил о признании ВЦУ канонической законной церковной властью, подписав «Меморандум трех» вместе с вернувшимися вскоре в каноническую Церковь Владимирским митр. *Сергием (Страгородским;* впосл. Патриарх Московский и всея Руси) и Костромским архиеп. *Серафимом (Мещеряковым)*. В обострившемся в авг. 1922 г. среди обновленцев противоборства провозглашенного «митрополитом Московским» главы ВЦУ бывш. еп. *Антонина (Грановского)* с группой *«Живая церковь»* занимал осторожную позицию, заявил о создании собственной орг-ции. В окт. вошел в реорганизованное ВЦУ в качестве одного из заместителей Антонина, был возведен в сан «митрополита». 2 нояб. назначен в обновленческую Одесскую и Херсонскую епархию. 31 марта 1923 г. прибыл в Вятку, чтобы убедить управляющего Вятской епархией Яранского еп. Сергия (Корнеева) признать ВЦУ. 13 апр. переведен на Вятскую кафедру, вскоре назначение было отменено.

В мае 1923 г. был участником обновленческого «2-го поместного собора», но прибыл на него уже после принятия основных решений и не подписал документ о низложении и об извержении из сана Патриарха Тихона. После смещения 24 июня Антонина с поста председателя Высшего церковного совета (бывш. ВЦУ) избран на его место. Прибыл в Москву 20 июля, задержавшись с переездом из Одессы по рекомендации начальника 6-го отд-ния Секретного отдела ОГПУ Е. А. *Тучкова*. 8 авг. 1923 г. Высший церковный совет, к-рый возглавлял Е., был переименован в «Священный Синод Российской Православной Церкви», все ранее существовавшие самостоятельные обновленческие группировки упразднялись.

Е. заявлял о желании «примирения» с Патриаршей Церковью, но в действительности предложение об-

новленцев было инспирированной ОГПУ провокацией, имевшей целью представить участвовавших в переговорах архиереев канонической Церкви как сторонников соглашения с обновленцами на их условиях. На встрече с представителями Патриарха 26 авг. 1923 г. Е. потребовал отречения свт. Тихона, сторонники Патриарха отказались от обсуждения этого вопроса. Тем не менее через советские газеты Е. заявил, что близкие соратники Патриарха желают его удаления. Узнав об этих выступлениях Е., свт. Тихон, по свидетельству прот. В. П. *Виноградова,* сказал: «Так я и предполагал обман: от Евдокима другого и ожидать было нельзя» (*Виноградов В. П., прот.* О нек-рых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Свят. Патриарха Тихона // ЦИВ. 1998. № 1. С. 12). 29 авг. на собрании правосл. архиереев в московском Донском мон-ре было принято окончательное решение прекратить все переговоры с обновленцами. 15 апр. 1924 г. Патриарх Тихон издал указ о запрещении Е. в священнослужении и предании его церковному суду.

Несмотря на усилия Е. и его поддержку ОГПУ, влияние обновленцев на верующих падало. Поднять их авторитет, по мысли Е., должно было признание обновленческой церкви каноническими правосл. Церквами, в чем обновленцам оказывали содействие советские внешнеполитические органы. Обновленческий синод разослал послания вост. Патриархам с предложением установить общение. В мае 1924 г. К-польский Патриарх *Григорий VII* признал обновленческий синод. Его примеру последовали и др. вост. Патриархи, только Иерусалимский Патриарх поддержал Патриарха Тихона. 10 июня в Москве под председательством Е. открылось «Всероссийское великое предсоборное совещание», в к-ром участвовали представители К-польского и Александрийского Патриархов. Совещание объявило об упразднении в России Патриаршества, возглавляемый Е. обновленческий синод был провозглашен «единственно канонически законным высшим органом управления Российской Церкви». Совещание обратилось к советским властям с подготовленной Е. петицией об изменении законодательства о религ. объединениях. Помимо общих фраз о необходимости уважения религ. прав граждан петиция содержала положения об установлении полного контроля над приходскими советами со стороны обновленческих епархиальных и викариатских управлений.

Кроме председательства в синоде Е. также возглавлял его «иностранный» отдел, преподавал теорию проповеди и греч. язык в обновленческой Московской богословской академии (открыта в дек. 1923), возобновил издание ж. «Христианин» (с июня 1924). 24 авг. 1924 г. Е. был предоставлен длительный отпуск для «поправления здоровья», он отбыл для лечения в Гагру. По др. сведениям, был отстранен от руководства Тучковым за излишнюю самостоятельность. И. о. председателя обновленческого синода стал бывш. архиеп. *Вениамин (Муратовский),* Е. считался «отсутствующим председателем». 19 апр. 1925 г. было официально объявлено об уходе Е. на покой, но он продолжал числиться постоянным членом обновленческого синода до 1934 г. Проживал в пос. Хоста под Сочи, служил в маленькой церкви без диакона и псаломщика. После закрытия церкви занимался подпольной юридической практикой, торговал с лотка. Умер вне общения с правосл. Церковью. Похоронен в Москве на Ваганьковском кладбище.

Соч.: Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов: Его жизнь и благовестнические труды: Опыт библ.-ист. исслед. Серг. П., 1898, 1911–1912²; Соловки: Страничка из дневника паломника. М., 1899; Новооткрытый рукописный Стоглав. Серг. П., 1899; Два дня в Кронштадте. Серг. П., 1900, 1902²; О христианском браке. Серг. П., 1901; Иноки на службе ближним // БВ. 1902. Т. 3. № 11. С. 305–358; № 12. С. 576–635; Пастырь-учитель. Серг. П., 1903; На заре новой церк. жизни. Серг. П., 1905; Царь и Патриарх: К характеристике взаимных отношений // БВ. 1906. № 4. С. 739–767 (отд. отт.: Серг. П., 1906); Святые минуты. Серг. П., 1909; На ниве Божией. Серг. П., 1909–1910. 2 т.; Из истории слова. Серг. П., 1909; Свобода печати. Серг. П., 1912; По церковно-обществ. вопросам: [Собр. тр.]: В 3 т. Серг. П., 1913–1915; Религ. жизнь в Америке. Серг. П., 1915.

Лит.: Евдоким (Мещерский) // ПБЭ. Т. 5. С. 192–193; *Польский.* Т. 1. С. 149; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 112–117; *Левитин, Шавров.* Очерки смуты. С. 125–127, 130, 280, 326, 337–341, 348–352, 397, 405–431, 463–464, 468–470; Акты свт. Тихона. С. 218, 219, 315, 316, 908; *Цыпин.* История РЦ. С. 74, 104–106, 112–114; *Голубцов С., протодиак.* МДА в революционную эпоху. М., 1999. С. 16, 20, 21, 23–28, 41–44, 83–86, 162–168, 182, 188, 205–209; *Проценко П. Г.* Биография еп. Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим: История одного побега. Н. Новг., 1999. С. 189–194, 216–218, 229–230, 253–254, 511–512; Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви, 1917–1918 гг.: Обзор деяний. М., 2002. 2-я сессия. С. 188, 438, 454; 3-я сессия. С. 369–370; Кострома: Ист. энцикл. Кострома, 2002. С. 37; «Обновленческий раскол». С. 80–83, 88, 205–206, 329, 332, 344, 353–358, 393–395, 484, 746–747; *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 409–410; *Митрофан (Шкурин), игум.* РПЦ и советская внешняя политика в 1922–1929 гг.: (По мат-лам Антирелигиозной комиссии) // ВЦИ. 2006. № 1. С. 162–175.

Д. Н. Никитин

ЕВДОКИ́М НОВОЯ́ВЛЕННЫЙ [Евдоким Ватопедский; греч. Εὐδόκιμος ὁ Νεοφανής], прп. (пам. греч. 5 окт.). В 1840 г. во время ремонта усыпальницы мон-ря *Ватопед* были обретены благоуханные мощи неизвестного инока с иконой в руках. Судя по одежде, он скончался в 1-й пол. XVII в. От мощей начались исцеления. Братия Ватопеда с благословения К-польского патриарха решила дать ему символическое имя Евдоким, т. е. прославленный или данный по благоволению. С тех пор он чествуется на Афоне как Е. Н. Благоухание от мощей исходит и в наст. время.

Ист.: *Δουκάκης.* ΜΣ. 1949. Т. 10. Σ. 59–67; Афонский патерик. М., 1897, 2002². Ч. 2. С. 212–218.

Лит.: *Μαρτζέλος Γ.* Οἱ Ἅγιοι τῆς Μονῆς // Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου. Παράδοση, ἱστορία, τέχνη. Ἅγιον Ὄρος, 1996. Τ. 1. Σ. 112.

Э. П. А.

ЕВДОКИ́МОВ (Дьяконов Василий; † 1725?), государев певчий дьяк с нояб. 1683 г., уставщик в 1718–1723 гг., автор партесных гармонизаций. В хоре царя Петра I Алексеевича с 1689 г. Документы о продвижении по службе и о росте оклада Е., о его награждениях в честь церковных праздников собраны Н. П. *Парфентьевым.* Е. сопровождал царя вместе с группой государевых певчих дьяков в морском походе к Азову (1699), «в походе на Воронеж» (1701), в Астрахань (1722), а также в заграничном «походе», проехав от «Гданциха» (Данцига) до «Мекленбургской земли» весной 1716 г. Указом от 2 мая 1722 г. Е. как уставщику государевых певчих дьяков было поручено экзаменовать («апробировать») певчих «соборной церкви» (бывш. хора *патриарших певчих* дьяков) и письменно свидетельствовать «о надлежащем пения знании», отправляя доношения Святейшему Синоду (см.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 1. С. 60, 94). 14 дек. 1722 г. «надворный уставщик» Е. «объявил в Синоде

указ Его Императорского Величества, чтобы сделать вновь и напечатать службы для викторий 27 июня, 30 августа, 28 сентября и на тезоименитство Ея Императорского Величества 24 ноября — мученице Екатерине, стихиры, литии и стиховны, тропари и кондаки, синаксари с литиями и величания» (см.: ОДДС). Рукописи этих служб (4-голосные партесные гармонизации знаменного и греч. распевов) хранятся в РГАДА (Ф. 380. Оружейная палата. Оп. 2. Ч. 7), нек-рые из них (на 30 авг.) принадлежат государеву певчему дьяку И. М. *Протопопову,* прочие не имеют указаний об авторстве. Возможно, Протопопов стал уставщиком после смерти Е. (см.: *Плотникова.* 2004).

Лит.: ОДДС. 1878. Т. 2. Ч. 2: (1722 г.). С. 603–605; Музыка на Полтавскую победу / Сост., публ., исслед. и коммент.: В. Протопопов. М., 1973. (ПРМИ; 2); *Парфентьев Н. П.* Профессиональные музыканты Российского государства XVI–XVII вв.: Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки. Челябинск, 1991. С. 197; Муз. Петербург: Энцикл. слов. СПб., 1999. Т. 1: XVIII в. Кн. 3. С. 97; *Металлов В. М.* Патриаршие, бывшие синодальные певчие // РДМДМ. Т. 2. Кн. 1. С. 60, 94; *Плотникова Н. Ю.* Партесные рукописи в собрании Оружейной палаты в РГАДА // ЕжБК, 2003. С. 485–493; *она же.* Государев певчий дьяк И. М. Протопопов и его партесные гармонизации // Музыка России: от ср. веков до современности: Сб. ст. / Ред.-сост.: М. Г. Арановский. М., 2004. Вып. 2. С. 30–50.

Н. Ю. Плотникова

ЕВДОКИ́МОВ Павел Николаевич (1.08.1900, С.-Петербург — 16.09.1970, Мёдон, близ Парижа), религ. философ. Сын полковника, убитого террористом в 1905 г. В детстве вместе с матерью часто посещал мон-ри. Обучался в кадетском корпусе в С.-Петербурге, в 1918 г. поступил в КДА. Участвовал в гражданской войне. В 1920 г. эмигрировал в Стамбул, в 1923 г. переехал в Париж, был вынужден чистить вагоны, работал на автомобильном заводе «Ситроен». Одновременно посещал курсы философии в Сорбонне, в 1925–1928 гг. обучался в *Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского,* испытал влияние прот. Сергия *Булгакова* и Н. А. *Бердяева.* Во время второй мировой войны защитил в ун-те г. Экс-ан-Прованс докт. дис. по философии на тему «Достоевский и проблема зла», особое внимание уделил анализу легенды о Великом Инквизиторе.

Е. был секретарем Парижского отд-ния *Русского студенческого христианского движения.* Во время второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления. В 1941 г. стал одним из основателей межконфессионального комитета помощи беженцам CIMADE, к-рый открывал для беженцев общежития. Руководил студенческим центром CIMADE в г. Севр (Франция) с момента его создания в 1947 г. При нем в городском парке была открыта часовня для людей разных вероисповеданий. Е. был одним из организаторов Всемирного движения правосл. молодежи *«Синдесмос»,* оформившегося на конференциях правосл. молодежи в Севре в 1952–1953 гг., и его 1-м президентом в 1953–1954 гг.

После войны преподавал в *Боссе экуменическом институте* близ Женевы. В 1953 г. стал профессором нравственного богословия в Сергиевском ин-те, от к-рого был послан наблюдателем на *Ватиканский II Собор.* С 1967 г. профессор в Высшем ин-те экуменических исследований при *Католическом институте* в Париже. Директор Центра франкоязычных правосл. исследований в Париже. В 1968 г. Фессалоникский ун-т присудил ему степень д-ра богословия honoris causa. Е. внес значительный вклад в распространение Православия во Франции и в др. франкоязычных странах. Так, при его участии в 60-х гг. XX в. в нижнем храме (крипте) *Александра Невского собора в Париже* был устроен франкоязычный Троицкий приход. Похоронен на рус. кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

В сочинениях Е. стремился к образности языка, считал, что нужно быть поэтом, чтобы заниматься богословием. В кн. «Брак, таинство любви» (1944) он говорит о «троичности» любви, размышляет о таинстве брачной жизни, объединяющей супругов во Христе, Который бесконечно укрепляет любовь. Работа «Женщина и спасение мира» (1958) посвящена роли женщины в таинстве брачной жизни. Автор называет женщину сильным полом в духовной жизни, говорит о ее предназначении помочь мужчине осознать смысл своего существования. Ряд произведений Е. знакомит зап. читателя с правосл., в частности русским, богословием. Так, кн. «Православие» (1959) посвящена учению отцов Церкви о человеке, церковной организации, соборности христ. общины, литургической жизни. В работе «Гоголь и Достоевский, или Сошествие во ад» (1961) Е. сопоставляет творчество 2 писателей, которых объединяло тревожное видение распадающегося мира, предчувствие грозных событий. Ф. М. Достоевский, по образному выражению Е., был духовным сыном Н. В. Гоголя. Соч. «Этапы духовной жизни» (1964) О. *Клеман,* ученик Е., назвал одним из его важнейших произведений, «наиболее способным своей напряженностью по-настоящему взволновать ищущего читателя, повернуть к Богу сомневающееся сердце. Евдокимов достигает здесь вершины мастерства. В свете поисков и тревог современного Запада он показывает самое устойчивое и плодотворное в православной духовности, можно сказать, самую суть» (Этапы духовной жизни. М., 2003. С. 7). В этой книге Е. представляет развитие духовной жизни человека (1-я стадия — смирение) как непрестанную борьбу, позволяющую исследовать погруженные во мрак глубины своей души. Он поднимает тему «внутреннего монашества», самоотречения без отказа от мира. В кн. «Молитва Восточной Церкви» (1966) приведен франц. перевод текста литургии свт. Иоанна Златоуста с комментарием, раскрывающим ее богатую символику. Христианин призван продолжать литургию в своей повседневной жизни, чтобы превратить мир в средоточие божественной любви. Это путь формирования «литургического человека», для к-рого молитва связывается с обжигающей близостью Бога, подобное состояние не каждый способен выдержать. В соч. «Познание Бога согласно восточной традиции» (1968) Е. акцентирует внимание на таинствах, в конечном счете предопределяющих «со-рождение» в Боге. В кн. «Святой Дух в православной традиции» (1969) Е. пытается сблизить правосл. и католич. традиции через учение о Св. Духе, через обращение к общим истокам. Понятие красоты в Библии, у св. отцов, в истории всемирной культуры рассматривается в кн. «Искусство иконы, богословие красоты» (1970). Др. тема этой книги — совр. искусство (и его отличие от иконописи), в к-ром автор видит нарушение целостности форм бытия и человеческого образа. Последняя книга, изданная при жизни Е., «Христос в русской мысли» (1970), продолжает темы лекций, прочитанных им

в Высшем ин-те экуменических исследований в Париже. Начав с истории христологического наследства, переданного слав. народам Византией, Е. завершал свой курс серией портретов рус. мыслителей: первых славянофилов, Гоголя, Достоевского, Л. Н. Толстого, Вл. С. Соловьёва, Бердяева, прот. С. Булгакова и мн. др. Анализ такого обширного материала привел его к идее универсальности: «Цель земного существования — стать собратом всех людей». В Православии Е. находил экуменические черты, к-рых, по его мнению, по мере погружения в учение можно обнаруживать все больше.

Соч.: Dostoïevsky et le problème du mal. Valence, 1942. [P.], 1978; La femme et le salut du monde. P., 1958, 1978 (рус. пер.: Женщина и спасение мира. Минск, 1999); L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1959. P., 1979 (рус. пер.: Православие. М., 2002); Gogol et Dostoïevsky, ou La descente aux enfers. P., 1961, 1984; Sacrement de l'amour: Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe. P., 1962, 1980; Les âges de la vie spirituelle: Des pères du désert à nos jours. P., 1964, 1980[3] (рус. пер.: Этапы духовной жизни. М., 2003); La prière de l'Église d'Orient: La liturgie byzantine de st. Jean Chrysostome. P., 1966, 1985; La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. Lyon, 1968. P., 1988; L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. P., [1969]; Le Christ dans la pensée russe. P., 1970, 1986; La dialectique de la liberté et de l'autorité. Thessal., 1970; L'Art de l'icône: La théologie de la beauté. P., 1972, 1981 (рус. пер.: Искусство иконы, богословие красоты. Клин, 2005); L'amour fou de Dieu. P., 1973, 1997; La nouveauté de l'Esprit. Begrolles, 1977; Le buisson ardent. P., 1981.
Лит.: *Ковалевский П. Е.* Кончина проф. П. Н. Евдокимова // ВРСХД. 1970. № 97. С. 169–170; *Клеман О.* Памяти П. Н. Евдокимова // ПМ. 1971. Вып. 14. С. 95–97; *он же.* Orient-Occident: Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Gen., 1985; Contacts. 1971. N 73/74 [вып., посвящ. Е.]; Рус. писатели эмиграции: Биогр. сведения и библиогр. их книг по богословию, религ. философии, церк. истории и правосл. культуре: 1921–1972 / Сост.: Н. М. Зернов. Бостон, 1973; *Phan P. C.* Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of P. Evdokimov. N. Y., 1985; *Giuliodori C.* Intelligenza teologica del maschile e del femminile: Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov. R., 1991; *Celora G.* Evdokimov: Voce dell'Ortodossia in Occidente. Bologna, 1995; Незабытые могилы. М., 1999. Т. 2. С. 467.

Прот. Михаил Евдокимов

ЕВДОКИ́Я [греч. Εὐδοκία] († ок. 160–170), прмц. (пам. 1 марта). По происхождению и вере самарянка, Е. жила в Гелиополе в Финикии (ныне Баальбек, Ливан). В правление имп. Траяна (98–117) она, будучи блудницей, собрала благодаря своей необыкновенной красоте огромное богатство. Е. была обращена в христианство мон. Германом, ее решение принять крещение укрепило явление арх. Михаила, к-рый вырвал ее из рук сатаны. Е. отдала свое состояние Гелиопольскому еп. Феодоту на нужды бедных и приняла постриг в жен. обители близ мон-ря, где подвизался Герман. После смерти игум. Харитины за строгую аскетическую жизнь Е. была избрана ее преемницей. Один из бывш. поклонников Е., по имени Филострат, пришедший в обитель и пытавшийся убедить ее вернуться к прежней жизни, упал замертво, когда святая дунула ему в лицо. По молитве Е. Филострат воскрес, раскаялся и уверовал во Христа.

Местному правителю Аврелиану донесли, что Е. хранит в мон-ре несметные сокровища, и тот послал комита с отрядом в 300 воинов для разорения мон-ря. Воины окружили обитель и хотели напасть ночью, но, удерживаемые божественной силой, долго не могли ни на шаг подступить к мон-рю. На 3-й день на них напал огромный змей, из отряда уцелели комит и 3 воина. Тогда Аврелиан отправил своего сына, чтобы взять мон-рь, но по дороге тот упал с лошади и разбился насмерть. Скорбя о сыне, Аврелиан по совету Филострата отправил к Е. трибуна Вавилу с просьбой возвратить его к жизни. По молитве святой юноша воскрес. Аврелиан со всей семьей крестился, его сын впосл. стал епископом Гелиополя, а дочь Геласия приняла постриг в мон-ре, где подвизалась Е. Рим. наместник Диоген, к-рый хотел жениться на Геласии, после смерти Аврелиана послал 50 воинов, приказав схватить Е. В видении Е. было открыто, что она должна проявить стойкость, исповедуя веру во Христа. Она добровольно последовала за воинами, скрыв на груди под одеждой частицы Св. Даров. Когда по приказу Диогена святую повесили на древе и обнажили до пояса, чтобы подвергнуть бичеванию, частицы Св. Даров упали на землю. Слуги, пытавшиеся поднять частицы, были опалены огнем, а сошедшее с неба пламя испепелило наместника. Е. воскресила его и слуг, а также только что скончавшуюся жену комита Диодора, угоревшую в бане. После совершенных святой чудес Диоген, Диодор с женой Фирминой и множество народа уверовали во Христа. Из др. чудес Е. в Житии упоминается воскрешение ужаленного змеем отрока Зинона и умерщвление змея.

Е. продолжала иноческую жизнь в мон-ре, приходя время от времени в город для утверждения в вере новообращенных христиан. Она была обезглавлена преемником Диогена язычником Викентием, прожив после своего крещения 56 лет. Т. о., ее кончину приблизительно можно отнести к 160–170 гг.

Греч. пространное Житие Е. является, по мнению исследователей, переводом с сир. языка. Болландисты считают его легендарным из-за обилия чудес и ряда анахронизмов (в нач. II в. еще не существовало мон-рей, а епископская кафедра в Гелиополе была учреждена равноап. Константином Великим) и относят время жизни Е. к V в. Предполагают также, что в дошедшем до нас предании слились сведения о жившей в первые века христианства Е. и персид. мц. *Евдокии* (пам. 4 авг., 11 сент.). По мнению архиеп. Сергия (Спасского), в Житии Е. речь могла идти не о мон-рях в совр. понимании, а об известных с древности обществах девственников и девственниц; кафедра же в Гелиополе могла быть уничтожена в эпоху гонений, а затем восстановлена Константином Великим.

Сохранились также сокращенное Житие (BHG, N 605b) и Житие в составе Императорского Минология 1034–1041 гг. (т. н. Царская Минея, или Минея Латышева). Житие Е. было переведено на груз. язык.

Ист.: BHG, N 604–605e; ActaSS. Mart. T. 1. P. 875–887; PG. 117. Col. 332–333 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 498–499; *Латышев В. В.* Из агиогр. лит-ры: 1. Сокращенное житие мц. Евдокии; 2. Варианты к жития св. Меркурия Метафрастовской редакции из ркп. РАН // ИАН. 1918. Т. 12. Сер. 6. С. 1583–1585; ЖСв. Март. С. 5–39.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 59; Т. 3. С. 90; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1020; *Janin R.* Eudocie (2) // DHGE. T. 15. Col. 1336; *Lucchesi G.* Eudocia // BiblSS. Vol. 5. P. 145–147; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 141–142.

Э. П. А.

Гимнография. Память Е. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. P. 242) без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем собой древнейшую сохранившуюся редакцию *Студийского устава,* память Е. не содержится. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 423), относящемся к малоазийской редакции Студийского устава, под 1 марта упоминаются канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, седален и цикл стихир Е. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 125) афоно-итал. редакции Студийского устава предписывает совершать в день памяти Е. службу с *«Аллилуия».*

Указания иерусалимских Типиконов разных редакций на 1 марта отличаются краткостью и включают только память Е. или же память и указание петь «Аллилуия». В первопечатном греч. Типиконе



Прмц. Евдокия. Икона. XIX в. (МЗК)

(Венеция, 1545) появляется ссылка на общий тропарь преподобной жене во имя Е.: Ἐν σοὶ μῆτερ ἀκριβῶς· (**Въ тебѣ ма́ти изв'ѣ́стно:**), к-рый поется вне Великого поста; в период поста на утрене предписано петь «Аллилуия». В первопечатных рус. Типиконах помещается развернутое описание службы, указывается пение особенного тропаря Е. (**Пра́востїю а҃мнею:**) в те дни, когда 1 марта случается вне Четыредесятницы. В исправленном московскими справщиками издании Типикона 1682 г. на время вне Великого поста также назначается пение тропаря, однако это не особый тропарь, а общий — тот же, что и в греч. Типиконе (**Въ тебѣ ма́ти изв'ѣ́стно:**). В следующем издании (М., 1695) помещен традиц. слав. тропарь: **Пра́востїю а҃мнею:**.

Последование Е., согласно совр. богослужебным книгам, включает отпустительный тропарь 4-го гласа (в греч. Минеях — общий тропарь мученице: Ἡ ἀμνάς σου Ἰησοῦ· (**Аґница твоа̀ їи҃се:**); в слав. Минеях — тропарь 8-го гласа **Пра́востїю а҃мнею:**); кондак (только в славянских) 4-го гласа **во страда́нїи твое́мъ:** (указания рус. старопечатных Типиконов относительно гласа кондака Е. различаются: 1-й и 2-й гласы) с икосом; канон (в слав. Минеях — анонимный канон 2-го гласа, без акростиха, греч. оригинал известен по рукописям (см.: AHG. T. 7. P. 1–14), ирмос: Δεῦτε λαοί· (**Гра́дите лю́дїе:**), нач.: Τὴν τῆς ψυχῆς νῦν ἀγαθῦναί μου κάκωσιν (**Дш҃е́вное ѡ҃болѣ́нїе Цела́дити мѝ**); в греч. Минеях — анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, акростих: Τῆς Εὐδοκίας τοὺς ἀγῶνας αἰνέσω (Евдокии страдания восхвалю), ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Поє́мъ гд҃ви:**), нач.: Τὴν ἐξ ἀπροσεξίας (Еже от невнимания); последний канон известен и в слав. переводе, напр. в рукописной слав. Минее ГИМ. Син. № 172, кон. XIV — нач. XV в. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 89), и, видимо, именно этот канон подразумевается в указаниях Евергетидского Типикона); седален; цикл из 3 стихирподобнов. В греч. Минеях также помещается самогласен для пения на **Сла́ва:** на «Господи, воззвах», если 1 марта случается в субботу или вне Четыредесятницы.

В рукописях сохранились и иные песнопения Е., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: кондак 3-го гласа на подобен Ἡ παρθένος σήμερον· (**Дв҃а дне́сь:**), нач.: Μαρτυρίου σήμερον (Мучения днесь), с икосом (AHG. T. 7. P. 9); седальны.

А. А. Лукашевич

Иконография. Е., как правило изображаемая в монашеских одеждах (в мантии, в хитоне, в схиме, с куколем на го-



Прмц. Евдокия. Фрагмент миниатюры из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. Q.I.58. Л. 102)

лове), схожа обликом с Евдокией, мц. Персидской. Четко различимое изображение Е. устойчиво встречается в минейных циклах под 1 марта. Существует 2 типа изображений: в мучении и прямолично изображение в рост или погрудно. В мучении Е. представлена на миниатюрах в Минологии нач. XI в. (ГИМ. Греч. 183. Fol. 59), в Минологии на год с циклами двунадесятых праздников и в Житии вмч. Димитрия (Oxon. Bodl. F. 1. Fol. 30r, 1327–1340 гг.), в настенном минологии в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343). Единолично (в рост, погрудно или по пояс), с крестом в правой руке или со свитком в левой, др. рука соответственно в молении — на миниатюрах в Минологии на март—авг. из Патриаршей б-ки в Иерусалиме (Hieros. Patr. 208. Fol. 1r, XII в.); в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. Q.I.58. Л. 102) — в рост, в левой руке свиток; в настенных минологиях в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318),— по пояс и в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320),— погрудно; в иконописи — на минее на год (т. н. Синайском гексаптихе, 2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., К-поль, мон-рь вмц. Екатерины на Синае) — в рост.

В росписи храмов изображение Е. сохранилось в ц. Св. Креста (Чарыклыкилисе) в Гёреме, Каппадокия (2-я пол. XII в.), и в алтарной зоне ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде (1199), на сев. грани юго-вост. столпа (5-й регистр), погрудный образ в медальоне, в правой руке крест, левая в молении.

Одно из ранних изображений святой в рус. искусстве — образ на левом поле иконы «Свт. Николай, со святыми на полях» (кон. XII — нач. XIII в., Новгород, ГТГ). Е. (поименована «Овдокия») изображена в рост прямолично, в темно-коричневой мантии поверх сиренево-розового хитона, куколь на голове и схима голубого цвета. В правой руке святая держит крест, левая перед грудью раскрыта в молении ладонью вовне. В паре с Е. на правом поле внизу изображена мц. Домна (?). Е. в составе избранных святых можно увидеть на верхнем поле иконы «Рождество Христово, с избранными святыми» (нач. XV в., Новгород, ГТГ); на правой створке 3-створчатого складня с центральной Ярославской иконой Божией Матери из ц. прор. Илии в Сандырях близ Коломны (1491, Москва, ГТГ); на полях Шуйской иконы Божией Матери из собрания П. И. Щукина (2-я пол. XVI в., Псков, ГТГ); на нижнем поле Феодоровской иконы Божией Матери (ок. 1630, ГТГ) она изображена вместе с великомученицами Параскевой и Варварой как небесная покровительница 2-й жены царя Михаила Феодоровича Евдокии Стрешневой и его дочери.

Образ Е. включается в состав святых, предстоящих Богоматери в композиции «О Тебе радуется», напр. на иконе из ц. Св. Троицы в с. Троица-Бор (ныне пос. Борисоглебский Борисоглебского р-на Ярославской обл.) (2-я пол. XVI в., ГТГ).

В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в.— «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота* — святая упоминается в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 1 марта: «Святая Евдокия была усечена мечом» (Ч. 3. § 22). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) дано под-

робное описание облика святой: «Подобием стара, лицом благоизрядна, бледна, взором смиреннейша, телом исхудавша от пощения и от великого воздержания, на главе клобук круглый лазоревый, в руке крест, другая молебна, мантия темная, ряска санкир с бел. Во младости толикаже бяше лица ея лепота, яко ни иконописцу мощно тоя подобие изобразити» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 281).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 208; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 76; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 1. Кат. 43. С. 106; Кат. 273. С. 328–329; Т. 2. Кат. 388. С. 43; Кат. 404. С. 56; Кат. 855. С. 364–365; *Мирович.* Менолог. 1973. С. 277, 294, 309; ГТГ: Кат. собр. Т. 1. Кат. 9. С. 54–57; *Евсеева.* Афонская книга. С. 280; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. Кат. 147, ил. 116.

Э. В. Шевченко

ЕВДОКИ́Я (Андрианова Евдокия Прохоровна; 1886, дер. Губино Бронницкого у. Московской губ.— 1942, Карагандинский ИТЛ), прмц. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. В 1932 г. приговорена Особой тройкой при ОГПУ по Московской обл. к 3 годам заключения по обвинению в «антисоветской пропаганде и агитации». По освобождении работала уборщицей в родном селе. 7 окт. 1937 г. арестована по обвинению в «контрреволюционной деятельности». 21 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорена к 8 годам ИТЛ, отбывала заключение в Акмолинском отд-нии Карагандинского ИТЛ (Карлаг). В 1942 г. арестована в Карлаге по обвинению в «контрреволюционной деятельности». Виновной себя не признала. 20 апр. 1942 г. постановлением Судебной коллегии по уголовным делам Карагандинского областного суда приговорена к расстрелу вместе с мученицами *Анной* Водолановой, *Акилиной* Дубовской, *Наталией* Копытиной, *Александрой* Смоляковой, *Ириной* Гуменюк, *Ксенией* Радунь, *Марфой* Дударенко, *Домной* Васильковой, *Татианой* Кушнир, *Наталией* Карих и *Иустиной* Меланич. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра Правовой Статистики и Информатики при Прокуратуре Карагандинской обл. Д. 152481.

В. В. Королёва

ЕВДОКИ́Я (Архипова Евдокия Сергеевна; 1886, с. Горетово Зарайского у. Рязанской губ.— 14.03.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмц. (пам. 1 марта, в Соборе Рязанских святых, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. Обучалась в течение года в сельской школе. В 1902 г. поступила послушницей в *рязанский в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь*. В этом же мон-ре подвизалась ее односельчанка мц. *Ольга* Жильцова. В 1909 г. Е. была пострижена в монашество. С 1919 г., после закрытия мон-ря, жила в родном селе, в 1935 г. была избрана старостой храма во имя святых Захарии и Елисаветы с. Горетова. В 1936 г., когда власти угрожали закрыть храм под предлогом его ветхости, в доме Е. члены церковного совета решили собирать средства на ремонт церкви. Е., Ольга Жильцова и псаломщик мч. *Василий* Архипов призвали односельчан оказать помощь. Осенью 1937 г. в районный отдел НКВД поступил донос, будто в доме Е. состоялось «конспиративное совещание служителей культа». 15 февр. 1938 г. Е. была арестована по обвинению в «агитации против колхозов и гос. займа». Виновной себя не признала. Заключена в тюрьму г. Коломны. 8 марта 1938 г. постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу вместе с Ольгой Жильцовой и Василием Архиповым. После приговора переведена в Таганскую тюрьму в Москве. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 30 июля 2003 г.



Прмц. Евдокия (Архипова). Фотография. Тюрьма НКВД. Коломна. 1938 г.

Арх.: ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 52; Д. 86; Ф. Р–4. Оп. 1. Д. 75; Ф. Р–2639. Оп. 1. Д. 846. 1919 г.; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–55103.

Лит.: Бутовский полигон. Т. 1. С. 41; За Христа пострадавшие. С. 117; Православные мон-ри России: Справ. Новосиб., 2000. С. 160; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 2. С. 125–132; ЖНИР. Март. С. 24–29.

Игум. Дамаскин (Орловский), Т. П. Синельникова

ЕВДОКИ́Я (Бучинёва Евдокия Тимофеевна; 1885, с. Дубовичье (Дубовицы?) Спасского у. Рязанской губ.— 1931, Казахстан), прмц. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. Сама выучилась грамоте. Работала катушечницей на фабрике в Москве. В 1907 г. поступила послушницей в *Зосимову во имя Св. Троицы жен. пуст.*, впосл. приняла монашеский постриг. В 1920 г. монастырь был закрыт, и до 1928 г. община существовала под видом сельскохозяйственной артели. С 1929 г. Е. проживала в пос. Алабино Наро-Фоминского р-на Московской обл., оставаясь келейницей при игум. прмц. Афанасии (Лепёшкиной) (см. *Александра* (Лепёшкина), исп.). Занималась рукоделием, часто ходила по деревням читать Псалтирь. Игум. Афанасии и Е. удалось воспрепятствовать закрытию ц. Покрова Пресв. Богородицы (при колокольне) в с. Петровском Наро-Фоминского р-на. 25 мая 1931 г. арестована по обвинению в том, что «систематически вела антисоветскую агитацию, направленную к срыву мероприятий, проводимых сов. властью в деревне». Содержалась в тюрьме г. Наро-Фоминска.

10 июня 1931 г. Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ по Московской обл. приговорена вместе с игум. Афанасией к 5 годам ИТЛ с заменой высылкой в Казахстан на тот же срок. Е. скончалась через 3 дня после прибытия на место ссылки, вслед за игум. Афанасией. Погребена в общей могиле. Место захоронения неизвестно. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–37123.

Лит.: Преподобномученица игум. Афанасия, последняя настоятельница Зосимовой пустыни // Рус. паломник / Валаамское об-во Америки. 2000. № 21/22. С. 43–48; *Пэнэжко О., прот.* Верея и храмы Наро-Фоминского р-на. М., 2002. С. 30–39, 84–85; ЖНИР: Моск. Янв.–май. С. 34–40; ЖНИР. Янв. С. 497.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВДОКИ́Я (Перевозникова Евдокия Александровна; 2.07.1880, с. Черевково Сольвычегодского у. Вологодской губ.— 27.08.1937, Чимкент, Казахстан), прмц. (пам. 14 авг. и в Соборе

новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. Время пострига неизвестно. До революции подвизалась в мон-ре, потом работала в портняжной мастерской. Последовала в ссылку за Казанским и Свияжским митр. сщмч. *Кириллом (Смирновым)* в пос. Яныкурган Южно-Казахстанской обл., где была его келейницей. 13 июля 1937 г. арестована в Чимкенте по обвинению в «принадлежности к контрреволюционной организации». Виновной себя не признала. 23 авг. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Южно-Казахстанской обл. приговорена к расстрелу. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УКГБ КазССР по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. № 02455.

В. В. Королёва

ЕВДОКИ́Я (Синицына Евдокия Ефремовна; 1879, с. Тропарёво Можайского у. Московской губ.— 20.03.



Прмц. Евдокия (Синицына). Фотография. Тюрьма НКВД. Серпухов. 1938 г.

1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмц. (пам. 7 марта и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. Время пострига неизвестно. Была монахиней Князь-Владимирского мон-ря с. Филимонки Подольского у. Московской губ. В 1929 г. мон-рь был закрыт, Е. жила в с. Филимонки. 25 февр. 1938 г. арестована по обвинению в «контрреволюционной работе, направленной на срыв мероприятий партии и правительства», заключена в тюрьму г. Серпухова. Виновной себя не признала. 8 марта 1938 г. постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Похоронена в безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 12 марта 2002 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 23861.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 315; Бутовский полигон. Вып. 5. С. 228; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 1. С. 112–116.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВДОКИ́Я (Ткаченко; † 28.09. 1918, Верный, ныне Алма-Ата, Казахстан), прмц. (пам. 15 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Время пострига неизвестно. Была помощницей экономки Иверско-Серафимовского мон-ря в г. Верном. Являлась духовной дочерью иером. Серафима (см. *Анатолий, Серафим и Феогност, преподобномученики Казахстанские*). Расстреляна красноармейцами в ходе репрессий против духовенства в Казахстане. Похоронена на кладбище близ мон-ря. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Алматинский обл. архив. Ф. 349-с. Оп. 1-е. Д. 274.

В. В. Королёва

ЕВДОКИ́Я, мц. Персидская (пам. 4 авг., 11 сент.). Мученичество Е. не сохранилось. В ряде визант. синаксарей семейства B, D и R (по классификации И. *Делеэ*) 4 авг. указана память Е. или перенесения мощей прмц. Е. В тот же день в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.; SynCP. Col. 35–36, 868), в Минологии Василия II (кон. X в.— нач XI в.; PG. 117. Col. 41, 572) и в сир. Мартирологе Раббана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.; AnBoll. Vol. 27. P. 190) поминается мц. *Ия*, пострадавшая в Персии при шахе Шапуре II (309–381), основной день памяти к-рой — 11 сент. Нек-рые исследователи отождествляют Е. с Ией: И. С. и С. Э. *Ассемани* считают, что Ия — персид. халдейское, а Е.— греч. христ. имя одной и той же святой (*Assemani.* Calendaria. T. 6. P. 516; ActaSS Orient. T. 1. P. 133). Болландист Иоанн Пиний, напротив, отличает Е. от Ии и предполагает, что Е. из-за отсутствия сказания о ней приписано Мученичество Ии (ActaSS. Aug. T. 1. P. 328).

В вост. памятниках стали различать Е. и Ию не ранее XI в.

Прп. *Никодим Святогорец* 4 авг. указывает память и перенесения мощей прмц. Е. Согласно Мученичеству, помещенному в «Синаксаристе», Е., родом из Анатолии, была захвачена в плен персами и проповедовала Евангелие среди плененных, а также среди персид. женщин, многих из к-рых она обратила к вере. За это Е. арестовали и подвергли бичеванию. Мученицу заключили в темницу, где она провела 2 месяца, а затем снова предстала на суде и смело исповедовала Христа. Тогда палачи жестоко били ее палками с шипами, так что от тела Е. отрывались куски мяса, а мучители обагрились ее кровью. Е. снова бросили в темницу и через 6 месяцев 3-й раз привели на суд. Мученицу раздели и туго обвязали тростником, к-рый впился в ее тело. Затем Е. подвесили, переломали все кости, после чего обезглавили. Позднее чудотворные мощи святой были перенесены в К-поль.

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, считает, что прп. Никодим заимствовал Мученичество Е. из Мученичества Ии, а Е. является вымышленным лицом. По его мнению, переписчик посчитал имя Ия лишенным первых букв и дополнил его. По др. версии, мц. Е. появилась в греч. календарях из-за смешения казни Ии 4 авг., как указано в ее Мученичестве, и перенесения мощей прмц. *Евдокии* (пам. 1 марта). Свт. *Димитрий* Ростовский под 4 авг. упоминает Е. без Жития, 11 сент. он помещает Мученичество Ии.

В календаре РПЦ 4 авг. указано празднование памяти Е., мц. Персидской, пострадавшей ок. 362–364 гг., 11 сент.— память Ии с указанием той же даты и места кончины.

Ист.: SynCP. Col. 867–868, 1031; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 165–166; ЖСв. Авг. С. 66.

Лит.: ActaSS. Aug. T. 1. P. 328; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 236, 279; Т. 3. С. 310–311; *Delehaye H.* Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II // AnBoll. 1906. Vol. 25. P. 340–341; Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 190; Εὐδοκία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1021; *Sauget J.-M.* Eudocia // BiblSS. Vol. 5. Col. 144–145; *Janin R.* Eudocie // DHGE. T. 15. Col. 1336; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 142.

Иконография. Обычно Е. облачена в длинный мафорий, покрывающий голову, в руке крест; обликом схожа с Евдокией, прмц. из Гелиополя,— идентификация возможна только при наличии надписей или указания дня памяти. Изображения Е. в визант. рукописных минологиях не сохранились — минеи на последний месяц года (авг.) редко иллюстрировались. Остаются неидентифицированными образы Евдокии в ряде памятников визант. монументальной живописи, напр. в ц. Св. Софии в Охриде,

Македония (сер. XI в.); в мон-ре Хумор, Румыния (1535); в ц. Усекновения главы св. Иоанна Крестителя в Арборе, Румыния (1541). Образ Е. встречается в настенных минологиях в ц. Сорока мучеников в Велико-Тырнове, Болгария (1230), в церкви в Старо-Нагоричино, Македония (1317/18), а также в греко-груз. рукописи XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 123 об.). В древнерус. искусстве известны образы Е. в соборе Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.), в ц. Спаса Преображения на Нередице (1199); на иконе Дионисия в ц. Рождества Богородицы в Ферапонтовом мон-ре (1502). Предположение о том, что в древних росписях изображена прп. Евдокия, память к-рой была включена в рус. месяцесловы XI–XII вв., тогда как упоминание о Е. встречается с XIII в., остается недоказанным. В рус. иконописи нередко Е. присутствует в составе избранных святых. В XVII в. царем Алексеем Михайловичем при ц. вмц. Екатерины в Теремном дворце Московского Кремля был устроен придел во имя Е., небесной покровительницы его матери. Е. изображена: на дробнице 2-й пол. XVI–XVII в. на подвесной пелене к иконам «Богоматерь Донская» и «Господь Вседержитель на престоле» из Благовещенского собора Московского Кремля (80–90-е гг. XVIII в.); на иконах «Свт. Николай, с избранными святыми на полях» (ок. 1592, ТСЛ), «Избранные святые» (кон. XVI–XVII в., ГЭ), «Андрей Критский, Евдокия, Зосима и Савватий Соловецкие» (1820, АМИИ) мастера Ивана Богданова-Карбатовского (1762–1835), «Складень трехстворчатый» (1-я четв. XIX в., НТМЗГД), «Деисус с избранными святыми» (2-рядная икона, 1-я четв. XIX в., ЧОКГ); на полях икон «Иоанн Богослов в молчании» (кон. XVIII в., музей «Невьянская икона»), «Рождество Христово с преподобными Днем и Евдокией на полях» (кон. XIX в., Покровский старообрядческий храм на Рогожском кладбище в Москве) и др.

Лит.: ГТГ: Кат. собр. М., 1995. Кат. 9; Уральская икона. Екатеринбург, 1998. Кат. 53, 60, 77; *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 282, 399; Древности и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. Кат. 113.

Н. В. Герасименко

ЕВДОКИ́Я Ивановна Гусева (1912, с. Бурминка Ряжского у. Рязанской губ.— 11.01.1942, Карагандинский ИТЛ), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из семьи священника. 24 мая 1940 г. была задержана в дер. Галино Пронского (ныне Скопинского) р-на Рязанской обл. вместе с мученицами *Евдокией* Назиной и *Матроной* Наволокиной. Задержанных обвинили в «антисоветской агитации» за то, что женщины, к-рые шли на богомолье в Рязань, пели духовные стихи в доме, где они остановились на ночлег. Содержалась в пронской тюрьме. На допросе заявила: «Советская власть идет против Бога, а потому мы советской власти не верим и не любим ее». В нач. июня передана в Новодеревенский райотдел ОГПУ. 6 июня был официально оформлен ордер на арест Е. Содержалась в ряжской тюрьме. От дачи дальнейших показаний отказалась. Привлекалась по делу «контрреволюционной церковно-монархической организации» вместе с группой верующих с. Бурминка. На суде заявила: «Виновной себя ни в чем не признаю, в Бога верую, молилась Богу». 25 окт. 1940 г. на выездной сессии Судебной коллегией по уголовным делам Рязанского обл. суда в Ряжске приговорена к 6 годам ИТЛ. В 1941 г. переведена в Карагандинский ИТЛ (Карлаг). 11 июля 1941 г. арестована по обвинению в «антисоветской пропаганде среди заключенных и контрреволюционном саботаже». Виновной себя не признала. 29 сент. 1941 г. Карагандинским обл. судом при Карлаге приговорена к расстрелу, место захоронения неизвестно. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Обл. Прокуратуре г. Караганды. Д. 3976; Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 13674.

В. В. Королёва

ЕВДОКИ́Я Петровна Кузьминова (17.08.1884, г. Воскресенск, ныне



Мц. Евдокия Кузьминова. Фотография. Бутырская тюрьма. Москва. 1938 г.

Истра Московской обл.— 5.02.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), мц. (пам. 23 янв. и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из мещанской семьи. Обучалась в течение года в сельской школе. Ок. 1909 г. поступила сестрой милосердия в *Марфо-Мариинскую Московскую жен. обитель*, где лично услужала вел. кнг. прмц. *Елисавете Феодоровне*. После закрытия обители вернулась в родной город. 19 янв. 1938 г. арестована по обвинению в «контрреволюционной деятельности и террористических настроениях по адресу руководителей партии и *советского правительства*», заключена в Бутырскую тюрьму в Москве. Виновной себя не признала. 26 янв. 1938 г. постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 22 февр. 2001 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19714.

Лит.: *Сенаторова А. Г.* Воспоминания сестры Марфо-Мариинской обители // Мера. 1995. № 3. С. 137; Бутовский полигон. Вып. 4. С. 118; *Дамаскин*. Т. 6. С. 11–12.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВДОКИ́Я Петровна Мартишкина (1.03.1880, с. Габлицы (Гиблицы) Касимовского у. Рязанской губ.— 25.05.1938, Ташкент), мц. (пам. 10 дек., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. Муж Е. был расстрелян в 1918 г. как участник крестьянского восстания в Касимовском у. 6 нояб. 1937 г. Е. была арестована как «активная церковница» с большой группой священнослужителей и мирян Бельковского (ныне Касимовского) р-на Рязанской обл. по делу «контрреволюционной повстанческой организации церковников». Обвинялась в том, что «вела среди населения пораженческую агитацию, высказывала пораженческие настроения». Содержалась в тюрьме г. Касимова, позднее переведена в Рязань. На допросе отвергла все предъявленные ей обвинения. 6 дек. Особой тройкой при УНКВД по Рязанской обл. приговорена к 10 годам ИТЛ. Скончалась в заключении. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. День памяти Е. отмечается в день казни ее соузников — касимовских священномучеников протоиереев Александра *Туберовского*, *Анатолия* Правдолюбова, *Евгения* Харькова,

Константина Бажанова, свящ. *Николая* Карасёва и др.

Арх.: Архив Историко-архивного отдела Рязанской епархии. Д. 240; Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. № 2544.

Лит.: Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 127–128, 161–162.

Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

ЕВДОКИ́Я Семеновна Назина (1902, с. Бурминка Ряжского у. Рязанской губ.– 11.01.1942, Карагандинский ИТЛ), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. 24 мая 1940 г. была задержана в дер. Галино Пронского (ныне Скопинского) р-на Рязанской обл. вместе с мученицами *Евдокией* Гусевой и *Матроной* Наволокиной по обвинению в «антисоветской агитации», заключена в пронскую тюрьму. На допросах не скрывала негативного отношения к советской власти, однако отвергла все обвинения в «контрреволюционной деятельности». Говорила, что духовными стихами призывала людей держаться за веру. Отказалась давать показания против др. лиц, заявив: «Я следствию показала то, что разрешено говорить Богом, других ответов я следствию дать не могу». 6 июня был оформлен ордер на ее арест в Новодеревенском райотделе ОГПУ. Заключена в ряжскую тюрьму. Привлекалась с группой верующих с. Бурминка по делу «контрреволюционной церковно-монархической организации». Показания давать отказалась. 25 окт. 1940 г. на выездной сессии Судебной коллегией по уголовным делам Рязанского обл. суда в Ряжске приговорена к 8 годам ИТЛ. 5 нояб. 1940 г. Е. подала жалобу на приговор, но он не был пересмотрен. 11 янв. 1941 г. приговор был заменен 10 годами заключения в ИТЛ. В 1941 г. переведена в Карагандинский ИТЛ (Карлаг). 11 июля 1941 г. арестована по обвинению в «антисоветской пропаганде среди заключенных и контрреволюционном саботаже». 29 сент. 1941 г. Карагандинским обл. судом при Карлаге приговорена к расстрелу, место захоронения неизвестно. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Обл. Прокуратуре г. Караганды. Д. 3976; Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 13674.

В. В. Королёва

ЕВДОКИ́Я Григорьевна Сафронова (1.03.1878, дер. Лучинское Звенигородского у. Московской губ.– 25.08.1938, Тайшетский ИТЛ), мц. (пам. 3 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. Окончила 2 класса церковноприходской школы. С 1890 г. работала прислугой в Москве в семье земского начальника. В 1897 г. вышла замуж и переехала в с. Быково Бронницкого у. Московской губ. В 1930 г. была избрана старостой и казначеем ц. Рождества Христова с. Быкова. В том же году была лишена избирательных прав как «активная церковница». 2 июня 1931 г. восстановлена в правах. 1 нояб. 1937 г. арестована по делу «церковников Быковского прихода» вместе со священномучениками священниками *Иоанном* Кесарийским, *Петром* Косменковым и диак. *Симеоном* Кречковым (расстреляны 16 нояб.). Во время следствия содержалась в Таганской тюрьме в Москве. На 1-м после ареста допросе подписала протокол, составленный следователем, в котором признала, что была членом группы «церковников», «вела агитацию о невступлении в колхоз». На следующий день категорически отрицала возводимые на нее обвинения.

15 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорена к 8 годам ИТЛ. Отправлена в Тайшетский лагерь (Иркутская обл.). Скончалась от тяжких лишений. Место захоронения неизвестно. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. вместе со священномучениками с. Быкова с общим днем памяти.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 20591.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 6. С. 280, 286–287; ЖНИР: Моск. [Т. 4]: Нояб. С. 51, 58; *Пэнэжко О., прот.* Бронницкий у.: Храмы Раменского р-на. Владимир, 2004. С. 85.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВДОКИ́Я Александровна Шикова (11.02.1856, с. Пуза Ардатовского у. Нижегородской губ. (ныне с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.) — 18.08.1919, там же), мц. (пам. 5 авг., 22 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. После смерти родителей воспитывалась в семье дяди — церковного старосты. В детстве посещала с паломниками *Саровскую в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пуст., Серафимов Дивеевский во имя Св. Троицы* и *Серафимо-Понетаевский* жен. монастыри. В 20 лет после тяжелой болезни осталась парализованной. Вместе с послушницами-келейницами создала подобие иноческой общины. Вела строгую молитвенную жизнь, несла подвиг юродства. Очень любила церковные песнопения. Стала известна подвижничеством, даром целительной силы и провидения. Предвидела свою мученическую кончину.

16 авг. 1919 г. в с. Пуза прибыл карательный отряд. После доноса об укрывательстве дезертира и агитации против Красной Армии ворвавшиеся в келью Е. солдаты издевались над ней, избивали ее, выкидывали и топтали ногами иконы. На площадь согнали народ, и командир отряда устроил судилище, потребовав проголосовать за казнь. Утром 18 авг. к Е. разрешили прийти свящ. Василию Радугину, к-рый приобщил ее Св. Таин вместе с келейницами *Дарией* Сиушинской, *Дарией* Тимолиной и *Марией,* решившими разделить участь наставницы. Когда Е. везли на телеге к месту расстрела на сельское кладбище, келейницы прикрывали ее от ударов своими телами. Все казненные были погребены в общей могиле. Свидетельства о мученической кончине подвижниц были собраны по благословению еп. Печерского *Варнавы (Беляева)* его келейницей Валентиной Долгановой. Могила Е. почиталась местными жителями все годы советской власти. Е. прославлена вместе со своими келейницами Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. В 2001 г. мощи Нижегородских мучениц были открыты и ныне почивают в ц. Успения Богородицы с. Суворова.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 1. С. 93–122; Житие, страдания, подвиги, чудеса святых мучениц Евдокии, Дарии, Дарии, Марии в селе Суворово / Св.-Троицкий Серафимо-Дивеевский мон-рь. [Сараск; Саров], 2001; *Курякина Д.* Евдокия, Дария, Дария, Мария // Городской курьер: Газ. Саров, 2001. № 34 (23 авг.); Святые мученицы пузовские Евдокия, Дария, Дария, Мария. Мурманск, 2002; Акафист св. прп. мц. Евдокии и свв. мчч. Дарии, Дарии и Марии. [Мурманск, б. г.]; *Долганова В.* Житие блж. старицы Евдокии // Мироносицы в эпоху ГУЛАГа / Сост.: П. Г. Проценко. Н. Новг., 2004. С. 127–237.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВДОКИ́Я [греч. Εὐδοκία] (ок. 400, Афины — 20.10.460, Иерусалим), св. (пам. визант. 13 авг.), визант. имп. со 2 янв. 423 г. Дочь Льва, философа-язычника, жившего в Афинах;

до крещения носила имя Афинаида; получила хорошее классическое образование. Согласно сообщениям позднейших византийских историков (Иоанн Малала, Евагрий Схоластик, Пасхальная хроника), он завещал все свое имение 3 сыновьям, Афинаида была отправлена в К-поль, имея небольшие средства к существованию. В столице на нее обратила внимание августа Пульхерия, старшая сестра правящего имп. Феодосия II (408–450). Афинаида была приближена ко двору, приняла крещение с именем Евдокия. 7 июня 421 г. она вышла замуж за имп. Феодосия II. От брака родились дочери Ликиния-Евдоксия (422 – до 472; с 437 замужем за имп. Валентинианом III в Зап. Римской империи) и Флакилла († 430). После рождения 1-го ребенка Е. была провозглашена августой и официально стала соправительницей имп. Феодосия II. Согласно позднейшей визант. историографической традиции, при дворе Феодосия разгорелось соперничество между Е. и августой Пульхерией за влияние как на различные политические дела, так и на императора. Е. как будто удалось «отстранить» Пульхерию от дел, и та стремилась «отомстить» Е. Мн. хронистами воспроизводится рассказ о том, как Пульхерия составила указ о передаче ей в рабство Е. и как легкомысленный Феодосий подписал указ не глядя. После того как обман раскрылся, произошел скандал; Феодосий приказал посвятить Пульхерию в диакониссу и удалить в монастырь.

Большинство сведений византийцев о придворной жизни эпохи Феодосия признаются недостоверными; но др. источников, позволяющих объяснять мн. события в жизни Е. иначе, чем это делали визант. хронисты, нет. Очевидно, к сер. 20-х гг. V в. после рождения детей Е. приобрела большое влияние при дворе. Предположительно она могла быть связана с некой т. н. либеральной партией визант. знати, к-рая стремилась к продолжению политики веротерпимости в Византии, к сохранению классической античной системы образования и культуры. В числе сторонников этого направления исследователи называют дядю Е. Асклепиодота, префекта К-поля Кира. К успехам «либералов» относят организацию Аудиториума (высшей школы) в К-поле в 425 г., издание нового *Кодекса Феодосия*, широкую строительную деятельность.

В 438–439 гг., после того как дочь Е. Ликиния-Евдоксия была выдана замуж за имп. Валентиниана III и отправилась в Равенну, Е. совершила паломничество в Св. землю и ок. года прожила в Иерусалиме. В Палестине ее сопровождали свт. Кирилл Александрийский, прп. Мелания Младшая, Е. встречалась с подвижником Бар Саумой.

В 442 г. произошел разрыв между Е. и имп. Феодосием II, причина к-рого неясна. Е. была уличена императором в любовной связи с магистром Павлином. Магистр был казнен, а Е. по ее желанию вновь отправилась в Иерусалим, где провела остаток дней. Она занималась благотворительной деятельностью: строила храмы, странноприимные дома, поддерживала лимских монахов. С именем Е. связаны возведение базилики во имя первомч. Стефана в сев. части города (наиболее крупная постройка в Иерусалиме в V в.), базилики при источнике *Силоам* (юж. часть города), реконструкция комплекса Овчей купели с храмами Исцеления Расслабленного и Рождества Богородицы (у вост. ворот; см. *Вифезда*). Ею была построена новая городская стена, в периметр которой были включены гора *Сион* и юж. пригороды Иерусалима. Со времен имп. Константина Великого и Констанция II Е. внесла наибольший вклад в развитие св. мест Палестины.

После Вселенского IV Собора в Халкидоне (451) Е. встала на сторону монофизитов. Скорее всего это было вызвано политическими соображениями, поскольку проведение Халкидонского Собора и осуждение архиеп. Диоскора и архим. Евтихия были связаны с политикой давней соперницы Е. Пульхерии и ее мужа имп. Маркиана (450–457). В 451–453 гг. Е. поддержала антихалкидонское восстание в Палестине, хотя впосл. (видимо, в связи со смертью Пульхерии в 453) примирилась с решениями Халкидонского Собора. Похоронена в ц. архидиак. св. Стефана. В позднейшей ближневост. христ. историографической традиции сохранился образ Е. как праведной императрицы, что отразилось в ряде хроник. Согласно им, на смертном одре Е. исповедалась в своей невиновности в связи с Павлином.

Из сочинений Е. известны фрагменты нек-рых стихотворных гимнов. Сократ Схоластик (*Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 21) упоминает о гимне Е. в честь победы византийцев над персами в 421 г., к-рый особенно понравился современникам. Патриарх Фотий пересказал фрагменты поэмы Е. о некоем Киприане Антиохийском. Главный герой был знаменитым магом, но, несмотря на свое искусство и на помощь демонов, не смог приворожить девушку-христианку Иустину. Тогда Киприан отверг свои знания и обратился ко Христу. В поэме подробно рассказано о посвящении Киприана во всевозможные языческие обряды, о его общении с диаволом, об искушениях Иустины.

Соч.: Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae / Ed. A. Ludwich. Lpz., 1897. P. 11–79.

Ист.: *Ioan. Malal.* Chron. P. 352–358; *Evagr Schol.* Hist. eccl. I 21–22; Chron. Pasch. P. 575–585; *John, Bishop of Nikiu.* Chronicle / Transl. R. H. Charles. L.; Oxf., 1916. Chap. 87; *Theoph.* Chron. P. 83, 98–99, 109; *Phot.* Bibl. Cod. 183–184.

Лит.: *Gregorovius F.* Athenais: Geschichte einer byzant. Kaiserin. Lpz., 1892; *Drake H. A.* A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre // GRBS. 1979. Vol. 20. P. 381–392; *Cameron A.* The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II // Yale Classical Stud. 1982. Vol. 27. P. 217–289: *Holum K.* Theodosian Empresses. Berkeley, 1982. P. 112–224; *Pignani A.* Il modello omerico e la fonte biblica nel centone di Eudocia imperatrice // Koinonia. Napoli, 1985. Vol. 9. P. 35–41; ODB. Vol. 1. P. 220–221; Vol. 2. 1034–1035; *Дильь Ш.* Византийские портреты. М., 1994². С. 30–45.

И. Н. Попов

ЕВДОКИ́Я АЛЕКСА́НДРОВНА

(после 1239 – после 1252, Владимир), блгв. кнж. (пам. 23 июня – в Соборе Владимирских святых), дочь владимирского кн. св. *Александра Ярославича Невского* и его 1-й супруги кнг. *Александры* Брячиславовны (прямые указания на то, что Е. А. была дочерью Александра Невского, появляются в кон. XVII в., с этого времени она неизменно титулуется княжной). Сохранилось общее погребение Е. А. и ее матери во *владимирском Княгинином в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ре;* Е. А. могла быть погребена там после 1252 г., когда св. Александр Невский стал вел. князем Владимирским (указание на год рождения Е. А. обусловлено тем, что в 1239 кн. Александр женился). Сведений о Е. А. в источниках XIII в. нет, наиболее ранние известия относятся к XVI в.– времени возобновления Княгинина мон-ря. В *«Книге*

степенной царского родословия» при описании погребений в Успенском соборе Княгинина мон-ря сообщается: «В приделе Христова Рожества, от юга на правой стране, положени быша великия княгини Александра да великая княжьна Евдокия» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 228). До постройки придела (сооружен, вероятно, во 2-й пол. XVI– 1-й пол. XVII в.) мощи Е. А., по-видимому, находились в вост. части галереи, окружавшей Успенский собор (в 1202, в 40–50-х гг. XVI в. на месте разрушенного древнего здания было воздвигнуто новое).

По сохранившейся в позднем списке грамоте царя *Иоанна IV Васильевича,* определявшей порядок поминания его предков, погребенных во Владимире, архимандриту *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря,* протопопу владимирского Успенского собора и всему собору владимирского духовенства «по великой княжне Евдокее девице петь в год одна понихида — марта в 1 день» (*Шилов.* 1910. С. 66). В том же сборнике-конволюте XVII–XVIII вв. имеется описание гробниц, в к-ром, в частности, говорится: «Во владимирском Успенском монастыре, в пределе Рожества Христова, на правой стране вделан гроб в стене каменой, а в нем лежит великая княжна Еудокия во плоти. А у котором гробе княжна лежала прежде сего, и тот гроб разсыпался, и подняли ея четыре старицыи и положили в новой гроб древяной, во всем целу. А покров на ней во гробу — камка желтая, а кружево на ней шито золотом, а ожерелие у нее пристежное и з камением, жемчюжное да з дробцами, а дробцыи сребреные позолоченныи» (Там же. С. 63–64). Т. о., в XVII в. мощи святой открывались и были обнаружены нетленными, что, очевидно, послужило причиной начала ее почитания. В Месяцеслове *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. в разделе, посвященном святым, к-рые «почитаеми от человек», но дни памяти к-рых неизвестны, на полях имеется указание на мощи св. князей — детей св. *Андрея Юрьевича Боголюбского* во Владимире, с добавлением: «Великая княгиня Евдокея тамо ж, во плоти и видима» (РГБ ОР. Ф. 173. МДА. Оп. 1. № 201. Л. 333).

Согласно описи монастырского имущества 1665 г., «в казне» находился «покров благоверныя великия княгини Евдокии: камка гвоздичная, крест на ней миткалинный» (Опись владимирского Успенского Княгинина девичьего мон-ря. 1665 г. // Памятная книжка Владимирской губ. на 1862 г. Владимир, 1862. С. 85). В описи 1686 г. указано, что в «пределе Рожества Христова, на правой стороне благоверная великая княгиня Александра да великая княжна Евдокия, дщерь великаго князя Александра Ярославича... опочивают под спудом» (РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Мон. кн. № 2. Л. 45 об.). В монастырском синодике 1701 г. в поминальную запись рода св. кн. Александра Невского внесена «благоверная великая княжна Евдокия» (ГВСМЗ. ОР. № В–5636/289. Кр. 596. Л. 21 об.).

«Офицерская опись» мон-ря 1763 г. отмечает, что на гробнице кнг. Александры и Е. А. «дска деревянная ж, на ней крест и слова позлащены, а по сторонам писано красками ис святаго Евангелия причи ж, и по краям позлащено» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 690. Л. 45 об., 47 об.). До 2-й пол. XIX в. место погребения Е. А. было по-прежнему отмечено деревянным надгробием (*Флоринский.* 1859. С. 21), к-рое к концу столетия обветшало. В 1891 г. игум. Маргарита обратилась к Владимирскому архиеп. *Феогносту (Лебедеву)* с прошением о разрешении обновить гробницы похороненных в мон-ре вел. княгинь и Е. А. Ходатайство было удовлетворено, и в числе проч. захоронений гробница Е. А. в юж. приделе (перед иконостасом, около правого клироса) была покрыта медными посеребренными листами. На передней стороне гробницы имелась вычеканенная надпись: «Мощи благов. вел. княгини Александры, супруги св. благоверного кн. Александра Невского. Мощи благоверныя великия княжны Евдокии, дочери св. благовернаго князя Александра Невского».

Поскольку гробница кнг. Александры и Е. А. не имела вида двойной, подобно захоронению княгинь св. *Марии Шварновны* и Анны, то во владимирской краеведческой лит-ре появилась версия, что гробница или кнг. Александры, или Е. А. была уничтожена и останки положены в одну могилу. При ремонте Рождественского придела в 1900 г. в стене была открыта ниша, где, по всей видимости, согласно свидетельству XVII в., ранее находилось погребение Е. А. В ходе празднования 700-летия Княгинина Успенского мон-ря в Рождественском приделе монастырского Успенского собора 14 июля 1900 г. была совершена заупокойная литургия. В наст. время общая гробница Е. А. и кнг. Александры находится в Успенском соборе Княгинина мон-ря, в нише, мощи почивают под спудом. Канонизация Е. А. подтверждена включением ее имени в Собор Владимирских святых (празд. установлено в 1982).

Лит.: *Доброхотов В. И.* Памятники древностей во Владимире Кляземском. М., 1849. С. 62; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Церк.-ист. описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 50; *Флоринский Н.* Сведения о Владимиро-Успенском жен. мон-ре, в к-ром почивают мощи св. мученика Авраамия. Владимир, 1859. С. 21; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 168–169; *[Преображенский В. И.].* Ист. описание первоклассного Княгинина Успенского жен. мон-ря в губ. гор. Владимире. М., 1900. С. 16, 68; 700-летний юбилей Владимирского Успенского Княгинина жен. мон-ря. Владимир, 1900. С. 9; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 354; *Порфирий [Виноградов], архим.* Древние гробницы во владимирском кафедральном Успенском соборе и погребенные в них князья и святители. Владимир, 1903[2]. С. 116–119; *Виноградов А. И., прот.* История кафедр. Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905[3]. Прил. С. 68; *Касаткин В. В.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 213; *Шилов А. А.* Описание рукописей, содержащих летописные тексты. СПб., 1910. С. 63–66; *Карамзин.* ИГР. Т. 4. С. 55, 215. Примеч. 110; *Минин С., свящ.* Очерки по истории Владимирской епархии: X–XX вв. Владимир, 2004. С. 128.

А. В. Маштафаров

ЕВДОКИ́Я ДИМИ́ТРИЕВНА

(в монашестве Евфросиния; ок. 1352/57 — 7.06.1407, Москва), прп. (пам. 17 мая, 7 июля, 6 июля — в Соборе Радонежских святых, в воскресенье перед 26 авг.— в Соборе Московских святых), вел. кнг. Московская, дочь Суздальского и Нижегородского вел. кн. *Димитрия (Фомы) Константиновича* и вел. кнг. Анны (именование ее Вассой в Никоновской летописи и в нек-рых синодиках неверно), супруга вел. кн. Московского св. *Димитрия Иоанновича* Донского, основательница *московского в честь Вознесения Господня жен. мон-ря* в Кремле. Главными источниками сведений о жизни Е. Д. служат известия раннего московского летописания, завещание вел. кн. Димитрия Иоанновича и «Въмале сказание о блаженнеи великои княгини Евдокии, во инокинях Ефросинии, супружницы достохвалнаго великаго князя Димитрия Ивановича Донскаго», дошедшее в соста-

ве *«Книги степенной царского родословия»* нач. 60-х гг. XVI в. (12-я степень, главы 14–20). Составитель «Въмале сказания» использовал летописные известия и устную традицию о Е. Д., сохранявшуюся в Вознесенском кремлевском мон-ре.

Самое раннее известие о Е. Д. относится к 1366 г. 18 янв. этого года 16-летний московский кн. Димитрий женился на Е. Д., что означало заключение союза между Московским и Нижегородско-Суздальским княжествами, правители к-рых до этого вели борьбу за Владимирский великокняжеский стол, доставшийся в итоге московскому кн. Димитрию. Свадьба состоялась в Коломне (возможно, это связано не только с обычным для XIV в. частым пребыванием московского князя в своем владении, но и с тем, что старшая сестра Е. Д. тогда же была выдана замуж за коломенского наместника М. В. Вельяминова; кроме того, в 1365 Москва сильно пострадала от «мора» и пожара). Венчал Димитрия и Е. Д., вероятно, Коломенский еп. Филимон, по преданию, зафиксированному в 1843 г., в ц. Воскресения — домовом храме великокняжеского двора. Совр. здание храма относится к XVI–XVIII вв., однако деревянный храм на его месте, согласно археологическим данным, существовал уже в 1-й пол. XIV в. За 22 года супружеской жизни Е. Д. родила 12 детей, в т. ч. 8 сыновей (трое умерли в младенчестве).

В 1368 и 1370 гг. Е. Д. вместе с мужем пережила осады Москвы литов. и тверскими войсками. О ее жизни во время княжения Димитрия Донского сведения сохранились по преимуществу в повестях о событиях нач. 80-х гг. XIV в. В летописной повести 1-й пол. XV в. о Куликовской битве говорится, что, отправляясь в поход против Мамая, вел. кн. Димитрий оставил Е. Д. с сыновьями в Москве, она молилась в церкви «день и нощь» и «нача сугубы милостыни творити». В «Сказании о Мамаевом побоище» (нач. XVI в.) рассказывается, как Е. Д. с женами бояр, плача, провожала мужа в поход и как вместе с ними молилась Богу, прося о ниспослании победы. По свидетельству Новгородской IV и Софийской I летописей (1-я пол. XV в.), Е. Д. с детьми (в т. ч. с новорожденным Андреем) в авг. 1382 г., когда к Москве приближались войска хана Тохтамыша (при к-ром на-



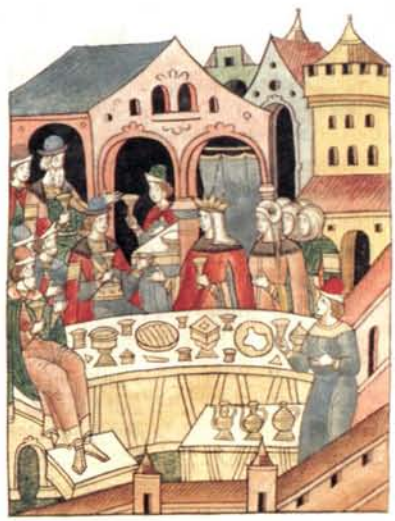
Прп. Евфросиния (вел. кнг. Евдокия Димитриевна). Икона. Нач. XX в. (частное собрание)

ходились и родные братья вел. княгини), уехала с мужем в Кострому.

В «Слове о житии и преставлении вел. князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» говорится о счастливой и благочестивой семейной жизни Е. Д. Этот памятник содержит литературно обработанный плач вел. княгини над телом скончавшегося Димитрия и слова умирающего, обращенные к супруге: «Ты же, драгая моя княгини, буди чадом своим отець и мати». Эти слова находят полное подтверждение в тексте завещания Димитрия Донского (ДДГ. № 12), составленного незадолго до смерти, в апр.—мае 1389 г., к-рое начиналось словами, свидетельствовавшими о большом доверии вел. князя к жене, ставшей гарантом великокняжеского завещания: «Приказываю дети свои своеи княгине. А вы, дети мои, жывите заодин, а матери своее слушайте во всем». Димитрий Иоаннович поручал Е. Д. в случае необходимости перераспределять земли между сыновьями. «А вы, дети мои,— обращался он к сыновьям,— слушаите своее матери, что кому дасть, то тому и есть». По завещанию вел. князь щедро наделил жену, передав ей часть торговых пошлин в Москве, волости и села во владениях каждого из сыновей. К купленным самой Е. Д. землям Димитрий Иоаннович присоединил собственные «прикупы» — села, к-рыми Е. Д. могла в отличие от земель в уделах сыновей свободно распоряжаться.

«Въмале сказание» сохранило память о строгой жизни Е. Д. после смерти мужа и о ее аскетических подвигах (распространившиеся в Москве слухи о недостойном поведении вдовы Димитрия Иоанновича вынудили ее показать сыновьям вериги, к-рые она носила под одеждой; княгиня запретила рассказывать о своем подвиге). Располагая после смерти мужа немалыми собственными средствами (она владела 31 волостью), Е. Д. использовала их на благочестивые дела. Известны ее крупные вклады во *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь* — с. Арбузово во Владимирском и с. Баскаково в Суздальском уездах. Прп. *Кириллу* Белозерскому в основанный им *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* Е. Д. дала вкладом с. Сандыревское на Белоозере. По свидетельству «Въмале сказания», Е. Д. построила в Переяславле, «близ града, у реки Трубежа», ц. во имя св. Иоанна Предтечи и «монастыри устрои». С ее именем предание связывает возобновление ок. 1392 г. *переславль-залесского Горицкого в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря.*

В 1393 г. на своем дворе в Кремле вместо маленькой деревянной ц. во имя прав. Лазаря Е. Д. построила каменную ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом прав.



Свадьба вел. кн. Димитрия Иоанновича и вел. кнг. Евдокии Димитриевны. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1. Л. 571 об.)

Лазаря, наделив ее золотыми и серебряными сосудами. Церковь была освящена 1 февр. 1394 г. митр. *Киприаном* в присутствии всех сыновей вел. княгини. Исследователи справедливо полагают, что храм был



Явление ангела вел. кнг. Евдокии Димитриевне. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30. Л. 705)

возведен в память о Куликовской битве, к-рая произошла в день праздника Рождества Богородицы. Храм представлял собой 4-столпную 3-апсидную постройку из белого камня, она частично сохранилась в составе помещений Большого Кремлевского дворца. В июне 1395 г. храм начали расписывать *Феофан Грек* и Симеон Чёрный с учениками; в 1399 г. в нем была похоронена дочь Е. Д. Мария, тело к-рой привезли из Великого княжества Литовского. Согласно «Въмале сказанию», в 1395 г., когда ожидалось нашествие на Русь войск Тамерлана (в рус. летописях — Темир-Аксак), по молитвам Е. Д. и по повелению ее сына *Василия I Димитриевича* и митр. Киприана в Москву была перенесена *Владимирская икона Божией Матери*.

О последних годах жизни Е. Д. важные сведения сохранило «Въмале сказание», где описано явление вел. княгине арх. *Михаила*, «возвещающа еи из мира сего исшествие». После этого видения святая утратила речь; она вновь начала говорить, когда иконописцы создали такой образ арх. Михаила, в к-ром Е. Д. узнала своего посетителя. Весной 1407 г. по приказу Е. Д. в Кремле, в недавно основанном ею жен. мон-ре, где вел. княгиня намеревалась принять монашеский постриг, началось возведение каменного храма в честь Вознесения. Как рассказывается во «Въмале сказании», когда Е. Д. шла из Успенского собора в мон-рь на пострижение, исцелился слепец, к-рого она коснулась рукавом, а всего во время шествия Е. Д. в мон-рь исцелилось 30 чел. Приняв постриг с именем Евфросиния, вел. княгиня вскоре скончалась и была похоронена в Вознесенском храме, к-рый после ее смерти долгое время оставался недостроенным, но затем стал местом погребения представительниц великокняжеских и царских семей. Во «Въмале сказании» говорится, что после смерти Е. Д. у ее гроба много раз сами собой загорались свечи.

Возможно, по заказу Е. Д. была изготовлена хранившаяся в ризнице Троице-Сергиевой лавры небольшая двусторонняя каменная икона. На одной ее стороне изображен свт. Николай Чудотворец, на другой — мц. Евдокия и прп. Максим Исповедник, небесный покровитель сына Е. Д. Андрея, в крещении Максима (см.: *Турилов А. А.* К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6: К 75-летию акад. Л. В. Милова. С. 203. Примеч. 91).

Почитание. В Мазуринском списке Вселенского синодика московского Успенского собора (кон. XV в.) Е. Д. названа «благоверной и христолюбивой» (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 289. Л. 152 об.). Написание «Въмале сказания» было, по-видимому, связано с подготовкой к прославлению Е. Д. на рубеже 50-х и 60-х гг. XVI в., но по каким-то причинам канонизация не состоялась. «Сказание» о Е. Д. вошло в состав Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. В Месяцеслове *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. под 7 июня отмечена память «святыя благоверные великия княгини Евдокеи князя Дмитреевы Ивановича Донского, а во иноцех Евфросиния» (РГБ. МДА. № 201. Л. 320). В нояб. 1689 г. *Карион (Истомин)* написал вирши, посвященные Е. Д. и основанному ею Вознесенскому мон-рю (ГИМ. Чуд. № 302. Л. 139 об.; сообщение А. Г. Авдеева). Карион называет Е. Д. «княгиней святой... славной... блаженной», прославляет ее постническое житие и милосердие.



Рака прп. вел. кнг. Евдокии Димитриевны. Фрагмент гравюры В. Фёдорова по рис. Д. Смирнова. 1853 г. (ГИМ)

Документы Вознесенского мон-ря XVII в. не содержат свидетельств о существовании почитания св. княгини в обители. В 1636/37 г. по приказу царя *Михаила Феодоровича* был изготовлен покров на гробницу Е. Д., но это надгробие ничем не выделялось из числа гробниц др. вел. княгинь и цариц, похороненных в Вознесенском храме. В 1821–1822 гг. здесь были установлены рака с изображением Е. Д. и сень над ракой. Тогда же Московский митр. св. *Филарет (Дроздов)* поднял вопрос о совершении служб Е. Д. Однако еще в 1856 г. по ней служили панихиды. Почитание Е. Д. как святой (начало служения ей молебнов) утвердилось в Вознесенском мон-ре не позднее 1869 г. По-видимому, это было связано с тем, что 26 нояб. 1869 г. исцелился болящий отрок Адриан, прикоснувшись к гробнице св. княгини. В 1870 г. исцелилась парализованная девица Н. Вихняева, к-рой явилась Е. Д. В том же году была украшена окладом икона Е. Д. в иконостасе Вознесенского храма. В 1872 г. над гробницей св. княгини была устроена новая рака с балдахином, венец на надгробной иконе с изображением исцеления слепого был украшен драгоценными камнями и жемчугом. В 1880 г. были опубликованы служба и акафист Е. Д., написанные с использованием «Въмале сказания». В монастыре утвердился обычай чтения акафиста Е. Д. после каждой воскресной литургии. Праздничным богослужением отмечались 17 мая как день пострига Е. Д. и 7 июля как день ее смерти (эта дата кончины вместо правильной — 7 июня — появилась в списках «Въмале сказания» в XVII в.).

5–7 июля 1907 г. в Кремле праздновалось 500 лет со дня смерти Е. Д. при участии Московского и Коломенского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)*, епископов, игуме-

нии Вознесенского мон-ря, многочисленного духовенства, делегаций из ряда рус. городов, а также прмц. вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны*. Вел. княгиня пожертвовала на гробницу Е. Д. золотую лампаду. Монахини Вознесенского мон-ря вышили новый покров с изображением святой в рост, украшенный драгоценными камнями — даром Елисаветы Феодоровны, а также сочинили 2 гимна в честь Е. Д.

В 1929 г. Вознесенский мон-рь был разрушен, останки вел. княгинь и цариц, в т. ч. Е. Д., перенесены в подклет Архангельского собора. Гробница Е. Д. (белокаменный саркофаг, находившийся под полом Вознесенского собора, на к-ром сохранилась надпись: «Евдокея») была вскрыта 6 июня 1929 г., в отчете о вскрытии был отмечен «костяк хорошей сохранности» (*Панова*. 2003. С. 194). В 2000 г. в подклете Архангельского собора произошло вторичное освидетельствование св. мощей Е. Д. (принадлежность останков вел. княгине была доказана исследователем вознесенского некрополя археологом Т. Д. Пановой). Антропологическое исследование показало, что рост святой был ок. 1,55 м, она умерла в возрасте 50–55 лет. Благочестие княгини подтверждается отсутствием на останках следов свинца, ртути и мышьяка, входивших в состав косметических средств; это уникальный случай среди жен. останков кремлевского некрополя. Частично сохранился кожаный монашеский пояс святой с тиснеными изображениями двунадесятых праздников.

В 2004 г. в Москве была освящена домовая ц. во имя Е. Д. (Севастопольский проспект, дом 15/1). В р-не Котловка (на месте с. Котлы, у к-рого Е. Д. с Василием I встречала в 1390 митр. Киприана) идет строительство каменного храма, посвященного святой. 11 апр. 2007 г. в храме Христа Спасителя в Москве прошла международная научная конференция «Великая княгиня Московская Евдокия и другие русские женщины в историческом формировании российской государственности».

На заседании Свящ. Синода РПЦ 21 авг. 2007 г. были учреждены посвященные Е. Д. награды — орден и медаль прп. Евфросинии Московской. Ими награждают женщин за особые заслуги в деле укрепления духовно-нравственных традиций в обществе и развития социального служения Церкви. В 2007 г. Региональный благотворительный общественный фонд им. вел. кнг. Евдокии Московской учредил общественную награду — знак вел. кнг. Евдокии Московской, к-рый вручается Патриархом Московским и всея Руси женщинам, внесшим особый вклад в возрождение России.

Ист.: Муравьёв А. Н. Житие св. блгв. кнг. московской Евдокии, во инокинях Евфросинии. М., 1871; Акафист св. блгв. вел. кнг. Евдокии, во инокинях Евфросинии. М., 1893; *Введенский Д. И.* Знаменательные дни под сенью кремлевских святынь. Серг. П., 1907; АСЭИ. Т. 2. № 223; Т. 3. № 92а; ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 408–411 [«Въмале сказание»]; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконстр. текста. СПб., 2002[2]. С. 384, 443–444, 445, 465; Московский патерик: Древнейшие святые Моск. земли. М., 2003. С. 232–234, 276–288; Покровительница: Прп. Евфросиния, вел. кнг. Московская: Житие, акафист / Сост.: Л. Бамблевский. М., 2005. Лит.: *Филарет (Гумилевский).* РСв. Июль. С. 43–51; СИСПРЦ. С. 90–91; *Беляев И. В.* Блгв. Евдокия, вел. кнг. Московская, во инокинях Евфросиния. М., 1866; *Барсуков.* Источники агиографии. С. 176; *Пшеничников А. И., свящ.* Соборный храм Вознесения Господня в Вознесенском девичьем мон-ре в Москве. М., 1886; Св. блгв. кнг. Евдокия, во инокинях прп. Евфросиния, основательница Вознесенского девичьего мон-ря. М., 1886; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. Стб. 128–129; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Июль. С. 73–76; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 323, 572–573; *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1962. Т. 2; *Lenhoff G. D.* Unofficial Veneration of the Danilovichi in Muscovite Rus // Московская Русь (1359–1584): Культура и ист. самосознание. М., 1997. С. 411–414; *Мазуров А. Б.* Средневековая Коломна в XIV — 1-й трети XVI в.: Комплексное исслед. регион. аспектов становления единого Рус. гос-ва. М., 2001 (по указ.); *Панова Т. Д.* Кремлевские усыпальницы: История, судьба, тайна. М., 2003. С. 98–100, 114–118, 194–195.

Б. Н. Флоря

Иконография. Наиболее ранние изображения Е. Д. встречаются на миниатюрах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. в 1-м и 2-м Остермановских томах (БАН), где ей, в частности, посвящен отдельный цикл. Впервые образ Е. Д. появляется под 1366 г., где сообщается о свадьбе блгв. вел. кн. Димитрия Донского (БАН. 31.7.30–1. Л. 571 об.). Бракосочетание в Лицевом летописном своде обычно иллюстрируется сценой венчания или брачного пира, здесь избран 2-й вариант — юный безбородый князь в княжеской шапке и Е. Д. в городчатом венце и белом плате сидят в центре за полукруглым столом с кубками в руках. Слева и справа представлены гости: мужи — за князем, жены — за княгиней, действие происходит на условном архитектурном фоне.

Сюжет др. миниатюры — рождение в 1374 г. в Переяславле 3-го сына блгв. вел. кн. Димитрия — Юрия (Там же. Л. 659). Изображение, близкое к иконописным изводам рождества святых, разделено на 2 регистра: в верхнем — на фоне палат Е. Д. полулежит на ложе, справа в отдельном покое стоит св. князь, к-рому подносят спеленатого младенца; в нижнем — сцена крещения младенца, над купелью изображен прп. Сергий Радонежский, справа от него — князь с княгиней, слева — группа людей. Иллюстрируя текст, художник точно следует за сообщением летописца о том, что в это время в Переяславле находились суздальский кн. Димитрий Константинович с княгиней и «бяше съезд велик». В композицию рождения и крещения последнего сына блгв. вел. кн. Димитрия Донского — кн. Константина, появившегося



Прп. Евфросиния (вел. кнг. Евдокия Димитриевна). Фрагмент гравюры В. Фёдорова по рис. Д. Смирнова. 1853 г. (ГЛМ)

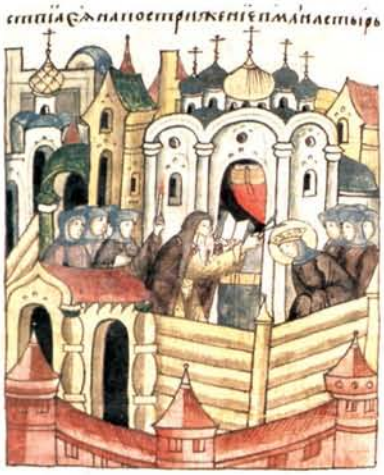
на свет в 1389 г., за 4 дня до кончины отца, включено изображение лежащего на одре блгв. князя (Там же. 31.7.30–2. Л. 323).

Композиция следующей миниатюры — прощание князя с родными и его преставление — открывает цикл из 17 иллюстраций к повести «Слово о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Русскаго» (Там же. Л. 323 об.– 342 об.). Образ Е. Д., присутствующий в каждом изображении, придает лирическую тональность циклу, ее союз с блгв. кн. Димитрием прославляется как пример христ. супружества. Оставив без иллюстраций ту часть повести, где автор воспевает мудрое правление, благочестие и ратное мужество св. князя, художник сосредоточил внимание на рассказе о его преставлении. Призывая бояр продолжить верное служение, он также на первое место поставил имя Е. Д.: «Послужити княгине моей Евдокее и чадом моим». Исключительная роль Е. Д. подчеркнута тем, что ее фигура помещена у изголовья ложа, на к-ром лежит умирающий св. князь. Лишь в 2 случаях она изображена иначе — там, где

приходит на зов супруга, и в иллюстрации плача блгв. княгини. На одной из миниатюр Е. Д. представлена обнимающей блгв. князя, к-рый ставит печать на хартии и дает последнее целование. На миниатюре в конце цикла блгв. кн. Димитрий и умерший вскоре его 5-й сын Иоанн изображены в гробницах в Архангельском соборе Кремля, вверху в палатах — сидящая на престоле Е. Д. с младенцем, рядом стоят сыновья. Царственная поза и скорбное выражение лица придают облику блгв. княгини выразительность. Как правило, на ней княжеское платье с оплечьем и белый плат.

Изображения Е. Д. дважды встречаются на миниатюрах, иллюстрирующих события правления вел. кн. Василия Димитриевича: показаны строительство ею ц. Рождества Богородицы в Кремле и закладка церкви Вознесенского мон-ря (Там же. Л. 451 об., 702). В обоих случаях Е. Д. в царском венце стоит перед строящимся храмом.

Последний посвященный Е. Д. ряд миниатюр сопровождает «Вмале сказание», в отличие от др. житийных циклов характеризуется краткостью (Там же.



Пострижение в монашество вел. кн. Евдокии Димитриевны. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30. Л. 708 об.)

Л. 703 об.— 709 об.; 11 ил.). В 1-й композиции блгв. кн. Димитрий и Е. Д., с нимбами, представлены дважды друг напротив друга, в нижней части — с детьми и слугами. На др. миниатюре художник изобразил блгв. княгиню молящейся и посылающей боярина раздать милостыню. Затем изображается явление Е. Д. арх. Михаила, возвестившего близкую кончину, написание образа архангела по видению, поставление его в ц. Рождества Богородицы. Следующая иллюстрация посвящена чуду прозрения слепого, исцеленного прикосновением к рукаву платья Е. Д., когда она шла в Вознесенский мон-рь для принятия пострига.



Прп. Евфросиния (вел. кнг. Евдокия Димитриевна). Икона. XVIII в. (частное собрание)

В верхней части миниатюры — мон-рь за деревянными стенами, внизу — процессия во главе с блгв. княгиней, в царском платье и городчатом венце, и припадающий слепец, чудесное значение события подчеркнуто преувеличенной длиной рукава платья княгини. Пострижение Е. Д. показано за каменной городской и деревянной монастырской стенами, на ней иноческое платье и простая без городков корона, над к-рой монах держит ножницы. В сюжете преставления в центре гроб с телом святой, слева епископ и клир, справа монахини. Завершает цикл миниатюра, иллюстрирующая чудо о свечах, к-рые самовозгорелись у гроба Е. Д. На фоне неск. ярусов стен в среднем регистре изображена гробница, над к-рой поставлена икона Богородицы. Перед гробом — 2 горящие свечи в подсвечниках, за ним — молящиеся перед иконой духовенство и монахини. Миниатюры этого цикла отличаются достоверностью в изображении архитектуры, городские башни и стены соответствуют топографическому расположению Вознесенского мон-ря в Кремле.

Сохранившиеся иконописные образы Е. Д. созданы в основном во 2-й пол. XIX в., после возобновления ее почитания. Тексты иконописных подлинников под 6 июня описывают тип изображения святой, сложившийся в более раннее время, уподобляющий ее визант. преподобномученице: «Аки Евдокия» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. 66. Л. 113; см. также: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 105; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 57 — добавлено: «...в клобуке круглом лазоревом»); «Аки Евдокия, в клобуке круглом лазорь, риза ряска санкирь з белилом, в правой руке крест, другая молебна» (20-е гг. XIX в.; РНБ. Погод. № 1931. Л. 166; святая упом. также под 1 марта, 7 июля — Л. 117, 180). В руководстве для иконописцев 1910 г. о ней говорится под 7 июля: «типа русскаго, преклонных лет, чрезвычайно худа, лицом красива; одежды монашеския... Можно ей писать хартию с ея изречением: Аз хощу всякаго суесловия поношение с радостию претерпети» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 340).

Наиболее ранняя известная иконапядница Е. Д. относится к XVIII в. (частное собрание; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 180). Святая изображена в рост на фоне мон-ря, в монашеском одеянии и островерхом куколе, с четками в левой руке, в молении Казанской иконе Божией Матери, надпись: «Преподобная кня[г] Евдокий».

Описи Вознесенского мон-ря XVIII — нач. XX в. не упоминают икон Е. Д. ранее XIX в. (*Меняйло.* 1999. С. 199–200). Над ее гробницей у юж. стены монастырского собора в 1822 г. тщанием игум. Афанасии была устроена бронзовая посеребренная чеканная рака с сенью, в сер. XIX в. у раки находился житийный образ преподобной. Особо чтилась икона Е. Д., стоявшая у юж. грани юж. столпа, напротив гробницы. В 1872 г. во время работ по обновлению собора эту икону украсили серебряным золоченым окладом, на надгробной иконе венец святой убрали камнями и жемчугом, была сделана новая рака (*Пшеничников.* 1894. С. 29). Тогда же иконописец Н. М. *Сафонов* выполнил роспись храма, поместив над ракой композицию «Исцеление слепого преподобной Евфросинией», повторяющую в палехской стилистике эпизод из ее лицевого жития («Чудо о слепце»).

На сохранившихся единоличных иконах Е. Д. представлена в монашеских одеждах и куколе (поясной образ из собр. ГММК), иногда на фоне Вознесенского мон-ря. Существовали небольшие паломнические иконки с прямоличным изображением преподобной в схиме, с десницей на груди и четками в левой руке, на золотом фоне с гравировкой (кон. XIX — нач. XX в., частное собрание). В надписях на иконах святая именовалась, как правило, монашеским именем Евфросиния с указанием княжеского происхождения.

В 1907 г., когда отмечалось 500-летие преставления Е. Д., к ее чтимому образу была изготовлена шитая подвесная пелена, написаны многочисленные поднос ные иконы. Монахинями обители был выткан покров с ростовым изображением святой, по углам помещались образы свт. Алексия Московского, прп. Сергия Радонежского, блгв. князей Даниила Московского и Димитрия Донского. На кайме покрова вышили слова: «Святая преподобная княгиня Евфросиния, чада обители твоея, тобою созданныя, и в пяти вецех прешедших молитвами твоими покрываемыя, ныне благодарно исповедающеся, благохваления Господеви приносят и святую твою память светло тор-

жествующе, молебно ти взывают: и в грядущая времена и лета не престани покрывати нас молитвами твоими и помогати нам в жизни нашей и во исходе душ наших, и в будущем веце, аминь. 1407–1907 года, июля 7 дня».

По-видимому, во владимирских селах, где работали иконописцы, были заказаны небольшие памятные иконки с сюжетом «Исцеление слепого». На них Е. Д. в княжеской горностаевой мантии и венце касается рукой коленопреклоненного слепца в окружении народа (надпись: «Св благо[верная] Кн[ягиня] Евфросиния исцеляети очи слепова»). На обороте таких работ, а также на поясных иконах, где Е. Д. представлена в монашеском одеянии, встречается штамп: «Благословение Москов[ской] Вознес[енской] Обители 1907 года Июля 7» (ок. 1907, частное собрание). К юбилейной дате были выпущены также памятные медали с изображением Е. Д. на лицевой стороне, на обороте помещены Успение Богородицы или образ Божией Матери «Всех скорбящих Радость», к-рому был посвящен придел в диаконнике Вознесенского собора (*Меняйло*. 1999. С. 199). Очевидно, к этому времени относится создание ростового образа св. княгини, представленной на фоне обители, с лестовкой в руке, к-рый находится в московском храме Воскресения Христова в Сокольниках.

В кон. XIX — нач. XX в., вероятно по заказу Вознесенской обители, были изготовлены многочисленные эмальерные образки с надписью: «Св[ятая] преп[одобная] Евфросиния к[нягиня] м[осковская]» (см., напр.: *Акелина Л. С.* Молитвенница земли Московской // Рус. дом. 2002. № 5. С. 30–31; эстамп с аналогичного образка см.: *Пшеничников*. 1894. С. 28). На них святая изображена в рост, в лиловой рясе и зеленой схиме, с прижатой к груди правой рукой, вполоборота влево, в молении Спасителю в облаках. Справа за преподобной — Спасские (Фроловские) ворота, слева — 5-главый Вознесенский собор и ц. во имя вмц. Екатерины.



Прп. Евфросиния (вел. кнг. Евдокия Димитриевна) исцеляет слепого. Икона. Ок. 1907 г. (частное собрание)

Предположительно Е. Д. (в княжеских одеждах) присутствует в группе избранных рус. святых, молящихся Богородице, на прориси с иконы XVII в. (ГРМ).



Прп. Евфросиния (вел. кнг. Евдокия Димитриевна). Эмалевая икона. 2-я пол. XIX в. (ГИМ)

Среди Московских чудотворцев Е. Д. изображена в левой группе на прориси ок. 1902 г. В. П. *Гурьянова* с иконы «Спас Смоленский с Московскими святыми» 2-й пол. XVII в. из молитвенного дома Преображенского старообрядческого кладбища в Москве (местонахождение неизв.— *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 340–341); на иконе 2-й пол. XIX в. на вост. грани юго-вост. столпа Успенского собора ТСЛ (справа, в необычном клобуке прямоугольной формы); на 2 аналогичных по иконографии иконах-пядницах кон. XIX — нач. XX в. (ЦМиАР; на обороте одной из них — чернильный штамп мастерской: «1-я Московская Артель художественно-иконописная»); на образе того же времени возле раки с мощами св. Василия Блаженного в соборе Покрова Пресв. Богородицы на Рву (ГИМ), где святые предстоят Владимирской иконе Божией Матери.

Ранним образцом иконографии Е. Д. в гравюре является лист 1-й пол. XVIII в. с видом Успенского собора Московского Кремля и Московских святых в нижнем регистре, надпись: «пре[подобная] княгиня Евдокия» (РНБ. Собр. А. В. Олсуфьева; см.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 2. С. 289–293. № 602). В 1853 г. В. Фёдоров по рис. Д. Смирнова (ГЛМ) создал эстамп — Е. Д. с крестом в десснице на фоне обители. На форзаце сказания о Е. Д., изданного Гурьяновым, помещен рисунок 1907 г. с фигурой Е. Д. в молении Спасителю в сегменте на фоне 5-главого собора (*Сказание о блж. вел. кнг.* Евдокии, во иноких Евфросинии. М., 1907; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 384–385).

Как представительница княжеской династии Е. Д. включена в композиции с изображениями рус. князей, напр. в клеймо нижнего ряда на иконе «Образ всех святых российских великих князей, княгинь и княжон рода царского» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге) — вместе с блгв. кн. Романом Угличским и кнг. Вассой Нижегородской, названа Евдокией; в верхний ряд на иконе Божией Матери «Знамение» с собором блгв. князей и княгинь всероссийских, созданной как



Прп. Евфросиния (вел. кнг. Евдокия Димитриевна). Фрагмент иконы «Собор Московских чудотворцев». Кон. XIX — нач. XX в. (ЦМиАР)

дар имп. семье к 300-летию Дома Романовых ок. 1913 г. в московской фирме *Оловянишникова* (ГЭ, опубл.: Синай, Византия, Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Мон-рь св. Екатерины на Синае, ГЭ. [СПб.], 2000. Кат. R–62).

Образ св. княгини был включен в скульптурное убранство наружных правых дверей юж. стены храма Христа Спасителя (отлиты из бронзы по моделям скульптора Ф. П. Толстого) наряду с изображениями царевича мч. Димитрия и св. Василия Блаженного и общей надписью: «Приближитеся Богу и приближится вам» (Иак 4. 8). В росписи 70-х гг. XIX в. интерьера храма образ Е. Д. был помещен в зап. части придела блгв. вел. кн. Александра Невского. В группе подвижников XV в. (по дате преставления) образ Е. Д. в княжеских одеждах имеется в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). Как княгиня с четками в руках Е. Д. показана на эскизе В. М. *Васнецова* к росписи

Владимирского собора в Киеве (1885–1896) (ГТГ; см.: Гос. Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 2007. Т. 2. Кн. 1: Рисунок XIX в. С. 293–294. Кат. 1715).

В композициях Соборов Русских святых Е. Д. представлена погрудно, в куколе, в числе преподобных княгинь и праведных жен — на поморских иконах кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из собр. ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 463), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) фигура святой помещена крайней справа в 1-м ряду, в княжеском одеянии, белом плате и венце, подписана «Ефросиния». На иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) — Е. Д. в группе князей крайняя справа в верхнем ряду, с подписью: «Евдокия» (не исключено, что это прмц. Евдокия, хотя произведение названо «Образ святых благоверных российских князей»).

Образ Е. Д. встречается в центральной группе Московских святых в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие» на иконах кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ, СДМ), также на ее иконе «Всея России чудотворцы» 1952–1953 гг. из ц. во имя прор. Илии в Обыденском пер. в Москве (в коленопреклоненном молении) и эскизе с рисунками московских блаженных Василия и Иоанна (после 1959, частное собрание). В восстановленной после пожара росписи 1987–1988 гг. ц. Покрова Богородицы МДА Е. Д.— в числе рус. святых на зап. стене, 1-я во 2-м ряду левой группы, ее образ присутствует на иконе «Собор Московских святых» 2004 г. работы И. В. *Ватагиной* (ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках в Москве).

В кон. XX — нач. XXI в. образ Е. Д., нередко с крестом или храмом в руке, начал вводиться в произведения с изображением рус. прав. жен. Один из примеров совр. иконографии — полуфигурное изображение Е. Д. на зап. стене нижнего храма во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, в ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Клённиках (1998–1999, иконописец И. В. Ватагина и ее ученики). Существуют и единоличные иконы св. княгини, напр. написанный ок. 2004 г. по обету после ее чудесной помощи образ работы М. Миронова (ц. Спаса Преображения на Болвановке в Москве), др. икона выполнена в кон. XX в. в мастерской ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках для правосл. об-ва во имя св. жен Руси. Большая ростовая икона в басменном окладе находится в домовой ц. во имя Е. Д. в Котловке в Москве. Образцом для нек-рых икон послужил рис. Е. Д. с крестом в руке для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных, Н. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 280).

Образ Е. Д. встречается также на картинах худож. И. С. Глазунова в цикле «Поле Куликово» (1979), в совр. скульптурном произведении Д. В. Кукколоса. Скульптурный портрет Е. Д. (антропологическая реконструкция) выполнен в 2002 г. С. А. Никитиным на основе сохранившихся в склепе мощей (ГММК).

Лит.: *Пшеничников А. И., свящ.* Кр. ист. описание 1-кл. Вознесенского девичьего мон-ря в Москве. М., 1894; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[п]. С. 41, 78; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 142–143, 340–341, 462–463; Т. 2. С. 105, 384–385; *Меняйло В. А.* Судьба иконостаса Вознесенского собора Моск. Кремля // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 12: Искусство средневек. Руси. С. 199–223; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 225, 231–239; *Квливидзе Н. В.* Иконография прп. Евфросинии // Московский патерик: Древнейшие святые Моск. земли. М., 2003. С. 295–317. Ил. 58–71.

Н. В. Квливидзе, Я. Э. З.

ЕВДОКИ́Я МАКРЕМВОЛИТИ́ССА [греч. Εὐδοκία Μακρεμβολίτισσα] (1021 — после 1078), визант. имп. (нояб. 1059–1071), 2-я супруга (с 1049) имп. *Константина X Дуки* (1059–1067) и имп. *Романа IV Диогена* (1068–1071), мать имп. *Михаила VII Дуки* (1071–1078), дочь Иоанна Макремволита, племянница К-польского патриарха *Михаила I Кирулария* (1043–1058). После коронации имп. Константина X Дуки получила титул августы; ее изображение вместе с мужем чеканилось на визант. монетах. От этого брака родились сыновья Михаил (император с 1071), Андроник и Константин. По свидетельству *Михаила Пселла,* Константин X считал Е. М. одной из самых образованных женщин своего времени и доверил ей воспитание детей (*Mich. Psell.* Chron. VI 27). Согласно Иоанну *Скилице,* на смертном одре Константин X взял с Е. М. слово не выходить после его смерти замуж и править самостоятельно до совершеннолетия старшего сына Михаила, в чем Е. М. и присягнула в присутствии К-польского патриарха *Иоанна VIII Ксифилина* перед синклитом и патриаршим синодом (*Scyl.* Hist. 659). Возможно, патриарх и брат имп. Константина X кесарь Иоанн Дука предназначались в опекуны детям Константина X, что могло быть оформлено письменным соглашением. Согласно Пселлу, «придя к власти... царица Евдокия никому другому не вверила царства, не избрала своим уделом домашнюю жизнь и не поручила дел какому-нибудь вельможе, а стала всем заправлять сама и взяла власть в свои руки...» (*Mich. Psell.* Chron. VII 1). На имп. приемах «она восседала между сыновьями, а они разве что не цепенели от страха и почтения перед матерью» (Ibidem). Е. М. уделяла основное внимание внутреннему управлению и финансам, занималась воспитанием детей, приобщая Михаила к гос. делам (Ibid. VII 1, 3). В числе ее советников был и Михаил Пселл (Ibid. VII 4). Однако сложное положение на вост. границе империи стало причиной того, что на Е. М. увеличилось давление с целью укрепить власть посредством брака с одним из успешных полководцев. Опасаясь возможной насильственной смены правительства, Е. М. вышла замуж за дуку Сердики полководца Романа Диогена, незадолго до этого попавшего в тюрьму по обвинению в мятеже. На суде Роман был приговорен к высылке на родину в Каппадокию. В кон. 1067 г. он был вызван в К-поль, возведен в магистры и назначен стратилатом. В ночь с 31 дек. 1067 на 1 янв. 1068 г. Роман был тайно введен во дворец, а наутро официально провозглашен императором. Противники замужества Е. М. во главе с Пселлом и кесарем Иоанном Дукой не смогли этому помешать. Согласно договору между Романом и Е. М., новый император должен был царствовать вместе с сыновьями Константина X. От брака Е. М. с Романом родились сыновья Никифор и Лев. В 1071 г., во время одного из походов против турок-сельджуков, войско Романа было разбито в битве при Манцикерте. После того как известие об этом достигло К-поля, противники Романа во главе с кесарем Иоанном и Пселлом объявили о низложении Романа. Осенью 1071 г. сын Е. М. Михаил VII был провозглашен императором в К-поле, а Е. М. была пострижена и отправлена в основанный ею мон-рь Пиперудион. При имп. Никифоре III Вотаниате (1078–1081) Е. М. было разрешено вернуться в К-поль и было выделено богатое содержание (*Mich. Attal.* Hist. 304–305; *Scyl.* Hist. 742). В научной лит-ре высказывались предположения, что Е. М. и Роман IV изображены на диптихе из слоновой

кости, хранящемся в Кабинете медалей Национальной б-ки в Париже, однако большинство исследователей считают, что на нем представлена не Е. М., а Евдокия Ингерина со своим мужем имп. Романом I Лакапином.
Лит.: *Flach J. L. M.* Die Kaiserin Eudocia Macrembolitissa. Tüb., 1876; *Polemis D. I.* Notes on 11th Cent. Chronology // BZ. 1965. Bd. 58. S. 60–76; *idem.* The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography. L., 1968. P. 29, 36 f., 42 f.; *Ostrogorsky.* Geschichte. S. 282–285; *Kalavrezou-Maxeiner I.* Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory // DOP. 1977. Vol. 31. P. 305–325; *Walter C.* Marriage Crowns in Byz. Iconography // Zograf. 1979. Vol. 10. P. 87, 91; *Ferluga J.* Eudokia Makrembolitissa // LexMA. Bd. 4. Col. 74–75; *Brand C. M., Cutler A.* Eudokia Makrembolitissa // ODB. Vol. 2. P. 739–740; *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Визант. писатель и гос. деятель Михаил Пселл. Михаил Пселл: Личность и творчество. СПб., 2001; *Скабаланович Н. А.* Визант. государство и Церковь в XI в. СПб., 2004². Кн. 1. С. 218–224.

Р. Б. Буганов

ЕВДОКИ́Я СУ́ЗДАЛЬСКАЯ (не позднее 1-й четв. XVIII в., Суздаль — 22.12.1776, там же), блж. (пам. 22 дек. и 23 июня — в Соборе Владимирских святых). Сведения о Е. С. крайне скудны. С 1726 г. подвизалась в *Евфросиниевом суздальском в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне монастыре*. Юродствовала, по рассказам современников, часто била себя по голове деревянной палкой или камнем. На портрете, хранившемся до 1923 г. в настоятельских кельях обители, Е. С. изображена с обломком палки в руке; на ее голове, выше лба, заметны 2 желвака. Е. С. была похоронена за алтарем собора *суздальского во имя свт. Василия Великого мон-ря*. На месте погребения почитатели подвижницы часто служили панихиды, а в 1825 г. был поставлен каменный памятник с железной кровлей, увенчанной крестом (не сохр.). По свидетельству настоятеля Васильевской обители игум. Модеста, в Суздале не было «почти ни одного помянника, где бы не было вписано имя» Е. С., «не бывает в городских храмах ни одной заупокойной литургии, во время которой при поминовении усопших по нескольку раз не возглашалось бы имя этой юродивой».

В 1982 г. по инициативе архиеп. Владимирского и Суздальского *Серапиона (Фадеева)* был установлен Собор Владимирских святых (23 июня, в день празднования Владимирской иконы Божией Матери), в к-рый включена и Е. С. Подвижница изображена на иконе Собора Суздальских святых (кон. XX в.).



Блж. Евдокия Суздальская. Роспись трапезной Горненского мон-ря, Иерусалим. 2006 г.

Лит.: *Модест, игум.* Суздальский Васильевский мон-рь. Владимир, 1874. С. 25–26; *Димитрий (Самбикин).* Тамбов, 1878. Вып. 2. С. 48; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 323; *Николай Михайлович, вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 274; *Минин С., свящ.* Очерки по истории Владимирской епархии X–XX вв. Владимир, 2004. С. 130; Святые града Суздаля. Суздаль, 2004. С. 184–185.

А. В. Маштафаров

ЕВДОКСИА́НЕ — см. в ст. *Евдоксий*, еп. Германикийский, Антиохийский, К-польский.

ЕВДО́КСИЙ [греч. Εὐδόξιος] († 370/1, Никея), еп. Германикийский (после 327–357), Антиохийский (358–30 сент. 359), К-польский (27 янв. 360 — 370/1), один из ересиархов *арианства*. По утверждению *Филосторгия*, Е. происходил из г. Арабис в М. Армении (*Philost.* Hist. eccl. IV 4). По-видимому, его можно отождествить с Евдоксием, к-рого тот же историк причисляет к ученикам сщмч. *Лукиана*, пресв. Антиохийского (Ibid. II 14). Свт. *Афанасий I Великий* упоминает Е. среди антиохийских клириков, лишенных сана за сочувствие арианству свт. *Евстафием* Антиохийским (*Athanas. Alex.* Hist. arian. 4). Благодаря влиянию друзей (*Евсевия*, еп. Никомидийского, *Павлина*, еп. Тирского, и др.) Е. после низложения и изгнания свт. Евстафия (327) получил епископскую кафедру в г. Германикия (Киликия). Участвовал в Соборах в Антиохии (341) (*Idem.* De Synod. 37–38), в Сардике (343) и отделившемся от него Соборе вост. епископов в Филиппополе (343), подписал окружное послание Филиппопольского Собора (*Hilar. Pict.* Fragmenta historica // CSEL. 45. P. 75). На Антиохийском Соборе 344 г. был избран одним из делегатов, к-рые должны были доставить выработанное Собором исповедание («многострочное изложение», ἔκθεσις μακρόστιχος) имп. *Константу I* и зап. епископам (*Athanas. Alex.* De Synod. 26; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 19; *Sozom.* Hist. eccl. III 11). В 351 г. участвовал в I Сирмийском Соборе, осудившем еп. *Фотина*, ученика еп. *Маркелла* Анкирского (*Hilar. Pict.* Fragmenta historica // CSEL. 45. P. 170), и в 355 г. в Соборе в Медиолане, осудившем свт. Афанасия Великого (*Mansi.* T. 3. Col. 236).

В 357 г. в ставке имп. *Констанция* в Сирмии Е. вместе с еп. Урсакием Сингидунским, еп. Валентом Мурсийским (см. *Валент и Урсакий*) и др. епископами составил арианскую формулу веры (2-я *сирмийская формула*). В это время пришло известие о смерти еп. *Леонтия* Антиохийского, к-рый был умеренным арианином и сумел объединить вокруг себя большинство богословских партий Востока, кроме ревностных никейцев — евстафиан, не признававших ни одного Антиохийского епископа после изгнания свт. Евстафия. Под предлогом того, что дела паствы требуют его присутствия, Е. покинул Сирмий, однако направился не в Германикию, а в Антиохию, где был избран епископом. Имп. Констанций утвердил переход Е. с Германикийской на Антиохийскую кафедру. В Антиохии Е. открыто поддерживал крайних ариан — *аномеев* во главе с *Аэтием* (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 37; *Sozom.* Hist. eccl. IV 12; *Theodoret.* Hist. eccl. II 20, 27); в 358 г. созвал Собор, утвердивший учение крайних ариан. 2-я сирмийская формула и усиление крайнего арианства вызвали беспокойство на Востоке со стороны умеренных противников *Никейского Символа веры*, из к-рых вскоре образовалась партия омиусиан. Первым выступил против аномеев *Георгий*, еп. Лаодикии Сирийской (*Sozom.* Hist. eccl. IV 13), вскоре на его призыв откликнулся *Василий*, еп. Анкирский (*Philost.* Hist. eccl. IV 8). В кон. 358 г. в Сирмий к имп. Констанцию прибыла делегация омиусиан во главе с еп. Василием Анкирским, к-рый подал императору жалобу на Е. и предложил исповедание, выработанное на Анкирском Соборе (Пасха 358; см. ст. *Анкирские Соборы*).

Ему удалось привлечь императора на свою сторону. На III Сирмийском Соборе (лето 358) было выработано новое исповедание, по сути повторявшее 2-ю формулу Антиохийского Собора 341 г. с добавлением учения о том, что Сын подобен Отцу по сущности (*Sozom.* Hist. eccl. IV 15). Е. вместе с др. аномеями попал в опалу (Ibid. IV 13) и был отправлен в изгнание в М. Армению (*Philost.* Hist. eccl. IV 8).

Однако успех партии еп. Василия Анкирского был недолгим. Имп. Констанций вскоре понял, что василиане составляют хотя и большую, но далеко не единственную богословскую партию на Востоке, к нему стали поступать жалобы от вост. епископов на тиранию василиан. Констанций решил созвать новый Вселенский Собор, к-рый прекратил бы богословские споры в Церкви. Однако впосл. под влиянием придворных церковных деятелей, в первую очередь арианских епископов Валента и Урсакия, планы императора изменились. Было решено созвать 2 Собора: зап. епископы должны были собраться в Аримине, восточные — в Селевкии Исаврийской (см. ст. *Аримино-Селевкийский Собор*). При этом имп. постановлением предписывалось явиться на Соборы всем епископам. На местах это было истолковано так, что под «всеми» имеются в виду не только действующие, но и «опальные» епископы, и это дало возможность Е. прибыть на Собор в Селевкии (*Sulp. Sev.* Chron. II 42. 3). Поначалу Е. примкнул к партии крайних ариан во главе с еп. Акакием Кесарийским (*Philost.* Hist. eccl. IV 11; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 38). На заключительном заседании Собора 30 сент. 359 г. омиусианским большинством Е. был низложен с Антиохийской кафедры, и на его место тут же был поставлен некий Анниан (*Socr. Schol.* II 40; *Sozom.* Hist. eccl. IV 22). Е. вместе с Акакием Кесарийским направился в К-поль к находившемуся там имп. Констанцию с жалобой на действия Селевкийского Собора. Здесь он встретился с посольством Ариминского Собора во главе с епископами Валентом Мурсийским и Урсакием Сингидунским, предоставившими императору омийскую исповедальную формулу, и примкнул к ним. Вскоре сюда же прибыло и офиц. посольство Селевкийского Собора во главе с епископами Василием Анкирским, *Евстафием* Севастийским и Сильваном Тарсийским. На состоявшемся в присутствии императора диспуте победу одержали омии во главе с Урсакием и Валентом. Омиусиане вынуждены были отступить, и в ночь на 1 янв. 361 г. все присутствовавшие епископы подписали ариминскую формулу. Когда был зачитан отрывок одного из приписываемых Е. сочинений, где выражается идея о неподобии Сына Отцу, Е. поспешил отречься от этих слов, заявив, что эти слова принадлежат Аэтию, что и было подтверждено последним (*Спасский.* 1914. С. 402–403). Т. о., Е. удалось вернуть расположение императора.

Состоявшийся в кон. янв.— нач. февр. 360 г. Собор в К-поле для утверждения ариминской формулы низложил К-польского епископа омиусианина *Македония I;* по инициативе императора на его место был избран Е. (*Philost.* Hist. eccl. V 1; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43). Он согласился с принятым К-польским Собором осуждением последнего, но продолжал поддерживать сторонников и учеников Аэтия, в т. ч. *Евномия,* к-рого Е. возвел на кафедру г. Кизик. Однако Евномий, недовольный тем, что Е. склонял его подписать ариминскую формулу и осудить Аэтия, предпочел удалиться на родину в Каппадокию (*Philost.* Hist. eccl. VI 3). Тесные связи Е. со сторонниками Аэтия не нравились Акакию Кесарийскому, к-рый выдвинул перед имп. Констанцием обвинения как против Евномия, так и против Е. Но вскоре Акакий изменил свою позицию, т. к. на Соборе в Антиохии (361) против Евномия не было выдвинуто серьезных обвинений (Ibid. 4). Т. о., неудача Акакия лишь усилила позиции Е.

С приходом к власти имп. *Юлиана Отступника* (нояб. 361) политика Е. в отношении аномеев изменилась. Имп. Юлиан, памятуя о дружбе своего покойного брата цезаря Галла с Аэтием, вернул последнего из ссылки. Е. пригласил Аэтия в К-поль и одобрил рукоположение его во епископа, в к-ром сам участия не принимал (Ibid. VI 6; ср.: *Julian. Apost.* Ep. 31). Е. также написал арианскому Антиохийскому еп. *Евзою,* чтобы тот отменил все постановления, связанные с осуждением Аэтия. Хотя Евзоий и выразил недовольство по этому поводу, считая, что оправдать Аэтия должен тот, кто его осудил, т. е. сам Е., однако созвал Собор (ок. 362) из 9 епископов и восстановил Аэтия в церковном общении (*Philost.* Hist. eccl. VII 5–6). Но дальнейшие события, в т. ч. усиление нетерпимости к христианам со стороны имп. Юлиана Отступника, помешали Е. завершить объединение омиев и аномеев. Позже Е. окончательно разошелся с Евномием и Аэтием. О деятельности Е. при имп. *Иовиане* (363–364) подробностей не известно, в этот период он продолжал управлять арианствующей паствой в К-поле, не вмешиваясь в церковно-политические споры. Положение изменилось с приходом к власти имп. *Валента* (364). Хотя религ. политика последнего в пользу омиев определилась лишь в 365 г., тем не менее с самого начала он поддерживал Е. Император испытывал уважение к К-польскому епископу, и накануне похода против готов в 367 г. Е. крестил Валента (*Theodoret.* Hist. eccl. IV 12; *Theoph.* Chron. // PG. 108. Col. 172). Император считал, что, приняв компромиссную ариминскую формулу, можно установить мир в Церкви, и в этом вопросе Е. активно его поддерживал. По словам Филосторгия, Е. не жалел сил для обличения своих бывш. соратников Евномия и Аэтия (*Philost.* Hist. eccl. IX 3). Поведение последних раздражало Е., т. к. аномеи начали устанавливать параллельную иерархию. Дело дошло до того, что Аэтий и Евномий обосновались в К-поле, смущали проповедями народ и, наконец, рукоположили еп. Пимения вместо Е. (Ibid. VIII 2). Несмотря на действия аномеев и сопротивление небольшой правосл. общины, руководимой тайно проживающим в столице Антиохийским еп. Евстафием, положение Е. в К-поле при имп. Валенте оставалось прочным. Правление Е. К-польской Церковью длилось 11 лет (*Sozom.* Hist. eccl. VI 13; ср.: *Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 14).

Д. В. Зайцев

Богословские воззрения. Созомен (*Sozom.* Hist. eccl. III 14) причисляет Е. к наиболее значительным богословам и писателям сер. IV в., однако до наст. времени не сохранилось ни одного сочинения Е., вслед. чего его догматические взгляды с трудом поддаются реконструкции. Представление о них можно составить лишь на основании единственного сохранившегося фрагмента из слова «О воплощении» (Περὶ σαρκώσεως, De incarnatione; ср.: CPG, 3405),

являющегося кратким исповеданием веры в составе сб. «Doctrina patrum». Принадлежность Е. в дошедших катенах фрагментов толкования на Книгу пророка Даниила (CPG, 3410) исследователи подвергают сомнению.

По свидетельству церковных историков, в своих богословских предпосылках Е. всегда был строгим арианином. Несмотря на внешний отказ от воззрений Аэтия, Е. «не отвергал учения Аэтия, поскольку оно было и его собственное» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 13). Он лишь в личных интересах принял формулу омиев, так что его размежевание с Аэтием и Евномием было чисто внешним. По утверждению *Феодорита* Кирского, Е. говорил Евномию: «Придет время... и мы будем проповедовать во всеуслышание то, что теперь скрываем, научим невежд, а кто станет спорить, того либо убедим, либо принудим, либо накажем» (*Theodoret.* Hist. eccl. II 25).

Согласно отрывку из «Doctrina patrum...», Бог, именуемый также Отцом, является единственным нерожденным и «безотчим» (ἀπάτορα) началом. Он никого не чтит (ἀσεβῆ), поскольку никого нет выше Его. Сын, Он же Господь Иисус Христос, по существу меньше Отца. Он «правильно» (ὀρθῶς) чтит Отца, поэтому оказывается «благочестивым» (εὐσεβής). Он называется «единородным», поскольку превосходит все творение, будучи «наилучшим из всего творения» (κρείττων), к-рое получило бытие лишь «после Него». Он называется также «первородным», т. к. отличается от творений и является первым из них (ἐξαίρετον καὶ πρώτιστόν ἐστι τῶν κτισμάτων). Из этого, по воззрениям Е., следует, что Сын имеет тварную природу. Хотя значимость Сына в создании и спасении мира чрезвычайно велика, бытие Сына в арианском богословии Е. связывается в первую очередь не с учением о Св. Троице, а с домостроительством.

Е. писал именно о воплощении Сына (σαρκωθέντα), а не о Его вочеловечении (οὐκ ἐνανθρωπήσαντα), потому что считал, что Сын не воспринял человеческую душу. По мнению Е., какую роль в человеке выполняет душа, ту же роль во Христе выполняет Сын, при этом восприятие плоти было необходимо для Его видимого явления и сообщения с людьми. Е. отказывался признавать две природы во Христе, считая, что совершенной человеческой природы в Нем не было: вместо души во плоти был Бог. Это означает, что говорить можно только о единой природе как о результате восприятия плоти (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις). Такой подход близок к еретическому учению *Аполлинария*, еп. Лаодикийского, с тем принципиальным отличием, что Аполлинарий признавал Сына совершенным Богом. Правосл. учение о единосущии Отца и Сына Е. отвергал на том основании, что вслед. реальности страданий и смерти Христа Он не может быть единосущным непричастному страданию и смерти Отцу. Из такого хода рассуждения очевидно, что именно Сын является единым субъектом всех действий Христа. Отнесение к.-л. действий или состояний отдельно к телу или отдельно к Божеству во Христе для Е. неприемлемо. Т. о., действие в понимании Е. относится к лицу, а не к природе, как было установлено в позднейшем правосл. богословии. Е. на основании утверждения, что страдания одного лишь тела или души Иисуса Христа были бы бесполезны для спасения мира, учил о реальности и спасительности страданий Самого Сына. Страдание Христос претерпел по домостроительству, но в чем именно оно состоит, Е. не уточнял. Поскольку плоть понимается им прежде всего как завеса, посредством к-рой люди воспринимают явленное во Христе Божество, то само искупление имеет, по-видимому, либо дидактический характер, либо характер заместительной жертвы, причем последнее подтверждается тем, что Е. делает особый акцент на спасительности Христовых страданий для мира.

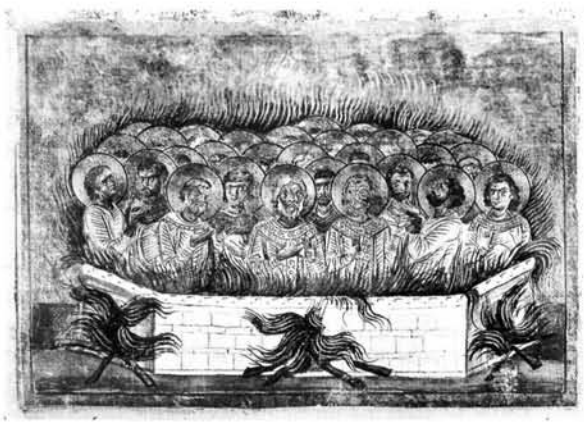
Евдоксиане. В 1-м прав. II Всел. Собора среди осуждаемых еретиков упоминаются приверженцы и последователи Е.— евдоксиане, которые отождествляются с арианами и перечисляются в одном ряду с евномианами, аномеями и полуарианами, что может свидетельствовать о существовании определенных различий между учением Е. и учением др. течений внутри арианства. Однако особое упоминание евдоксиан скорее все же связано с тем, что во времена имп. Валента самым известным вождем ариан был именно Е., к-рый еще при имп. Констанции формально отмежевался от евномиан. Т. о., наименование «евдоксиане» имело преимущественно политическую окраску, поскольку по богословским убеждениям Е. был очень близок к евномианам. На это указывает и разночтение в упомянутом правиле, согласно к-рому евдоксиане и евномиане отождествляются и говорится о «ереси евномиан или евдоксиан».

Соч.: Fragmenta in Danielem // Scriptorum veterum nova collectio / Ed. A. Mai. R., 1825. Vol. 1(2). P. 161–222; *Εὐδοξίου Κωνσταντινουπόλεως* Ἀρειανοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου // Doctrina patrum de incarnatione verbi / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907, 1981². P. 64–65.

Лит.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914²; *Jugie M.* Eudoxe // DTC. T. 5. Col. 1484–1487; *Tetz M.* Eudoxius-Fragmente? // StPatr. 1961. Vol. 3. P. 314–324; *Spanneut M.* Eudoxe // DHGE. 1963. T. 15. Col. 1337–1340; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1975². Vol. 1. P. 244–245; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975; *Brennecke H. C.* Studien zur Geschichte der Homöer: Der Osten bis zum Ende der homoöischen Reichskirche. Tüb., 1988; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinb., 1988. P. 583–588; *Metzler K.* Eudoxius von Konstantinopel // LACL. 1998. S. 206.

Д. С. Румянцев

ЕВДО́КСИЙ, А́ТТИК, АГА́ПИЙ, КАТЕ́РИЙ [греч. Εὐδόξιος, Ἀττικός, Ἀγάπιος, Κατέριος] († ок. 320) и др., мученики Севастийские (пам. 3 нояб., пам. визант. 2 нояб.), пострадавшие в царствование имп. *Лициния* (по др. источникам, в правление имп. *Деция*). Воины Е., Ат. и



Мученики Евдоксий, Аттик и Агапий. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 156)

К. за проповедь христианства претерпели различные истязания по приказу дукса Маркелла

и архонта Авксана. Затем они были заключены в темницу, где их бичевали воловьими жилами и выбили зубы. В это же время были схвачены христиане Истукарий, Пактовий и Никтополион, к-рых били палками и подвергли др. пыткам, а затем сожгли вместе с упомянутыми выше воинами.

Краткое Житие Е., Ат., Аг., К. помещено в Минологии Василия II кон. X в. и в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. под 2 нояб. В Синаксаре К-польской ц. и в Типиконе Великой ц. IX–X вв. вместе с этими святыми упомянуты мученики Марин, Океан, Евстратий и Товия (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 19; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 88).

При переводе древнерус. Пролога имена нек-рых мучеников претерпели значительное искажение (в этом виде они вошли в совр. календарь РПЦ). В визант. рукописях К. назван Картерием, Никтополион — Никополитианом (Синаксарь К-польской ц. и Минологий Василия II), Никополитом (Типикон Великой ц.) или Никополитаном (Crypt. B. γ. IV, XII в.), Истукарий — Стираком (Синаксарь К-польской ц.), Стиракием (Минологий Василия II) или Ставракием (Патмосский список Типикона Великой ц.), Пактовий обычно именуется Товией, и только в Патмосском списке Типикона Великой ц. представлен др. вариант этого имени — Товил.

Ист.: PG. 117. Col. 139–142; SynCP. Col. 190; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 15; ЖСв. Нояб. С. 53.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 342; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 61.

Э. П. А.

ЕВДО́КСИЙ, ЗИНО́Н И МАКА́РИЙ [греч. Εὐδόξιος, Ζήνων καὶ Μακάριος], мученики Мелитинские (пам. 6 сент.).

Источники. Фрагмент греч. анонимного Мученичества Е., З. и М., написанного в IX–X вв., сохранился в рукописи Paris. Suppl. gr. 1002, представляющей собой палимпсест. На листах 26–27 содержится повествование о мученичестве Е., начало и конец рукописи прочтению не поддаются. Вероятно, это Мученичество легло в основу сказания, составленного прп. *Симеоном Метафрастом* между 961 и 964 гг., к-рое можно разделить на 2 части. 1-я содержит Мученичество Ромила, пострадавшего при имп. *Траяне* (98–117), во 2-й рассказывается о Е., З. и М. и 1104 воинах, обезглавленных по приказу имп. *Диоклетиана* (284–305) в Мелитине (ныне Малатья, Турция). Объединение сказаний о святых, живших в разные века, исследователь Ш. Астрюк (*Astruc.* 1959. P. 45) связывает с совпадением дня их памяти. Мученичество Е., З. и М. также сохранилось на арм. (BHO, N 279) и сир. языках (BHO, N 280).



Мученики Евдоксий, Зинон и Макарий. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 г. (Vat. gr. 1613. P. 18)

Мученичество. Во время гонений имп. Диоклетиана мн. христиане бежали в пустыни или скрывались в горах и пещерах. Е. (или Мариан — др. имя святого) занимал должность примикирия (управляющего канцелярией), а затем был назначен комитом (офицерское звание). Получив донос, что Е.— христианин, правитель Мелитины приказал схватить его. Е., одетый в простую одежду, встретил посланных за ним слуг и предложил им отдохнуть, подкрепиться с дороги и только потом признался, что он тот, кого они ищут. Воины не хотели арестовывать Е. и посоветовали ему скрыться. Но он дал наставления жене Василиссе (или Мандане), простился с детьми и близкими и пошел к правителю. На суде, где присутствовало 1104 воина, Е. отказался принести жертвы языческим богам и открыто исповедовал Христа. Правитель сказал, что те, кто не поклонятся идолам, будут лишены воинского звания. Тотчас Е. снял с себя пояс (знак воинского отличия) и бросил в лицо правителю, др. воины последовали его примеру. Тогда правитель приказал бить Е. кожаными ремнями и затем бросить в темницу. Через неск. дней Е. вновь предстал перед судом. Видя его непреклонность, судья приказал катать по его шее свинцовые ядра и дробить суставы, а затем приговорил к смертной казни. З., друг Е., видя его мучения, исповедовал себя христианином и тотчас был схвачен. Оба были усечены мечом. Василисса собрала кровь мужа на шерстяное полотно, а его тело похоронила в мест. Амимна (Ἀμμνα). Она обвинила правителя в жестокости и ругала языческих богов. Через 7 дней Е. явился жене во сне и просил передать М., его другу, чтобы он пришел в преторий. М. тотчас явился к судье, исповедал себя христианином и был усечен мечом.

В Минологии Василия II (кон. X — нач. XI в.) сообщается, что Е. был комитом при имп. Траяне. Он находился в Галлии вместе с 11 тыс. солдат. Препозит Ромил советовал принудить воинов-христиан во главе с Е. принести жертвы языческим богам. За отказ выполнить приказ солдат сослали в Мелитину. Ромил раскаялся, уверовал во Христа и был усечен мечом. После этого стал править имп. *Максимиан,* к-рый приказал убивать христиан. Правитель Мелитины подверг жестоким мучениям, а затем приказал обезглавить Е. и воинов, находившихся с ним. В этом кратком сказании З. и М. не упоминаются.

Согласно Синаксарю К-польской ц. (кон. X в.), служба Ромилу, Е., З. и М. совершалась 6 сент. в приделе св. Прокопия, в ц. мч. Мины в К-поле.

В К-поле в честь святых Филимона и Е. префектом Евдоксием при имп. равноап. *Константине I Великом* был построен храм. Возможно, церковь была посвящена только Филимону, а имя Е. было присоединено ошибочно, по аналогии с упоминаемым префектом Евдоксием, основателем храма. Поскольку в др. источниках не содержится никаких сведений об этой церкви, существование ее вызывает сомнения (*Janin.* P. 115–116).

Свт. *Димитрий* Ростовский разделил Мученичества Ромила и Е., З. и М., поместив их под одной датой — 6 сент. В календаре РПЦ время мученической кончины Е., З. и М. указано между 311 и 312 гг., что не согласуется с их Мученичеством, где сказано, что они пострадали при имп. Диоклетиане.

Цезарь *Бароний* относил кончину Е., З. и М. к 311 г., день их памяти в Римском Мартирологе находится под 5 сент.

Ист.: BHG, N 1603x, 1604; ActaSS. Sept. T. 2. P. 512–517; SynCP. Col. 20–21; PG. 115. Col. 617–634 [Мученичество, сост. Симеоном Метафрастом]; PG. 117. Col. 33–36 [Минологий Василия II]; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 93–95; ЖСв. Сент. С. 146–153.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 273; Т. 3. С. 360–361; Εὐδόξιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1024; *Astruc C.* Un fragment palimpseste d'une Passion prémétaphrastique inconnue de S. Eudoxius et de ses compagnons // AnBoll. 1959. Vol. 77. P. 42–54; *Janin.* Églises et monastères. P. 443–444; *idem.* Eudoxe // DHGE. T. 15. Col. 1337; *Spadafora F.* Eudossio, Zenone, Macario // BiblSS. Vol. 5. Col. 153; *Gordini G. D.* Romolo // Ibid. Vol. 11. Col. 349–350; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 143.

А. Н. Крюкова

Иконография. Изображения Е., З. и М. в мучении или единолично известны гл. обр. по миниатюрам в минологиях, в настенных или иконных минеях предпочтение отдается изображению под 6 сент. «Чудо арх. Михаила в Хонех».

В мучении Е., З. и М. представлены в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 18, 976–1025 гг., К-поль); единолично они изображены в Житиях святых (Marc. 586. Fol. 62v, XI в., Венеция) — в рост, вместе с мучениками Мелитинскими (между Е. и З.) изображен мч. Ромил Римский, день памяти к-рого приходится также на 6 сент., в Минологии с Житиями за сент. (Lond. Brit. Lib. Add. 11870. Fol. 67r., кон. XI в.) — оплечно в медальоне, на миниатюре из греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонская книга образцов; РНБ. О. I. 58. Л. 76 об.) — только Е. (в рост), средовек с темными вьющимися волосами чуть ниже ушей и короткой бородой, облачен в хитон и красный гиматий, в правой руке держит крест.

Смешение житий мучеников Мелитинских и мч. Ромила отразилось в наставлениях к изображению святых в греч. ерминиях и рус. иконописных подлинниках. Так, в «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.) в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 6 сент. сказано: «Святые Евдоксий, Зинон, Ромил и Макарий были усечены мечом. Изображение: Евдоксий и Зинон юные, с бородами едва показавшимися, стоят на коленах, простерши руки к небу, а отсеченные головы их лежат пред ними на земле; подле них палач влагает меч свой в ножны; вблизи св. Ромил, старец, обезглавленный другим палачом; а св. Макарий, юный, стоит на коленах; палач усекает его в выю» (Ч. 3. § 22). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) дается описание обликов только Ромила и Е.: «Евдоксий саном комит; подобием аки Димитрий лицеем, риза воинская, в руке свиток простерт» (*Филимонов.* С. 146), но при этом упоминается супруга Е. мч. Василисса: «...ризы как у княгини, на главе платок» (Там же).

Лит.: Ерминия ДФ. 1868. С. 197; *Филимонов.* Иконописный подлинник. 1874; *Евсеева.* Афонская книга. С. 232; *Мијовић.* Менолог. 1973. С. 192, 196.

Э. В. Ш.

ЕВДОКСИ́Я, мц. Канопская (пам. 31 янв.) — см. в ст. *Кир и Иоанн,* мученики-бессребреники.

ЕВДОКСИ́Я [Элия Евдоксия; лат. Aelia Eudoxia; греч. Εὐδοξία] († 6.10. 404, К-поль), имп. Вост. Римской (Византийской) империи (с 9 янв. 400), жена имп. *Аркадия* (395–408). Мать Е.— римлянка, отец — Флавий Баутон, франк. полководец при императорах Грациане (375–383) и Валентиниане II (375–392), консул 385 г. После кончины отца Е. воспитывалась в доме главнокомандующего (magister militum) Промота. По сведениям источников, Е. отличалась необыкновенной красотой (см., напр.: *Zosim.* Hist. V 3. 2). Проект брака Е. с имп. Аркадием принадлежал препозиту (praepositus sacri cubiculi) евнуху Евтропию, к-рый стремился разрушить планы могущественного префекта претория Востока галла Руфина, хотевшего женить императора, регентом к-рого он был, на своей дочери. Неизвестно отношение имп. *Феодосия I Великого* (379–395), отца Аркадия, к этому проекту, т. к., вероятно, эта идея возникла у Евтропия уже после смерти Феодосия I (17 янв. 395). Свадьба Аркадия и Е. состоялась 27 апр. 395 г. В этом браке Е. родила 5 детей: Флакиллу (Флациллу; 397–403?), Пульхерию (399–453), Аркадию (400–444), Феодосия (401–450; впосл. имп. *Феодосий II* (408–450)) и Марину (403–449).

После убийства Руфина (нояб. 395) фактическая власть в вост. части империи перешла к Евтропию, к-рый в 398 г. стал патрикием, а в 399 г.— консулом (до него эти титулы никогда не давались евнухам); ему были даже поставлены статуи. На фоне безвольного, вялого и слабого здоровьем имп. Аркадия Е. оказалась у власти наравне с Евтропием и сыграла решающую роль в ссылке и последующей казни евнуха (кон. 399). 9 янв. 400 г. Е. была провозглашена августой. До этого наделение императрицы титулом августы было редким явлением (за IV в. только 2 из 7 императриц получили этот титул); впервые новый статус жены императора был приравнен к статусу самого императора, извещения об этом (laureatae) были разосланы по всей империи. Это событие было встречено с неприязнью на Западе, т. к. имп. *Гонорий* не наделил титулом августы ни 1-ю, ни 2-ю свою жену. Т. о., статус Е. положил начало визант. концепции августы, развитой в последующие века. На монетах Е. изображалась не в одеянии августов, как, напр., имп. Флакилла, мать имп. Аркадия, в плаще paludamentum с фибулой. Е. была представлена в момент коронации десницей Божией, что подчеркивало сакральную составляющую полученной ею власти. Наделенная от природы сильным, деятельным и властным характером, а также, по словам Филосторгия, «варварской отвагой» (*Philost.* Hist. eccl. XI 6. 3–5), Е. была фактической правительницей империи. Однако, по мнению нек-рых исследователей (*Liebeschuetz.* 1990. P. 201), политическая роль Е. сводилась в основном к закулисной игре в соответствии с традиц. местом женщины в рим. сенаторском обществе. Полнота власти оставалась в руках Аркадия, Е. не имела отношения к публичным актам имп. правления, ее внешняя роль ограничивалась придворным церемониалом, но она ловко владела рычагами давления на мужа.

Е. играла большую роль в религ. жизни. Будучи преданной сторонницей вероучения, принятого на первых Вселенских Соборах (325 и 381), Е. поначалу оказывала помощь (в т. ч. и финансовую) К-польской Церкви и покровительство свт. *Иоанну Златоусту,* когда тот стал епископом К-польским (26 февр. 398). В ответ на арианские процессии по инициативе святителя в К-поле были организованы регулярные ночные правосл. крестные ходы, Е. оказывала непосредственную помощь в их проведении. В источниках не раз отмечаются благотворительная деятельность Е. и ее пожертвования приходившим к ней просителям, а также на богоугодные дела (в частности, денежная помощь на строительство храма и странноприимного дома в г. *Газа*). Пользуясь своим влиянием на имп. Аркадия, Е. сумела осуществить ряд действий, направленных на укрепление Православия в империи (напр., убедила мужа закрыть

языческий храм в Газе, притом что Аркадий поначалу был против, опасаясь лишиться значительных для казны фискальных сборов).

Большинство сведений о Е. связаны с периодом пребывания в К-поле свт. Иоанна Златоуста (398–404). После периода мирного и дружеского общения Е. со святителем наступило нек-рое отчуждение, вызванное обличительными проповедями еп. Иоанна, в к-рых он высказывался против церемониальных придворных формальностей и этикета, называя их тщеславием (κενοδοξία). Это породило неприязнь к епископу Е. и особенно придворных дам, к мнению к-рых она прислушивалась. В 398 или 399 г. в К-поль приехал епископ сир. г. Габала *Севериан* — то ли по приглашению Аркадия и свт. Иоанна Златоуста, то ли для того, чтобы заработать денег проповедованием, что в ту пору было довольно распространенной практикой. Обладая блестящим даром слова, Севериан Габальский заменял еп. Иоанна в роли столичного проповедника, когда тот отлучался, и заслужил большое доверие имп. четы. В 401 или 402 г. еп. Иоанн на неск. месяцев уехал в М. Азию, и во время его отсутствия Севериан поссорился с архидиак. Серапионом, к-рый был правой рукой еп. Иоанна. Вернувшись в К-поль, свт. Иоанн настоял на выдворении Севериана из города, и только Е. удалось его уговорить вернуть Габальского епископа. Эта история осложнила взаимопонимание между Е. и свт. Иоанном, а Севериан стал непримиримым врагом Иоанна, объединившись с др. епископами. Реальное противостояние Е. и свт. Иоанна Златоуста началось, когда последний обличил императрицу в проповеди, якобы сравнив с нечестивой Иезавелью (ср.: 3 Цар 21. 1–16), а также распорядился захлопнуть дверь храма перед пришедшей на службу Е. Поводом послужило то, что Е. отобрала у вдовы сенатора виноградник (хотя достоверность этой истории исследователями оспаривается). Росло недовольство свт. Иоанном со стороны еп. *Феофила* Александрийского и его сторонников, желавших низложить святителя. Удачным поводом стало обвинение Иоанна в оригенизме в связи с принятием святителем в К-поле монахов-беженцев с Нитрийской горы (см. ст. *Египетские мученики*), изгнанных Феофилом. Выдвинув ряд обвинений, противники свт. Иоанна с санкции имп. Аркадия и Е. созвали Собор «у Дуба» (по названию предместья р-на Халкидон), на к-ром свт. Иоанн Златоуст был заочно осужден и затем выслан из К-поля (403). Это вызвало народное неудовольствие, к-рое совпало с землетрясением в К-поле и одним происшествием в покоях Е. (речь может идти либо о выкидыше у Е., либо о внезапной смерти ее дочери Флакиллы). Эти события напугали императрицу, и она распорядилась вернуть свт. Иоанна Златоуста в К-поль. Но через неск. месяцев (кон. 403) к-польским префектом Симпликианом в городе на пл. Питтакион была установлена статуя Е. на порфирной колонне (чего не удостаивалась до нее ни одна императрица) и устроены по этому поводу всенародные празднества. В ответ свт. Иоанн произнес в храме проповедь, в к-рой намекал, что видит в происходящем проявления язычества, и сравнивал Е. с Иродиадой (этот факт также под сомнением). В результате отношения свт. Иоанна и Е. испортились окончательно, так что имп. чета даже проигнорировала Рождественскую службу 403 г., к-рую возглавлял святитель. Перед Пасхой (17 апр. 404) ему было предписано имп. Аркадием покинуть храм, однако епископ не послушался. Столкновение с войсками привело к кровопролитию в церкви, а затем храм выгорел. Антиioанновская коалиция вместе с Е. ходатайствовала перед имп. Аркадием о ссылке свт. Иоанна Златоуста, и 20 июня 404 г. тот был окончательно низложен и сослан в г. Кукус в пров. М. Армения, по пути в г. Питиунт (ныне Пицунда), к новому месту ссылки, он скончался (407). Е. умерла в преждевременных родах и была похоронена в к-польской ц. св. Апостолов.

Ист.: *Socr. Schol.* Hist. eccl. VI 8–23; *Sozom.* Hist. eccl. VIII 7–20, 27; *Philost.* Hist. eccl. XI 6; *Zosim.* Hist. V 3, 18, 23; *Marc. Diac.* Vita Porph. 36, 38, 39; Chron. Pasch. // PG. 92. Col. 776–781; *Phot.* Bibl. Cod. 96; *Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. P. 51; *Marcellinus Comites.* Chronicon / Ed. T. Mommsen // MGH. AA. T. 11. P. 64, 68.

Лит.: *Seeck O.* Aelia Eudoxia // *Pauly, Wissowa.* Bd. 6. Sp. 917–925; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 2. Pt. 1. P. 137–154; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1910. T. 3. P. 69–98; *Leclercq H.* Eudoxie // DACL. T. 5. Pt. 1. Col. 692–694; *Setton K. M.* Christian Attitude towards the Imperor in the Fourth Century. N. Y., 1941. P. 163–195; *Demougeot E.* De l'unité à la division de l'Empire Romain: 395–410. P., 1951. P. 296–337; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P., 1959. T. 1. P. 241–245; *Dagron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974. P. 498–501; *Holum K. G.* Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley, 1982. P. 48–78; *Liebeschuetz J. H. W. G.* The Fall of John Chrysostom // Nottingham Mediaeval Studies. 1985. Vol. 29. P. 1–31; *idem.* Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxf., 1990. P. 166–207; *Cameron A., Long J.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley, 1993. P. 170–173; *Brottier L.* L'impératrice Eudoxie et ses enfants // RSR. 1996. Vol. 70. P. 313–332.

Д. В. Зайцев, Ю. А. Казачков

ЕВЕ́И, палестинское племя, библейское — см. *Ханаан.*

ЕВЕЛПИ́СТ, мч. Римский (пам. 1 июля) — см. в ст. *Иустин Философ* и другие мученики Римские.

ЕВЕ́Р [древнеевр. עבר *ʿēḇer;* древнегреч. Ἔβέρ], ветхозаветный праотец, потомок Сима (Быт 10. 24; 11. 14–17; 1 Пар 1. 17–18; 24–25), сын Салы (Быт 11. 14), отец Фалека (Быт 11. 16) и Иоктана (Быт 10. 25; 1 Пар 1. 19), живший, согласно библейскому повествованию, 464 года (Быт 11. 16–17); прямой предок *Авраама* (Быт 11. 14–26), упоминается в генеалогии Иисуса Христа, приводимой евангелистом Лукой (Лк 3. 35). Библия также сообщает о 4 лицах, носивших это имя: одном из потомков Гада, населявших *Васан* (1 Пар 5. 13); первом из 3 сыновей Елпаала из колена Вениамина (1 Пар 8. 12); втором из 11 сыновей Шашака из колена Вениамина (1 Пар 8. 22); главе священнического рода Амока, упоминаемом в списке вернувшихся из вавилонского плена в Иерусалим священников и левитов (Неем 12. 20).

Библейская традиция сближала это имя с созвучными ему этнонимом *ʿibrî* (еврей) и словами, образованными от корня *ʿbr* (*ʿāḇar* — проходить, переходить через что-либо, *ʿēḇer* — край, берег). Библия называет Сима «отцом всех сынов Евер овых» (Быт 10. 21), демонстрируя этим, что потомки Е., а следов. и Авраама, являются потомками Сима. Сам Авраам именуется «евреем» (*ʿiḇrî* — Быт 14. 13), которого Бог «взял... из-за реки» (*mēʿēḇer hannāhār* — Нав 24. 3). На сходство этих слов опирались и древние экзегеты — как иудейские («Рабби Иехуда говорит, что весь мир на одной стороне (*mʿbr ʾḥd*), а он [Авраам] — на другой (*mʿbr ʾḥd*). Рабби Неемия говорит, что он сын Евера. Раббаны говорят, что он из-за реки

(*m'br hnhr*) и говорит по-еврейски (*blšn 'bry*)» — Берешит Рабба 42. 13), так и христианские, для к-рых Е. традиционно считался прародителем евр. народа (*Hipp.* Chron. 172; *Idem.* Refut. X 30. 4; *Theoph. Antioch.* Ad Autol. III 24; *Euseb.* Praep. evang. XI 6. 39–40). Блж. Августин приводит мнение, согласно к-рому евреи первоначально назывались от Евера — «евереями» (лат. heberaei), а потом вслед. выпадения 1 буквы — «евреями» (hebraei) (*Aug.* De civ. Dei. XVI 3. 2).

В совр. библеистике не существует единого мнения относительно происхождения и первоначального значения имени Е. Наиболее распространена т. зр., что библейское имя собственное Е. первоначально было этнонимом (*Skinner.* 1930. P. 218–220; *Malamat.* 1968. P. 166–167; *Koch.* 1969. S. 39–40, 71–78; *Loretz.* 1984. P. 183–190). При этом вопросы, является ли библейский термин *'ibrîm* (евреи) производным от имени Е. и как соотносятся обозначаемые этими словами общности, остаются спорными (см. в ст. *Израиль*).

С целью реконструкции первоначального значения имени Е. высказывалось предположение, что название этой этнической группы является производным от названия местности ее первоначального расселения, к-рой была, возможно, Сев. Месопотамия, находившаяся, с т. зр. жителей древнего Ханаана и Сирии, «по ту сторону» р. Евфрат (*Cazelles.* 1973. P. 22). В подтверждение этой теории ссылаются, в частности, на пророчество Валаама: «...горе, кто уцелеет, когда наведет сие Бог! [Придут] корабли от Киттима, и смирят Ассура, и смирят Евера; но и им гибель!» (Числ 24. 23–24), в к-ром слово «Е.» явным образом используется как название народности; на передачу выражения *'abrām hā'ibrî* («Аврам Еврей» — Быт 14. 13) в древнегреч. переводе Акилы как Αβραμ περαΐτης, т. е. букв.— «Аврам с того берега» (ср. употребление этого слова у Иосифа Флавия — *Ios. Flav.* De bell. II 20. 4 — и название области, находящейся, с т. зр. жителей Палестины, «по ту сторону» р. Иордан,— Περαία, Перея); на название территории, лежащей к западу от р. Евфрат,— *'ăbar-nahărā*^{h}, греч. πέραν τοῦ ποταμοῦ, рус. «за рекою» (1 Езд (LXX — 2 Езд) 4. 10), данное ей жителями Месопотамии; а также на отраженную в ВЗ традицию называть так земли, из к-рых Авраам пришел в Ханаан, т. е. земли вокруг Харрана или всю сев. часть Месопотамии: «...за рекою (*bə'ēber hannāhār*) жили отцы ваши издревле, Фарра, отец Авраама и отец Нахора, и служили иным богам. Но Я взял отца вашего Авраама из-за реки (*mē'ēber hannāhār*) и водил его по всей земле Ханаанской...» (Нав 24. 2–3 — *Kraeling.* 1941. P. 249–253; *Thompson.* 1974. P. 305–306). Кроме того, в ходе изучения документов, найденных в г. *Эбла*, было отмечено сходство библейского имени Е. с именем жившего в III тыс. до Р. Х. царя г. Эбла Эбрума (*ebrum*) (*Matthiae.* 1976. P. 109; *Pettinato.* 1976. P. 47), однако недостаток данных не позволяет сделать на основе этого сопоставления к.-л. выводы (*Archi.* 1979. P. 565; *Loretz.* 1984. P. 190–192).

Лит.: *Skinner J.* A Critical and Exegetical Comment. on Genesis. Edinb., 1930^2; *Kraeling E. G.* The Origin of the Name «Hebrew» // AJSL. 1941. Vol. 58. N 3. P. 237–253; *Bottéro J.* Le problème des *'abīru* à la 4e recontre assyriologique internationale. P., 1954. (Cah. de la soc. asiatique; 12); *Greenberg M.* The Hab/piru. New Haven, 1955; *Los F. J.* The Table of Peoples of the Tenth Chapter of Genesis // Mankind Quarterly. 1967. Vol. 7. P. 144–152; *Malamat A.* King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies // JAOS. 1968. Vol. 88. N 1. P. 163–173; *Koch K.* Die Hebräeer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids // VT. 1969. Vol. 19. P. 37–81; *Winnett F. V.* The Arabian Genealogies in the Book of Genesis // Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of H. G. May / Ed. H. T. Frank and W. L. Reed. Nashville, 1970. P. 171–196; *Cazelles H.* The Hebrews // Peoples of Old Testament Times / Ed. D. J. Wiseman. Oxf., 1973. P. 1–28; *Thompson T. L.* The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham. B.; N. Y., 1974. (BZAW; 133); *Matthiae P.* Ebla in the Late Early Syrian Period: The Royal Palace and the State Archives // BiblArch. 1976. Vol. 39. P. 94–113; *Pettinato G.* The Royal Archives of Tell-Mardikh-Ebla // Ibid. P. 44–52; *Archi A.* The Epigraphic Evidence from Ebla and the OT // Biblica. 1979. Vol. 60. P. 556–566; *Ishida T.* The Structure and Historical Implications of the Lists of the Pre-Israelite Nations // Ibid. P. 461–490; *Grau J.* The Gentiles in Genesis: Israel and the Nations in the Primeval and Patriarchal Histories: Diss. Ann Arbor (Mich.), 1980; *Ross A. P.* The Table of Nations in Genesis 10: Its Structure // Bibliotheca Sacra. 1980. Vol. 137. P. 340–353; *idem.* The Table of Nations in Genesis 10: Its Content // Ibid. 1981. Vol. 138. P. 22–34; *Loretz O.* Habiru-Hebräer: Eine soziolinguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums *'ibrî* vom Appellativum habiru. B.; N. Y., 1984; *Oded B.* The Table of Nations (Genesis 10): A Socio-cultural Approach // ZAW. 1986. Bd. 98. S. 14–31.

А. В. Пономарёв

ЕВЕРГЕТИ́ДСКИЙ ТИПИКО́Н, визант. литургический и церковно-правовой памятник 2-й пол. XI в., регламентировавший особенности устройства и богослужебные порядки располагавшегося возле стен К-поля Евергетидского мон-ря. Е. Т. сохранился в рукописи Athen. gr. 778, нач. XII в., и состоит из 2 самостоятельных частей (образующих тем не менее единое целое; см.: *Gautier.* 1982; *Crostini Lappin.* 1998): Ипотипосиса (или Типикона в первоначальном визант. смысле этого термина как документа, определявшего устройство мон-ря; греч. заглавие: Ὁ πρόλογος τοῦ Τυπικοῦ. Ἔκθεσις καὶ ὑποτύπωσις τοῦ βίου τῶν ἐν τῇ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος μοναχῶν...— Предисловие Типикона. Изложение и очертание жизни монахов мон-ря Пресв. Богородицы Евергетиды) и Синаксаря (устава богослужения на весь год, т. е. литургического Типикона в принятом ныне значении этого слова; греч. заглавие: Συναξάριον σὺν Θεῷ, ἤτοι Τυπικὸν ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τῆς εὐαγοῦς μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος — Синаксарь с Богом, или Типикон церковного последования благоговейного мон-ря Пресв. Богородицы Евергетиды). 1-я ч., Ипотипосис, содержит указания относительно руководства мон-рем, определяет порядок жизни в мон-ре, особенности вседневных служб; 2-я, Синаксарь, содержит описания особенности богослужения на каждый день *года церковного*, сначала по порядку неподвижных (минейных) памятей, затем — подвижных (триодных).

С 1877 г., когда Е. Т. был обнаружен Н. Ф. Красносельцевым, памятник неоднократно оказывался в центре внимания исследователей (см.: *Пентковский.* 2003. С. 321–325). Первая полная публикация его греч. текста была осуществлена А. А. Дмитриевским (*Дмитриевский.* Описание). П. Готье заново опубликовал греч. текст Ипотипосиса, сопроводив его франц. переводом (*Gautier.* 1982; см. также выполненный Р. Джорданом англ. пер.: BMFD. 2000. P. 472–500); в наст. время Джордан продолжает заново публиковать Синаксарь и его англ. перевод (*Jordan.* 2000).

Создание евергетидского Ипотипосиса в 60-х гг. (или, возможно, в 80-х) XI в. связано с деятельностью прп. Тимофея Евергетидского, преемника прп. Павла Евергетидского, основателя мон-ря (о преподобных Тимофее и Павле подробно говорится во 2–3-й главах). Описанные

в Ипотипосисе порядки представляли собой в значительной степени новый подход к устроению монастырской жизни (в лит-ре нередко встречаются такие выражения, как «евергетидская реформа» или «евергетидское движение»), а также утверждение о создании Ипотипосиса прп. Тимофеем (см.: BMFD. 2000. P. 454–468), однако А. М. Пентковский указал на вероятную зависимость Ипотипосиса от несохранившегося (но известного по косвенным свидетельствам) Ипотипосиса основанного прп. Лазарем Галисийским мон-ря Воскресения Христова на Галисийской горе около Эфеса (*Пентковский.* 2003. С. 327–330)). В сохранившейся форме евергетидский Ипотипосис содержит следы неск. правок и переработок (в т. ч., вероятно, разделения на главы) и датируется нач. XII в. (см.: *Pargoire.* 1907. P. 158; BMFD. 2000. P. 454–467; *Пентковский.* 2003. С. 335).

Содержание литургического евергетидского Синаксаря в значительной степени соответствует послеиконоборческим к-польским литургическим Синаксарям: кафедральному (т. н. *Типикон Великой ц.*) и монастырскому (студийскому), но описанное в Е. Т. богослужение характеризуется рядом особенностей, не имеющих параллелей в совр. к-польских памятниках и происходящих из палестинской и малоазийской традиций. Тем самым богослужебная часть Е. Т. не является непосредственной переработкой к-польских источников, но представляет собой свидетельство малоазийской редакции студийского Синаксаря. Как показал Пентковский, в основе евергетидского Синаксаря лежит несохранившийся литургический Синаксарь мон-ря Воскресения Христова на Галисийской горе (*Пентковский.* 2003. С. 326–329); время создания евергетидского Синаксаря — посл. треть XI в. (Там же. С. 334).

Евергетидский Ипотипосис подробно регламентирует внутреннюю жизнь мон-ря, а также говорит о его экономическом и церковно-правовом статусе, причем последний характеризуется как «свободный [от налогов], независимый и самоуправляемый» (гл. 12). Этот статус мон-рь имел благодаря имп. хрисовулам, гарантировавшим освобождение от налогов и право собственности на земельные участки и недвижимость (см.: BMFD. 2000. P. 460; *Пентковский.* 2003. С. 330–334). Доходы с пожалованных мон-рю ктиторами земель, наряду с различными пожертвованиями (в т. ч., если не в первую очередь, за поминовение усопших; предписаниям о поминовении усопших ктиторов, братий и жертвователей мон-ря отведено особое место как в евергетидском Синаксаре, так и в Ипотипосисе (главы 35–36)), были основными средствами мон-ря к существованию (см.: BMFD. 2000. P. 462–464). Е. Т. дозволяет принимать в мон-рь столько братий, сколько можно прокормить на эти средства (гл. 23). Е. Т. строго осуждает любое расточительство собственности мон-ря: запрещается отчуждение монастырских земель и недвижимости (впрочем, в нек-рых наиболее трудных ситуациях это все же дозволяется), а также священных предметов (сосудов, облачений, икон, книг; гл. 19), не допускается присвоение монахами к.-л. монастырской собственности (гл. 42), казначею предписывается вести точный учет всех поступлений и расходов (гл. 20), за воровство монахи немедленно исключаются из мон-ря (гл. 22). Игумен освобожден от финансового контроля со стороны др. монахов (очевидно, во избежание нестроений в руководстве мон-рем), в связи с чем составитель Е. Т. указывает на то, что за проступки игумену предстоит отвечать перед Судом Божиим (главы 18, 32).

Управление мон-рем было полностью сосредоточено в руках игумена, который мог отлучаться из мон-ря лишь в самых необходимых случаях, его ближайшим помощником был монастырский иконом, к-рый за достойное несение службы становился его преемником (главы 13–14); важную роль имели должности скевофилакса (хранителя священных предметов), казначея и хранителя тканей и одежд (гл. 30); в Е. Т. также упоминаются эпистимонарх (благочинный), трапезарь (гл. 31) и смотрители монастырских владений (гл. 34); проч. братия выполняла те или иные работы внутри или вне мон-ря (гл. 33). Поставление на монастырские должности происходило в храме, сопровождалось молитвой и имело форму обряда принятия ключей, лежащих у икон Спасителя и Божией Матери (при поставлении игумена — принятия Типикона, лежащего на св. престоле; в Е. Т. не упом. хиротесия игумена епископом), что должно было подчеркнуть священный характер и ответственность принимаемых служений (главы 13–14, 29).

Е. Т. настаивает на равенстве братий вне зависимости от положения, к-рое они занимали в миру, и размера внесенных при поступлении в мон-рь пожертвований (гл. 37), указывает на необходимость для всех одинаковой одежды (главы 25–26) и одной и той же пищи (главы 9, 26), запрещает монахам иметь собственных слуг (гл. 24). Тем не менее «более образованные» (т. е. в первую очередь происходившие из аристократических семей) монахи имели преимущества перед «менее образованным» большинством в вопросах управления мон-рем (главы 13, 33) и в отношении ежедневной исповеди (гл. 7); кроме того, в случае принятия аристократов в число братии Е. Т. дозволяет сокращать 6-месячный испытательный срок (гл. 37), а для женщин из знатных семей даже отменяет обычный запрет (см. *Аватон*) на вход в мон-рь (гл. 39).

Жизнь монахов проходила в молитве и труде; братия была обязана посещать все совершавшиеся в храме службы суточного круга (включавшие 9-й час, *вечерню, паннихис,* повечерие, утреню и 1-й час) и Божественную литургию (когда она совершалась), а по кельям прочитывать полунощное правило и дневные (3, 6 и 9-й) часы (всей общиной дневные часы читались только Великим постом и в навечерия Рождества Христова и Богоявления (в храме) и в малые посты (в притворе); то, что в Е. Т. указано келейное совершение части суточных служб, несмотря на его строго киновиальный характер, обращает на себя особое внимание, свидетельствуя о связи с келлиотской традицией) (главы 4–6); от посещения богослужений могли частично освобождаться лишь те, кто имели особые послушания (гл. 33).

Неотъемлемой частью духовной жизни монахов, согласно Е. Т., была ежедневная исповедь, к-рую принимал игумен после утрени, а в случае большой численности братии — также после повечерия (Е. Т. дозволяет игумену назначать к.-л. из иеромонахов, иеродиаконов или даже не имеющих сана монахов себе в помощники для принятия исповеди); исповедь кому-либо еще, кроме игумена или назначенных им братий, не допускалась (главы 7, 15); особый характер носила исповедь послушника

накануне его монашеского пострига, к-рую мог принимать только игумен (главы 7, 37). Достойным монахам Е. Т. предписывает приступать к Св. Таинам трижды в неделю; находящимся в плену страстей — раз в неделю или вовсе не приступать. В любом случае вопрос о частоте Причащения всегда оставляется на усмотрение игумена и перед Причащением необходима исповедь; Е. Т.— один из самых древних визант. памятников, упоминающих также особое Правило ко Св. Причащению (гл. 5). Монахи разделяли общую трапезу после Божественной литургии (когда она совершалась) и после вечерни; вкушение собственной пищи, как и обладание частной собственностью, запрещалось (гл. 22; в 27-й гл. игумену предписывается периодически обходить кельи монахов и конфисковывать любые найденные частные вещи).

В кельях монахи жили по двое (гл. 24). В мон-ре имелся бассейн для омовений (Е. Т.— древнейший визант. Типикон, упоминающий монастырскую баню); мыться монахам дозволялось лишь трижды в год — на Рождество Христово, Пасху и Успение (по желанию игумена к этим дням могли добавляться и др.), однако на больных и старых это ограничение не распространялось (гл. 22). Для больных братий существовала лечебница (гл. 41); мон-рь заботился и о страждущих людях в миру — ежедневно у врат неимущим раздавалось подаяние, мон-рь также принимал странников и недужных (гл. 38).

Богослужение, описанное в Е. Т., относится к послеиконоборческому визант. монастырскому типу, хорошо известному по многочисленным сохранившимся памятникам *Студийского* и *Иерусалимского уставов*. По сравнению с описанным в текстах первоначальной студийской традиции оно имеет ряд особенностей, позволяющих отнести евергетидский Синаксарь к самостоятельной (малоазийской) редакции Студийского устава. Эти особенности в первую очередь касаются системы круга суточных служб в целом, а также состава воскресной и праздничной утрени.

Важным отличием евергетидского круга суточных служб от студийского было наличие паннихис, особой службы в начале ночи. Эта служба включала начальные молитвословия, Пс 50, один или неск. гимнографических канонов с небольшими песнопениями и, возможно, ектениями после 3-й и 6-й песней и ектений в конце. Обычно паннихис совершалась сразу после вечерни; за ней следовали *вечеря* (вечерняя трапеза) и повечерие (Е. Т. описывает его начинающимся с шестопсалмия — иными словами, оно соответствует позднейшему великому повечерию, но в нек-рые дни Е. Т. предписывает начинать повечерие с Пс 90, т. е. примерно с середины; аналогичная практика зафиксирована и в др. студийских памятниках). Однако в будние дни многодневных постов с пением *«Аллилуия»* на утрене, когда трапеза поставлялась лишь вечером, однажды в сутки, эта трапеза следовала за вечерней, а канон паннихис включался в состав повечерия. Наконец, накануне праздников паннихис открывала *всенощное бдение* характерного только для Е. Т. и родственных памятников состава, тогда как вечерня, вечеря и повечерие имели место в обычное время (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 458–467). Накануне праздников и дней почитаемых святых на паннихис пелись специально предназначенные для этих дней каноны; вечером по пятницам — заупокойные каноны текущего гласа; в будние дни, как правило,— покаянные каноны текущего гласа; для паннихис воскресных дней Е. Т. указывает 3 канона, но сообщает о содержании лишь 2 из них — покаянного и Божией Матери; по 6-й песни канона паннихис в большинстве случаев исполняется богородичен Προστασία τῶν χριστιανῶν· (Предста́тельство хрⷭтїа́нъ:) (Там же. С. 257, 607–608 и др.). В лит-ре паннихис Е. Т. обычно считается производной от известной из памятников к-польского кафедрального обряда одноименной службы, однако состав евергетидской и кафедральной паннихис не имеют между собой почти ничего общего. Гораздо вероятнее происхождение евергетидской паннихис из малоазийской литургической традиции — служба с тем же названием упоминается в жизнеописаниях малоазийских святых (напр., в написанном ок. 640–641 гг. Житии прп. Феодора Сикеота — см. главы 13, 62, 163, 168, 169). Можно также отметить, что порядок евергетидской паннихис в целом близок к порядку помещаемых в позднейших правосл. богослужебных книгах (включая совр. печатные издания) последований общего молебна и панихиды.

Следующей отличительной чертой Е. Т., как уже было отмечено, является практика совершения всенощных бдений особого состава, включающих паннихис, *великое чтение,* утреню и 1-й час (Там же. С. 607–609 и др.; в позднейшей богослужебной практике правосл. Церкви подобная служба сохр. в пасхальную ночь — евергетидской паннихис здесь соответствует т. н. пасхальная полунощница, но чтение совершается до нее).

Из особенностей чина утрени следует отметить широкое употребление т. н. праздничного окончания утрени с пением *великого славословия* в кафедральной редакции и опущением стиховных стихир утрени (в первоначальной студийской традиции утреня имела подобное окончание лишь в Великую субботу), а также возможность включения в состав праздничной и воскресной утрени элементов, происходящих из палестинской литургической традиции: *полиелея,* а зимой в воскресные дни — еще и *непорочных* с соответствующими тропарями (при этом полиелей не является обязательной частью утрени воскресений и праздников — после кафизм и седальнов праздничной утрени все еще могут, как и в первоначальной студийской традиции, сразу следовать *степенны,* прокимен, «Всякое дыхание» и Евангелие). Во время 1-го часа аналогично студийской практике читались огласительные слова; соответствующий сборник огласительных слов (равно как и др., более известный святоотеческий сборник — 4-томный «Евергетинос»), включавший сочинения прп. Максима Исповедника, прп. Макария Великого, Евагрия Понтийского, преподобных Марка Подвижника и Феодора Студита, был составлен основателем мон-ря прп. Павлом (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1; *Leroy.* 1957).

По заимствованному из келлиотской традиции обычаю в Е. Т. предписывалось совершать 3 службы дневных часов не в храме, а по кельям. В храме часы совершались только в многодневные посты, в Великий — в самом храме, в Апостольский и Рождественский — в притворе; во время последних по кельям вместо часов совершались междочасия (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 314–315), причем лишь при отсутствии полной литургии (к 9-му

часу тогда присоединялось последование *изобразительных*). В дни совершения Божественной литургии изобразительны совершались по кельям, но на литургии, за исключением неск. дней в году, имевших *праздничные антифоны,* пелись изобразительные антифоны с особыми тропарями на *блаженнах*. Великим постом полную литургию служили лишь по субботам и воскресеньям (Е. Т. указывает то же распределение литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста по дням года, что и позднейшие памятники), тогда как по будням в Великий пост (а также в сырные среду и пятницу и Великие понедельник, вторник, среду и пятницу) ежедневно служилась литургия Преждеосвященных Даров (Там же. С. 508–510, 515 и др.). В Рождественский и Апостольский посты Божественная литургия совершалась по субботам, воскресеньям и дням, когда пели *«Бог Господь»;* в дни же с пением «Аллилуия» Божественная литургия обычно отсутствовала, однако в дни святых, особо почитаемых, а также тех, чьи св. мощи имелись в мон-ре, и в дни заупокойных поминовений могли служить литургию; в последнем случае она совершалась непосредственно перед 9-м часом (тогда как в обычные дни литургия начиналась спустя нек-рое время после 1-го часа; см. там же. С. 314–315).

Евергетидский Синаксарь указывает памяти на все дни церковного года (тогда как, напр., Студийско-Алексиевский устав пропускает ряд второстепенных дней; евергетидский Синаксарь отличает от др. литургических Синаксарей студийской традиции не только подробная регламентация всего литургического года, но и разработанная система уставных чтений — см.: *Виноградов.* 1914). Многие из этих памятей не являются празднуемыми и имеют службу с «Аллилуия» — как внутри многодневных постов (Е. Т. знает только 3 таких поста — Великий, Рождественский и Апостольский; Успенского поста, а также однодневных постов на праздники Усекновения главы св. Иоанна Предтечи и Воздвижения Креста Господня в нем еще нет), так и вне их. Гимнографические книги, упоминаемые в Е. Т.,— те же, что и в др. послеиконоборческих визант. монастырских уставах: Октоих, Минея и Триодь. Собственную гимнографию имеет примерно половина дней неподвижного годового цикла; упоминаемый в Е. Т. корпус гимнографических текстов в целом достаточно близок к содержащемуся в позднейших изданиях литургических книг. Памяти Е. Т. с собственной гимнографией можно разделить на 4 категории: 1. С чтением Евангелия на утрене (если не считать воскресные дни (к к-рым относятся в т. ч. праздники Входа Господня в Иерусалим и Пятидесятницы), это праздники Рождества Христова, Богоявления, Сретения, Преображения и Вознесения Господних, Рождества, Введения во храм, Благовещения и Успения Пресв. Богородицы, Воздвижения Креста, а также апостолов Петра и Павла (29 июня), Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 авг.), Бесплотных сил (8 нояб.) и освящения главного храма мон-ря (29 дек.)) и пением великого славословия в кафедральной редакции. 2. С пением великого славословия в кафедральной редакции, но без чтения Евангелия на утрене (это ок. 20 памятей святых, в позднейших Типиконах многим из них усвоены службы с полиелеем или бдением). 3. С совершением утрени с пением «Бог Господь» и вседневным окончанием. 4. С совершением службы с «Аллилуия», но с наличием собственной гимнографии.

Праздники 1-й категории имеют полный гимнографический формуляр, не соединяемый, кроме праздника Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (этот день отличает и отсутствие у утрени праздничного окончания), с песнопениями Октоиха (за исключением — у праздников в честь Божией Матери и святых — воскресных дней); гимнографические формуляры памятей 2–4-й категории содержат неск. меньшее число песнопений и соединяются с песнопениями Октоиха (у праздников 2-й категории нет стихир на стиховне утрени (по причине пения великого славословия в кафедральной редакции), а на стиховне вечерни после стихиры Октоиха поются собственные стихиры Минеи; у памятей 3–4-й категории, как правило, есть стихиры на стиховне утрени, соединяемые с песнопениями Октоиха, но на стиховне вечерни поется только Октоих). Всенощные бдения, кроме воскресных дней, Е. Т. предписывает совершать в те же дни, когда читается Евангелие на утрене (кроме, возможно, Воздвижения Креста), а также в среду Крестопоклонной седмицы Великого поста (Преполовение поста) и на праздник Преполовения Пятидесятницы.

Подготовительный цикл к Великому посту в Е. Т. начинается, как и в позднейших памятниках, с Недели о мытаре и фарисее. Минея Великим постом поется, за исключением Благовещения (для этого праздника в Е. Т. помещен, согласно традиции малоазийских мон-рей, корпус *благовещенских глав*), только по субботам и воскресеньям, поэтому службы святым, чьи памяти пришлись на будние дни Великого поста, переносятся и поются на вечернях и утренях вместе с последованиями малых святых в период между отданием Богоявления и Неделей о мытаре и фарисее, а после этой Недели — вместо рядового канона на паннихис (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 501; Е. Т. переносит службы святым и в нек-рых др. случаях — напр., последование прмц. Евгении, чья память приходится на навечерие Рождества Христова (24 дек.), поется 21 дек.). Структура циклов Великого поста и Пятидесятницы — та же, что в совр. и позднейших памятниках; службы Страстной седмицы и Пасхи, как и в др. памятниках, носят совершенно особый характер (Там же. С. 541–561).

Влияние Е. Т. на визант. монастырскую традицию. Текст Ипотипосиса лег в основу ряда визант. ктиторских Типиконов XII в.: Типиконов к-польских мон-рей Богородицы Благодатной и св. Маманта и др. (см.: BMFD. 2000. P. 456, 1717–1723), а Синаксарь определял порядок богослужения в мон-рях св. Маманта (его ктиторский Типикон прямо говорит об этом — *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 728. Примеч. 1), Христа Человеколюбца (см.: *Пентковский.* Богослужебный синаксарь. 2004) и др. Во многом этому способствовали связи между Евергетидским мон-рем и имп. фамилией (см.: *Пентковский.* Евергетидский мон-рь. 2004. С. 80–88). Однако представленная в Е. Т. традиция вопреки распространенному в литературе мнению не вытеснила первоначальную к-польскую студийскую традицию — до XIII в. обе они сосуществовали в богослужении и обычаях визант. мон-рей (см. там же. С. 352–354). Особую роль Е. Т. сыграл в истории слав. богослужения: на рубеже XII и XIII вв. евергетидский Ипотипосис

был переведен на слав. язык свт. Саввой Сербским и его помощниками (см.: Карийский Типикон) и после небольшой редактуры принят в качестве Типикона основанного свт. Саввой афонского мон-ря *Хиландар;* тогда же на слав. язык был переведен и евергетидский литургический Синаксарь, указания к-рого были распределены по отдельным службам Минеи и Триоди; благодаря этому Е. Т. был принят в богослужении Сербской Церкви в XIII в. и продолжал использоваться в XIV в. параллельно с Иерусалимским уставом (см.: *Митрович.* 2007).

Ист.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. XXXIII–LIII, 256–655; *Gautier P.* Le Typikon de la Théotokos Évergétis // REB. 1982. T. 40. P. 5–101; *Jordan R., ed.* The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis: Sept.—Febr. Belfast, 2000.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Малоизвестный к-польский мон-рь XI ст. Богоматери Евергетидской и его ктиторский Типик, хранящийся в рукописи Афинского ун-та // ТКДА. 1895. № 7. С. 421–443; *Pargoire J.* Constantinople: Le monastère de l'Évergétis // EO. 1907. Vol. 10. P. 155–167, 259–263; *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Ист.-гомил. исслед. Серг. П., 1914. Вып. 1. С. 80–136; *Leroy J.* Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de St. Théodore Studite // REB. 1957. T. 15. P. 73–88; The Theotokos Evergetis and 11th Cent. Monasticism / Ed. M. Mullett, A. Kirby. Belfast, 1994; *Klentos J.* Byzantine Liturgy in 12th Cent. Constantinople: An Analisys of the Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis (Cod. Athen. 788): Diss. Notre Dame (Ind.), 1995; *Jordan R.* The Hypotyposis of the Theotokos Evergetis and the Making of a Monastic Typikon: Diss. Belfast, 1997; Work and Worship at the Theotokos Evergetis, 1050–1200 / Ed. M. Mullett, A. Kirby. Belfast, 1997; *Crostini Lappin B.* Structure and Dating of Codex Atheniensis Graecus 788, Typikon of the Monastery of the Theotokos Evergetis (Founded in 1049) // Scriptorium. P., 1998. Vol. 52. P. 330–349; BMFD. 2000. Vol. 2. P. 454–506; Vol. 5. P. 1717–1723; *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 69–80; *он же.* Ктиторские Типиконы и богослужебные Синаксари евергетидской группы // БТ. 2003. Сб. 38. С. 321–355; *он же.* Богослужебный синаксарь к-польского мон-ря Христа Человеколюбца // ББ. 2004. № 4. С. 177–208; *он же.* Евергетидский мон-рь и императорские мон-ри в К-поле в кон. XI — нач. XII в. // ВВ. 2004. Т. 63(88). С. 76–88; *Митрович М.* Литургическая традиция мон-ря Хиландар: Дис. / МДА. Серг. П., 2007. Ркп.

Диак. Михаил Желтов

ЕВЗО́ИЙ [греч. Εὐζώϊος] († 376), еп. Антиохийский с 360 г., один из ближайших последователей *Ария.* К началу арианских споров о Единосущии Бога Сына и Бога Отца Е. был диаконом Александрийской Церкви; принял сторону Ария, за что был вместе с ним осужден и изгнан из города (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 25; *Theodoret.* Hist. eccl. II 27; *Sozom.* Hist. eccl. I 15). Е. упомянут в томосе Александрийского Собора и свт. *Александра* Александрийского (323) об осуждении Ария (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6; *Gelas. Cyzic.* Hist. eccl. II 3). В послании к еп. *Александру* Фессалоникийскому, написанном накануне *Вселенского I Собора* (325), свт. Александр сообщает, что Е. с первых дней был последователем Ария (*Theodoret.* Hist. eccl. I 3). Вместе с Арием Е. обратился за помощью к еп. *Евсевию* Никомидийскому. В 324 г. Е. был оправдан Собором в Никомидии при условии его примирения со своим епископом; Е. подписал примирительное послание Ария к свт. Александру (*Epiph.* Adv. haer. 69. 7). *Феодорит,* еп. Кирский, ссылаясь на еп. *Петра II* Александрийского (373–380), уточняет, что на I Всел. Соборе вместе с Арием был осужден и отправлен в ссылку Е. По их возвращении из ссылки в К-поль (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 25; *Sozom.* Hist. eccl. II 27) оба осужденных представили имп. св. *Константину I Великому* свое исповедание веры, написанное в самых расплывчатых выражениях. Арий и Е. признавали Бога Сына Единородным Отцу и рожденным прежде всех веков (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 26; *Sozom.* Hist. eccl. II 27). Такие определения перекликались с *Никейским Символом веры,* что произвело благоприятное впечатление на имп. Константина. Он отменил прежнее распоряжение об изгнании Ария. Осужденным было дозволено вернуться в Александрию и там ожидать церковного оправдания (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 26). В послании к Александрийскому епископу, к-рым в это время был уже свт. *Афанасий I Великий,* император рекомендовал принять обоих в церковное общение (*Gelas. Cyzic.* Hist. eccl. III 15), однако свт. Афанасий этого не сделал. Сократ Схоластик сообщает, что лишь Иерусалимский Собор 335 г. постановил на основании указания императора принять Ария и Е. в церковное общение (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 23).

Имя Е. вновь появляется в источниках только в 360 г., когда он выступил как видный деятель новой арианской богословской партии омиев. В марте 360 г. имп. *Констанций II* вместо перешедшего на К-польскую кафедру *Евдоксия* приказал перевести на Антиохийскую кафедру св. *Мелетия,* еп. Севастии, к-рого омии в тот момент поддерживали из-за его дружбы с еп. Акакием Кесарийским. Однако вскоре император изгнал свт. Мелетия и в кон. 360 г. поставил на его место Е., вызванного из Александрии (*Philost.* Hist. eccl. V 5). Осенью 361 г., отправляясь в поход против провозглашенного в Галлии августом Юлиана Отступника, имп. Констанций II тяжело заболел в Киликии и перед смертью Е. крестил его. С приходом к власти Юлиана Отступника (кон. 361) в Антиохию вернулся свт. Мелетий и объединил вокруг себя правосл. паству города. В 362 г. возвращавшийся из ссылки зап. еп. Луцифер Каралитанский поставил епископом Антиохии Павлина для общины ревностных никейцев — последователей свт. Евстафия Антиохийского, к-рые не признавали свт. Мелетия как человека, имевшего связи с арианами. Антиохийская община оказалась разделена между 3 епископами, и Е. был предстоятелем лишь арианской группы антиохийцев. Он терпимо относился к евстафианам, к-рых не считал серьезной силой, и даже передал еп. Павлину один из городских храмов. К мелетианам, к-рые составляли значительную часть антиохийской паствы, Е. был настроен враждебно, не допускал их на богослужения в город, и те сохраняли за собой лишь храм в Палее, пригороде Антиохии (*Socr. Schol.* Hist. eccl. III 9; *Sozom.* Hist. eccl. V 13). Е. поддержал инициативу еп. Евдоксия К-польского по восстановлению союза между омиями и крайними арианами — *аномеями,* возглавляемыми *Аэтием.*

После прихода к власти имп. Юлиана Евдоксий попросил Е. отменить все постановления, связанные с осуждением Аэтия. Е. выразил недовольство по этому поводу, видимо считая, что оправдать Аэтия должен тот, кто его осудил, т. е. сам Евдоксий. Тем не менее Е. собрал в Антиохии Собор из 9 епископов и восстановил Аэтия в церковном общении (*Philost.* Hist. eccl. VII 4–6; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 45; *Sozom.* Hist. eccl. IV 29). Е. активно поддерживал проповедническую миссию арианского еп. *Феофила* Инда (*Philost.* Hist. eccl. VIII 2), прибывшего в Антиохию при имп. Юлиане. В окт. 362 г. произошел пожар в храме Аполлона в Дафне, пригороде Антиохии. Находившийся в городе имп. Юлиан обвинил в умышленном поджоге христиан. Его гнев обрушился в основном на сторонников Е., поскольку

паства Е. в это время владела почти всеми храмами Антиохии и император рассматривал Е. как главу антиохийских христиан. По указанию имп. Юлиана была закрыта главная базилика города. Юлиан также грозил конфисковать все церковные сосуды и осквернить алтари. Е. выступил с обличением Юлиана, за что публично получил от императора пощечину, но осквернение храмов удалось предотвратить (*Theodoret.* Hist. eccl. III 8). Свт. Афанасий Великий (*Athanas. Alex.* Ep. ad Jovianum. 4) сообщает, что с приходом к власти имп. *Иовиана,* сторонника Никейского Символа веры, Е. пытался добиться его благосклонности при помощи придворных евнухов. Однако евнухи поплатились за это жизнью. Свт. Афанасий пишет, что Е. был неск. раз низложен. Если это так, то единственный период, когда Е. мог быть низложен с Антиохийской кафедры, приходится на правление имп. Иовиана. Возможно, причиной низложения стала причастность Е. к какой-то интриге, в к-рой оказались замешаны упомянутые свт. Афанасием евнухи (*Idem.* De Synod. 31).

После смерти Иовиана в 364 г. императором Вост. Римской империи стал *Валент,* который внешне стремился не вмешиваться в религ. дела, но являлся сторонником омиев. Положение Е. в Антиохии укрепилось. Как и Евдоксий, Е. при Валенте разорвал связи с аномеями и начал открытую полемику с ними. В проповедях Е. высмеивал не только Аэтия, но и Феофила Инда (*Philost.* Hist. eccl. IX 3). В 365 г. имп. Валент вновь выслал свт. Мелетия из Антиохии, не тронув главу евстафиан еп. Павлина из уважения к его возрасту (*Sozom.* Hist. eccl. VI 7) или к благочестию (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 2; V 5). В своих действиях власти руководствовались в т. ч. и советами Е., к-рый, продолжая преследование мелетиан и поддержку евстафиан, возможно, рассчитывал углубить разногласия между партиями. Преследования мелетиан были жестокими, нек-рые несогласные войти в общение с Е. были утоплены в р. Оронт, другие изгнаны (Ibid. V 5). По смерти свт. Афанасия Великого (373) Е. выразил имп. Валенту готовность отправиться в Александрию и рукоположить нового епископа. Е. прибыл в Александрию с отрядом воинов, изгнал избранного православными еп. Петра II и вернул на Александрийскую кафедру арианина Луция (Ibid. IV 21; *Theodoret.* Hist. eccl. IV 18–19), впервые избранного на кафедру еще в 361 г. Поездка в Александрию стала последним деянием Е.

Из произведений Е. сохранилось только написанное им совместно с Арием исповедание веры (текст: *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 26; *Sozom.* Hist. eccl. II 27). В нем повторяется Никейский Символ веры и его терминология, за исключением понятий «Единосущный» и «из сущности Отца» при описании отношений Первого и Второго Лиц Св. Троицы.

Лит.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914; *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. L., 1958. P. 189–190; CPG, N 2027; *Spanneut M.* Euzoïus // DHGE. T. 16. Col. 98–101; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *idem.* Euzuius of Antioch // EEC. Vol. 1. P. 305.

Д. В. Зайцев

ЕВЗО́ИЙ (IV в.), еп. Кесарийский. После изгнания с Кесарийской кафедры правосл. еп. *Геласия,* преемника еп. Акакия, в 367 г. омии при поддержке имп. *Валента* (364–378) возвели на кафедру своего сторонника Е. По сообщению блж. *Иеронима,* Е. в юности обучался вместе со свт. *Григорием Богословом* в Кесарии Палестинской у ритора Феспесия. Став епископом, Е. восстановил б-ку *Оригена,* созданную сщмч. *Памфилом.* С приходом к власти имп. *Феодосия I Великого* (379–395), поддержавшего правосл. сторонников Никейского Символа веры, Е. был изгнан с кафедры, которую вновь занял Геласий. Блж. Иероним сообщает о множестве сочинений Е. (ни одно не сохр.), к-рые «любой может легко найти» и которые, по-видимому, пользовались популярностью в кон. IV в.

Ист.: *Hieron.* De vir. illustr. 113.
Лит.: *Quasten.* Patrology. Vol. 3. P. 348.

Д. В. З.

ЕВИЛА́СИЙ, мч. Кизический (пам. 6 февр.) — см. в ст. *Фавста, Евиласий* и *Максим,* мученики Кизические.

ЕВИЛМЕРОДА́Х [Евильмеродах; Амель-Мардук; евр. אויל מרדך, *ʾĕwîl merōdak;* аккад. *amēl-marduk* — человек Мардука; греч. Ἐυιλμαρωδάχ, Οὐλαιμαραδάχ], 3-й царь нововавилонской халдейской династии (окт. 562 — июль 560 гг. до Р. Х.). Е. был старшим сыном и преемником *Навуходоносора II.* О его жизни до восхождения на престол ничего не известно. Также нет сведений о к.-л. предпринятых Е. военных кампаниях или др. значительных политических деяниях, его воцарение происходило на фоне борьбы между вавилонской знатью и правящей династией. Имя Е. упоминается только в административно-хозяйственных табличках. В Библии сказано, что он освободил иудейского царя *Иехонию* (4 Цар 25. 27; в пар. Иер 52. 31 — Иоакима), к тому времени уже 37 лет содержавшегося в заключении, оказал ему почет и обеспечил пожизненным содержанием (4 Цар 25. 27–30; Иер 52. 31–34).

Различные предания о Е. сохранились и в более поздних источниках. По сообщению Иосифа Флавия, Е. хотел освободить Иоакима еще при жизни Навуходоносора, потому что понимал, что отец держит иудейского царя в заточении, не имея на то достаточных оснований. Как только Е. взошел на престол, он немедленно выпустил Иоакима (*Ios. Flav.* Antiq. X 11. 2). Согласно талмудическим текстам, Е. стал царем в результате дворцового переворота, организованного вавилонской знатью. Вернувшись к власти, Навуходоносор отправил сына в тюрьму, считая его ответственным за случившееся. Однако Е. при повторной попытке вовлечь его в интриги против отца отказался от участия в них (Левит Рабба. 18. 2). Но блж. Иероним считает, что это вавилонская аристократия не позволила Е. занять место отца (*Hieron.* In Is. 14. 19). Вавилонский историк Берос, живший в сер. IV — нач. III в. до Р. Х., сообщает, что Е. «правил беззаконно и разнузданно» (Οὗτος προστὰς τῶν πραγμάτων ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς), но недолго. Став жертвой заговора, он был убит Нериглиссаром (Нергал-Шарицером), к-рого Берос называет мужем сестры Е. (*Beros.* Fr. 14).

Лит.: *Белявский В. А.* Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М., 1971. С. 252–255; *Sack R. H.* An Economic, Historical Study of the Reign of Amel-Marduk, King of Babylon, 562–560 B. C.: Diss. Minneapolis (Minn.), 1970; *idem.* Amel-Marduk: 562–560 B. C.: A Study Based on Cuneiform, OT, Greek, Latin and Rabbinical Sources. Neukirchen-Vluyn, 1972; *idem.* Evilmerodach // ABD. Vol. 2. P. 679.

А. В. Пономарёв

ЕВКА́РП [лат. Eucarpus], **БАРДОМИА́Н** [лат. Bardomianus, Bardunianus] **И 26 МУ́ЧЕНИКОВ,** пострадали в рим. пров. Асия. Упоминаются

под 25 сент. в мартирологах блж. Иеронима и Рабана Мавра. Цезарь *Бароний* внес их в Римский Мартиролог под тем же числом. Более подробные сведения о мучениках отсутствуют.

Ист.: ActaSS. Sept. Vol. 7. P. 57–58; Mart Hieron. Col. 125; Mart Rom. P. 415. N 5.

Лит.: *Bardy G.* Bardomianus // DHGE. T. 6. Col. 775; *Rimoldi A.* Bardomiano (Bardoniano), Eucarpo e 26 compagni // BibISS. Vol. 2. Col. 780.

О. И. Ф.

ЕВКА́РПИЙ, мч. Амисийский (пам. 23 янв.) — см. в ст. *Климент,* сщмч., еп. Анкирский.

ЕВКА́РПИЙ, мч. Никомидийский (пам. 18 марта) — см. в ст. *Трофим и Евкарпий,* мученики Никомидийские.

ЕВКЛЕ́Й, мч. Пергийский (пам. 1 авг.) — см. в ст. *Пергийские мученики.*

ЕВКЛИ́Д [греч. Εὐκλείδες] (кон. IV — нач. III в. до Р. Х.), древнегреч. математик и педагог, представитель александрийской математической школы, широкую известность приобрел благодаря сочинению по основам математики, озаглавленному «Начала» (Στοιχεῖα, букв.— элементы).

Сведения о жизни Е. весьма скудны; по всей видимости, первоначальное философское и математическое образование он получил в Афинах от учеников *Платона;* возможно, сам Е. также был платоником по философским воззрениям. По свидетельству Паппа Александрийского, Е. преподавал математику в Александрии (*Pappi Alexandrini* collectionis quae supersunt / Ed. F. Hultsch. B., 1877. Vol. 2. P. 678), *Прокл Диадох* называет Е. современником царя Птолемея I Сотера (305–283 гг. до Р. Х.), к-рому, по приводимому Проклом преданию, Е. осмелился сказать, что в изучении геометрии не существует особых царских дорог (*Procl.* In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii / Ed. G. Friedlein. Lpz., 1873. P. 68). Исходя из этих косвенных сведений, «расцвет» Е. совр. исследователи относят к 300 г. до Р. Х. (*Schönbeck.* 2003. S. 9). У средневек. араб. авторов встречаются восходящие к поздней античности довольно подробные сведения о Е., достоверность к-рых сомнительна (Ibid. S. 6). В средние века лат. переводчики и издатели нередко путали Е. с философом Евклидом из Мегары, современником Платона, из-за чего неверно называли его Мегарец (Megarensis).

В трактате «Начала», состоящем из 13 книг, Е. систематизировал и обобщил достижения совр. ему математики в том виде, как она изучалась в школе Платона. Основными структурными элементами сочинения Е. являются определения (ὅροι), а также принимаемые без доказательства постулаты (αἰτήματα) и аксиомы (κοιναὶ ἔννοιαι — общие понятия), на основании к-рых Е., используя чисто дедуктивный метод, создает различные «предложения» (лат. propositiones, т. е. положения, требующие доказательства), которые впосл. были классифицированы как теоремы (θεωρήματα) и особые задачи на построение (προβλήματα).

В соответствии с такой структурой работы кн. 1 начинается с 23 элементарных определений (напр., определение 1: «Точка — то, что не имеет частей», определение 2: «Линия — длина без ширины» и т. д.), 5 постулатов и 5 аксиом, после чего следуют основные «предложения» планиметрии, среди которых — признаки равенства треугольников и теорема о равенстве суммы углов треугольника 2 прямым (*Euclides.* Elementa. I 32). Книга заканчивается доказательством теоремы Пифагора (I 47) и обратной ей теоремы (I 48). Кн. 2 посвящена геометрической алгебре, т. е. доказательствам алгебраических тождеств с помощью геометрических построений. В этой книге производится деление отрезка в специальном отношении (II 11), в эпоху Ренессанса получившем название «золотое сечение», приводится обобщение теоремы Пифагора (II 12–13), в совр. терминологии соответствующее теореме косинусов. В кн. 3 излагаются основные свойства окружностей, касательных, хорд, вписанных углов, доказывается теорема о степени точки (III 35–37). В кн. 4 рассматриваются вписанные и описанные фигуры, приводятся построения правильных многоугольников, в частности правильных 5- и 15-угольников. Кн. 5 посвящена общей теории отношений и пропорций. В кн. 6 эта теория применяется к планиметрии (теория подобных фигур, теорема *Фалеса* и пропорциональные отрезки, деление отрезков в различных отношениях).

В книгах 7–9 излагается элементарная арифметика; по всей видимости, эти книги содержат открытия пифагорейцев (не позднее V в. до Р. Х.) и основаны на несохранившихся сочинениях Архита Тарентского. Кн. 7 открывается 22 определениями, в т. ч. определениями единицы (μονάς), числа (ἀριθμός), четных и нечетных, простых и составных, взаимно простых, совершенных чисел, за к-рыми следует изложение основных свойств делимости. Описывается «метод *попеременного вычитания*» для нахождения наибольшего общего делителя неск. чисел (VII 1–3), получивший впосл. название алгоритма Е. Кн. 8 содержит развитую теорию непрерывных пропорций. В кн. 9 продолжается изложение свойств делимости и доказывается бесконечность множества простых чисел (IX 20). В 10-й кн., содержащей 115 «предложений» и занимающей по объему почти 4-ю часть трактата, исследуются и классифицируются иррациональные величины и отношения. Вводится 3 основных рода иррациональных отрезков, затем производится более тонкое разделение иррациональностей на 13 видов (X 111). Возможно, кн. 10 представляет собой трактат Теэтета, целиком заимствованный Е. (*Ван дер Варден.* 1959. С. 227–239). Кн. 11–13 посвящены стереометрии. В кн. 11 изучаются пересечения плоскостей и прямых, вводятся определения пространственных тел (призма, пирамида, цилиндр, конус, сфера, параллелепипед и др.) и излагаются их основные свойства. В кн. 12 с помощью метода исчерпывания Евдокса Книдского изучаются соотношения объемов тел (в частности, доказывается, что отношение объемов 2 шаров равно отношению кубов их радиусов).



Евклид.
Литография. XVIII в.

Главная тема кн. 13 — построение и изучение свойств 5 правильных многогранников (т. н. платоновых тел): тетраэдра, куба, октаэдра, додекаэдра и икосаэдра; эта книга также основана на результатах Теэтета.

Существуют 14-я книга «Начал», предположительно добавленная Гипсиклом (II в. до Р. Х.), и 15-я книга, принадлежащая неизвестному автору, жившему ок. VI в.

Трактат Е. активно использовался и комментировался последующими греч. авторами, наиболее известные комментарии были составлены Героном, Паппом, Проклом и *Симпликием*. Практически все существующие рукописи «Начал» восходят к редакции, выполненной Теоном Александрийским (IV в.), более ранняя редакция текста представлена лишь 1 рукописью (Vat. gr. 190, X в.), а также значительным числом греч. и араб. фрагментов. К X–XII вв. «Начала» были неоднократно переведены на араб. язык, существовали переводы и на др. вост. языки: персидский, еврейский, сирийский и армянский. Первый перевод «Начал» на лат. язык был выполнен ок. 500 г. *Боэцием*, однако уже к VIII–IX вв. он был утрачен, сохранились лишь небольшие фрагменты. Полностью текст «Начал» вновь становится известным на Западе в XII в., когда появляются 3 независимых перевода с араб. и 1 перевод с греч. языка. Еще большее значение для рецепции текста Е. европ. наукой имели 2 средневек. переработки текста «Начал», выполненные Робертом из Честера (ок. 1140) и Иоанном Кампанусом (ок. 1255, печатное издание — 1482). Последний использовал основывающийся на араб. источниках текст Роберта, дополнив его достижениями совр. ему математики. Лат. версия Кампануса оставалась весьма популярной в Европе даже после появления издания оригинального греч. текста (1533). Между 1543 и 1567 гг. были опубликованы первые итал., англ., франц. и нем. переводы «Начал» (*Folkerts*. 2006. P. III 2).

Стремление Е. к построению в «Началах» логически строгой и последовательной системы математического знания, а также энциклопедичность содержания и исключительные дидактические достоинства «Начал» вызывали восхищение математиков последующих эпох и сделали это сочинение самым успешным и авторитетным учебником математики (прежде всего — геометрии) на протяжении почти 2 тысячелетий. По словам ван дер Вардена, Е. является «величайшим школьным учителем, которого только знает история математики» (*Ван дер Варден*. 1959. С. 268).

Значительный вклад в развитие древнегреч. науки внесли также др. сочинения Е., из к-рых сохранились: «Данные» (или «О заданных величинах», Δεδομένα), трактат посвящен некоторым алгебраико-геометрическим задачам, в частности предлагается ряд построений, позволивших грекам решать квадратные уравнения геометрическим способом; «О делении фигур» (Περὶ διαιρέσων), где рассматривается деление фигур с помощью прямой на 2 части, имеющие заданное отношение, сохранился только в арабском переводе; «Оптика» (Ὀπτικά), содержит учение о перспективе; «Зрительные образы» (Φαινόμενα), где излагается элементарная теоретическая астрономия (разрабатываемая в платоновском ключе наука о вращающейся сфере). Трактат «Катоптрика» (Κατοπτρικά), предлагающий элементы теории зеркальных изображений, в наст. время считается позднейшей компиляцией (*Lejeune*. 1948; *Schönbeck*. 2003. S. 102).

Особого внимания заслуживает трактат «Деление канона» (Κατατομὴ κανόνος), т. е. монохорда — муз. инструмента с 1 натянутой струной, пережимая которую в различных местах можно получать разные интервалы в заданном математическом соотношении. В этом сочинении, широко известном под лат. названием «Sectio canonis» (сохр. более чем в 200 рукописях), Е. обобщил и развил достижения пифагорейской теории музыки (гармоники). В последующие века эта работа была дополнена и приобрела такое же значение для муз. науки, какое «Начала» имели для математики. Преемственность по отношению к теоретическим положениям в том виде, как они изложены в этом труде Е. (уделявшего особое внимание таким аспектам теории музыки, как тесная связь муз. акустики и математики, сопоставление муз. интервалов и числовых отношений и обоснование через них консонансов, деление монохорда в разных родах), четко прослеживается в трудах крупнейших теоретиков музыки вплоть до эпохи Возрождения (Птолемей, Никомах, *Боэций*, *Гвидо Аретинский* и др.).

Из античных источников известно о существовании др., ныне утерянных сочинений Е.: «Pseudaria» (Ψευδάρια, о логических ошибках в математике), «О конических сечениях» (Κωνικά, материал вошел в одноименный трактат Аполлония Пергского), «Геометрические места на поверхностях» (Τόποι πρὸς ἐπιφανείᾳ), «Поризмы» (Πορίσματα, упом. у Паппа и Прокла). Выдержанный в традициях Аристоксена трактат «Введение в гармонику», к-рый приписывается Е. во мн. старинных рукописях, совр. исследователи считают принадлежащим Клеониду.

Следуя Платону, предписывавшему каждому в качестве подготовки к философии изучение 4 «математических» наук: арифметики, геометрии, гармоники (т. е. теории музыки) и астрономии, Е. действительно охватил своими сочинениями всю элементарную математику эпохи Платона и его учеников, заложив пути ее развития на долгие годы вперед. Значение достижений Е. для математической науки столь велико, что, по утверждению ван дер Вардена, «все античные и современные математики являются его учениками» (*Ван дер Варден*. 1959. С. 275). Неск. фундаментальных понятий и конструкций совр. математики названы в честь Е. (евклидово пространство, евклидова метрика, алгоритм Е., евклидово кольцо и др.).

Соч.: Opera omnia / Ed. J. L. Heiberg et H. Menge. Lipsiae, 1883–1916. 9 vol.; The Thirteen Books of *Euclid's* Elements / Transl. with Introd. and Comment. T. L. Heath. Camb., 1926. 3 vol.; Начала *Евклида* / Пер. с греч. и коммент.: Д. Д. Мордухай-Болтовский. М.; Л., 1948–1950. 3 т.; The Euclidean Division of the Canon: Greek and Latin Sources / Ed. A. Barbera. Lincoln (Nebrasca), 1991; *Прокл*. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / Рус. пер., вступ. ст. и коммент.: Ю. А. Шичалин. М., 1994.

Лит.: *Lejeune A.* Euclide et Ptolémée: Deux stades de l'optique géométrique grecque. Louvain, 1948; *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука: Пер. с англ. М., 1959, 2007[2]; *Knorr W. R.* The Evolution of the Euclidean Elements. Dordrecht, 1975; *Mathiesen T. J.* An Annotated Translation of Euclid's Division of a Monochord // J. of Music Theory. 1975. Vol. 19. P. 236–258; *Mueller I.* Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements. Camb., 1981; *Steck M., Folkerts M.* Bibliographia Euclideana. Hildesheim, 1981; *Клайн М.* Математика: Утрата определенности. М., 1984; *Glavas C. B.* The Place of Euclid in Ancient and Modern Mathematics. Athens, 1994; *Artmann B.* Euclid: The Creation of Mathematics. N. Y., 1999; *Щетников А. И.* Вторая книга «Начал» Евклида: Текст и интерпретации: Сб. Новосибирск, 2001; *Schönbeck J.* Euklid. Basel, 2003; *Родин А. В.* Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003; *Folkerts M.* Euclid

in Medieval Europe // *Idem.* The Development of Mathematics in Medieval Europe: The Arabs, Euclid, Regiomontanus. Aldershot, 2006.

А. Ю. Зубов

ЕВКРА́Т [греч. Εὐκράτης], прмч. (пам. греч. 21, 23 окт.). Время и место мученической кончины неизвестны. Память и стих Е. содержатся в визант. стишных синаксарях, где говорится, что он был обезглавлен (напр., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.). Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, предположил, что память Е. появилась в календарях в результате искажения имени сщмч. *Сократа* пресвитера (пам. греч. 23 окт. вместе с мц. Феодотой).

Ист.: ActaSS. Oct. T. 9. P. 4; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 522; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 401.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 326, 328; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1049; *Mottironi S.* Eucrate // BiblSS. Vol. 5. Col. 142; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 146.

Э. П. А.

ЕВЛА́ЛИЙ [греч. Εὐλάλιος] (сер. IV в.?), свт. (пам. греч. 29, 30 авг., суббота сырная). В визант. стишных синаксарях Е. упомянут как «иерарх, скончавшийся в мире» (SynCP. Col. 933), нек-рые исследователи, напр. Софроний (Евстратиадис), отождествляют его с *Евлалием,* еп. Лапифским (пам. кипр. 22 окт.). Однако, по мнению архиеп. Сергия (Спасского), Е. следует отождествлять с Евлалием, еп. Кесарии Каппадокийской, предшественником свт. Василия Великого (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 264). Согласно др. источникам, этим предшественником был еп. Кесарии Каппадокийской Евсевий (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 37. 1), однако у историков Церкви Сократа Схоластика (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43) и Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. IV 24) упомянут и еп. Кесарийский Евлалий или Евлабий, отец еп. *Евстафия* Севастийского, живший примерно в одно время с Евсевием. Вероятно, Е.– историческое лицо и действительно занимал Кесарийскую кафедру, однако в источниках очевидна неточность относительно времени его епископства.

Ист.: *Fedalto.* Hierarchia. T. 1. P. 19.

Лит.: ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1050; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147.

О. Н. А.

ЕВЛА́ЛИЙ [лат. Eulalius] (нач. VI в.), свт. (пам. зап. 10 февр.), еп. г. Сиракузы (Сицилия). Его имя упоминается в актах Римского Собора (нояб. 502). На Соборе была пересмотрена конституция префекта Италии Василия (483), устанавливавшая порядок утверждения Римского папы светской властью. Е. выступил с критикой конституции, принятой по инициативе мирянина и не подписанной епископами. Однако участники Собора высказались лишь за смягчение тех ограничений, к-рые налагались конституцией. Папа получил возможность распоряжаться мелкой собственностью Римской кафедры и передавать земли в долгосрочную аренду. Подпись Е. под постановлениями Собора стоит на 4-м месте, после подписей папы *Симмаха* и архиепископов Медиолана (ныне Милан) и Равенны (*Mansi.* T. 8. Col. 263, 266, 268). Также на 4-м месте имя Е. стоит в актах Римского Собора 503 г., к-рый выступил на стороне папы Симмаха против антипапы *Лаврентия* и заявил о неподсудности Римского папы остгот. кор. *Теодориху Великому* (Ibid. Col. 300, 307).

Е. состоял в дружеском общении со св. *Эннодием,* еп. Тицинским (Павийским); сохранилось 2 послания Эннодия к Е. О Е. упоминается в Житии свт. *Фульгенция* Руспийского, составленном карфагенским диак. Фульгенцием Феррандом. Свт. Фульгенций бежал из Африки, спасаясь от арианского гонения, и был радушно принят на Сицилии. Е. поселил святителя в основанном им для уединенной молитвы мон-ре в пригороде Сиракуз. Вероятно, этот мон-рь находился на территории совр. сел. Приоло-Гаргалло, где до наст. времени сохранились руины монастырской ограды и небольшой ц. св. Фоки. Фульгенций рассказал о намерении отправиться в егип. Фиваиду, но Е. отговорил его, напомнив, что егип. монахи не поддерживают общения с Римской Церковью. Эти события могли относиться к кон. V в., когда среди егип. монашества получило распространение монофизитство.

На о-ве Сицилия сложилось местное почитание Е., его имя значится в сицилийских церковных календарях (*Mancaruso M.* Kalendarium Sanctorum fidelissimae Urbis Syracusarum. Syracusis, 1764. P. 12) и отсутствует в Римском Мартирологе.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 2. P. 889; *Ennodius Ticinensis.* Ep. III 18; IV 3 // PL. 63. Col. 64, 71; *Ferrandus Cartaginensis.* Vita S. Fulgentii. 12 // PL. 65. Col. 128–129.

Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 638; *Pace B.* Arte e Civiltà della Sicilia antica. Mil., 1949. Vol. 4: Barbari e bizantini. P. 244, 328; *Bellucci A.* Il culto dei Martiri Scillitani a Napoli e S. Fulgenzio di Ruspe a Siracusa // Atti del I Congr. Nazionale d'Archeologia Cristiana: Siracusa, 1950. R., 1952. P. 85–87; *Garana O.* Eulalio di Siracusa // BiblSS. Vol. 5. Col. 210–213.

Д. В. Зайцев

ЕВЛА́ЛИЙ, свт. (пам. кипр. 22 окт.), еп. Лапифский. Время жизни неизвестно. Упоминается как «святейший Евлалий» в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в перечне почитаемых святыми архиереев Кипрской Православной Церкви после св. *Авксивия,* еп. г. Солы († ок. 102) (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 30). Память Е. отсутствует в визант. календарях. Позднее предание отождествляет Е. с Эдесским еп. Евлалием, чудесно обретшим во время осады города персами замурованный над городскими воротами Нерукотворный образ Спасителя (Мандилион). Когда эта святыня была вынесена на крепостные стены, персы отступили от Эдессы. По кипрскому преданию, Е., желая спасти Нерукотворный образ от осаждавших город врагов, тайно взял его с собой и отправился на Кипр. Когда на море разыгралась буря, Е. распростер плат с Нерукотворным образом на воде и сел в него. Волны вынесли его к г. Лапиф (Лампуса) на сев. побережье Кипра. Там он построил церковь, названную Ахиропиитос (ἀχειροποίητος, т. е. нерукотворный) в честь Нерукотворного образа Спасителя (существующее в наст. время здание датируется кон. XI – нач. XII в.). Позднее рядом был сооружен храм во имя Е. (перестроен в XVI в.).

По мнению архиеп. Сергия (Спасского), святого, празднуемого 29 или 30 авг., следует отождествлять с еп. *Евлалием* Кесарийским, предшественником свт. Василия Великого (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 264). Другие исследователи считают, что «святой иерарх Евлалий, скончавшийся в мире», упомянутый 29 или 30 авг. в визант. стишных синаксарях (SynCP. Col. 933), и Е. являются одним лицом (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147).

Ист.: SynCP. Col. 898–899; ЖСв. Авг. С. 278; *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 28.

Лит.: *Τσικνόπουλος Ἰ.* Ἅγιοι τῆς Κύπρου. Ὁ ἅγιος Εὐλάλιος // Ἀπόστολος Βαρνάβας. 1969. Т. 30. Σ. 205–208; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997[2]. Σ. 25; *Καππαής Δ. Χ.* Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμψαντες ἅγιοι. Λεμεσός, 1998. Σ. 77–79.

О. В. Л.

ЕВЛА́ЛИЙ, еп. Антиохийский (327/8), ставленник проарианской партии. Согласно «Церковной истории» блж. *Феодорита* Кирского, возведен на кафедру после низложения свт. *Евстафия* Антиохийского (327) Поместным Собором (см. в ст. *Антиохийские Соборы*) под председательством еп. *Евсевия* Кесарийского. Управлял Церковью неск. месяцев. *Филосторгий* уточняет, что до Е. ариане избрали на Антиохийский престол *Павлина,* еп. Тирского, но он умер через 6 месяцев. Сменив его на кафедре, Е. был вынужден удовлетворить недовольство паствы учеником Павлина *Аэтием* и изгнать его из города.

Ист.: *Theodoret.* Hist. eccl. I 22; *Philost.* Hist. eccl. III 15.

Лит.: *Simonetti M.* Eulalius of Antioch // EEC. Vol. 1. P. 297.

Д. В. Зайцев

ЕВЛА́ЛИЙ († 423), антипапа (29 дек. 418 — апр. 419). Сведений о Е. до его избрания на Римский престол не сохранилось. События евлалианской схизмы в Римской Церкви подробно представлены в офиц. донесениях рим. префекта Квинта Аврелия Симмаха имп. *Гонорию* и комиту Констанцию, в ответных посланиях императора к Симмаху, а также в письмах Гонория к папе *Бонифацию I,* к проконсулу Африки Ларгу и в письмах Ларга к Карфагенскому еп. Аврелию, вошедших в сборник папской корреспонденции *«Авелланово собрание»* (Collectio Avellana, сер. VI в.). Сведения, изложенные в жизнеописании Бонифация I в составе *Liber Pontificalis,* имеют второстепенное значение в силу субъективности источника и ошибочной интерпретации нек-рых фактов (напр., при изложении событий понтификата Бонифация I приводятся факты из жизни *Бонифация II,* избрание к-рого также сопровождалось схизмой). Недостоверной является и краткая заметка об осуждении Е. Собором 52 епископов в Каталоге Феликса IV (III) (сер. VI в.).

После кончины папы *Зосима* (26 дек. 418) в Риме начались беспорядки. В день погребения папы, 27 дек., часть рим. клириков собралась в базилике Спасителя в Латеране и избрала папой архидиак. Е., грека по происхождению. В воскресенье 29 дек. там же состоялось посвящение Е. в епископский сан, которое совершил субурбикарный епископ Остии. В Liber Pontificalis ошибочно сообщается, что в тот же день во епископа был рукоположен и Бонифаций I. Из донесения Симмаха Гонорию следует, что 29 дек. Бонифаций был только избран: узнав о поставлении Е., несогласное с его избранием большинство рим. пресвитеров собралось в базилике Феодоры (местонахождение неизвестно) и избрало епископом Бонифация, рукоположение которого в соответствии с каноническими нормами было отложено до следующего воскресного дня (Coll. Avel. N 14; *Symmachus.* Ep. X 71). Сведения из донесения Симмаха подтверждаются сообщением Liber Pontificalis о том, что после кончины папы Зосима кафедра оставалась вакантной 10 (или 11) дней, т. о., возведение в сан Бонифация могло состояться не ранее 5 янв. 419 г.

3 янв. 419 г. имп. Гонорий признал законным папой Е. и направил в Рим трибуна и нотария Афродисия, чтобы тот проследил за исполнением распоряжения (Coll. Avel. N 15; *Symmachus.* Ep. X 72). Имп. послание было обнародовано в Риме 5 янв., уже после того как Бонифация рукоположили во епископа Римского в ц. св. Маркелла (из прошения рим. пресвитеров к Гонорию известно, что рукоположение Бонифация совершалось 9 епископами — Coll. Avel. N 17; *Symmachus.* Ep. X 74; *Bonifatius.* Ep. 1). В соответствии с распоряжением императора Симмах допустил Е. для совершения богослужений в базилику св. Петра. Бонифаций же был вызван к префекту с требованием прекратить беспорядки и организацию процессий, на что тот ответил отказом. О беспорядках, устраиваемых Бонифацием и его сторонниками в Риме, Симмах донес императору 8 янв. 419 г. (Coll. Avel. N 16; *Symmachus.* Ep. X 73). Однако вскоре в Равенну с петицией обратились рим. пресвитеры, доказывая каноничность избрания и рукоположения Бонифация (Coll. Avel. N 17; *Symmachus.* Ep. X 74; *Bonifatius.* Ep. 1).

По решению императора дело обоих претендентов на Римский престол передавалось на рассмотрение Собора. 18 янв. 419 г. император в письме к Симмаху потребовал прислать в Равенну как Бонифация, так и Е. (Coll. Avel. N 18; *Symmachus.* Ep. X 75). Состоявшийся в кон. февр.— нач. марта 419 г. Собор в Равенне постановил, что ни один из претендентов не может иметь папскую власть; Бонифацию и Е. предписывалось покинуть Рим (Coll. Avel. N 20–28). Резиденцией Е. стал г. Анций близ Рима. Разрешение конфликта откладывалось до созыва более представительного Собора, намеченного на 13 июня, куда были приглашены епископы из Галлии и Африки (Coll. Avel. N 35–36).

Поскольку приближались пасхальные торжества, которые требовали присутствия в городе епископа, имп. Гонорий поручил прибыть в Рим Ахиллею, еп. Сполетия (ныне Сполето, обл. Умбрия) (Coll. Avel. N 21; *Symmachus.* Ep. X 77). К этому времени сторонникам Бонифация удалось склонить на свою сторону сестру императора *Галлу Плацидию.* С кон. марта 419 г. вся переписка рим. префекта Симмаха с императором проходила через ее мужа, комита Констанция.

18 марта, за 12 дней до Пасхи (30 марта), Е. вернулся в Рим. Однако через 3 дня по распоряжению императора в Рим прибыл Ахиллей Сполетийский. Его приезд стал причиной новых беспорядков в городе. Вооруженные сторонники Е., недовольные появлением чужого епископа, собрались на форуме Веспасиана и отказались пускать епископа в Латеранскую базилику (Coll. Avel. N 29; *Symmachus.* Ep. X 79). 25 марта имп. Гонорий распорядился выдворить Е. из Рима и предоставить возможность Ахиллею совершить пасхальные торжества в городе (Coll. Avel. N 31; *Symmachus.* Ep. X 79). Е. отказался покинуть город. Симмаху пришлось применить силу, чтобы выдворить его и его сторонников из Латеранской базилики, к-рая была взята под охрану. Префект также арестовал нек-рых рим. клириков, наиболее ревностных сторонников Е. 3 апр. 419 г. имп. Гонорий признал законным Римским папой Бонифация I и предписал способствовать его возвращению в Рим (Coll. Avel. N 33; *Symmachus.* Ep. X 81).

Согласно Liber Pontificalis, после кончины папы Бонифация I (422) среди рим. клира возник план возвращения Е. и возведения его в сан Римского епископа, однако тот отказался от предложения. Возможно, подобный план существовал и летом 420 г., когда Бонифаций тяжело заболел. В послании Бонифацию от 1 июля 420 г. имп. Гонорий сообщает, что он озабочен тем, как бы в случае кончины папы в Римской Церкви не возникла новая схизма (Coll. Avel. N 37; *Bonifatius.* Ep. 8).

Согласно Liber Pontificalis, евлалианская схизма продолжалась 7,5 месяца. Однако корреспонденция, представленная в «Авелланове собрании» и посвященная событиям в Риме, датируется не позднее сер. апр. 419 г., когда Бонифаций I, утвержденный императором в сане Римского епископа, вступил в город и официально занял кафедру. Каноническое положение изгнанного из Рима Е. оставалось неопределенным до сер. авг. 419 г. В Liber Pontificalis сообщается, что он получил епископскую кафедру в Кампании. В Каталоге Феликса IV уточняется, что Е. был назначен епископом г. Непет (ныне Непи, обл. Лацио). Скончался Е., как отмечено в Liber Pontificalis, через год после Бонифация, т. е. в 423 г.

Ист.: Coll. Avel. T. 1. N 14–37. P. 59–84; LP. T. 1. P. LXII, 88–89, 227–229; T. 3. P. 84; *Anastasius Bibliothecarius.* Historia de vitis Romanorum Pontificum. 44. 60–61 // PL. 128. Col. 185–187; *Symmachus Q. A.* Ep. X 71–83 // PL. 18. Col. 397–406; *Bonifatius I, papa.* Ep. 1, 8 // PL. 20. Col. 750–751, 768–769; *Henschenius G.* Diatriba praeliminaris in catalogos veteres romanorum pontificum // ActaSS. Apr. T. 1. P. XXXIII.

Лит.: *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1911[5]. Vol. 3. P. 247–250; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 361–364; *Fliche, Martin.* HE. Vol. 4. P. 252–253; *Seppelt.* Geschichte. Bd. 1. S. 154–155; *Marot H.* Eulalius (1) // DHGE. T. 15. Col. 1385; *Задворный В. Л.* История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 208–210.

Д. В. Зайцев

ЕВЛА́ЛИЙ, визант. худож. Известен по текстам *Николая Месарита* (1163/64 – после 1217), содержащим описание мозаичного убранства *Апостолов святых церкви в К-поле,* как исполнитель образа Пантократора («τὰς χεῖρας ἔχοντι μᾶλλον εὐλάλους» (имеющим воистину сладкоречивые руки), по отзыву Никифора Каллиста Ксанфопула) в куполе и композиции «Св. жены-мироносицы у Гроба Господня». В последней Е. изобразил себя в виде недремлющего стража у отверстой могилы.

Поскольку источники не препятствуют видеть Е. причастным к работе над всей серией цикла, Н. В. Малицкий (*Malickij.* P. 151) приписывал Е. сцены, соседствующие с композицией «Св. жены-мироносицы у Гроба Господня» (отметил связь изображений плачущего ангела у Гроба Господня и ангела у ног Христа), и финальные эпизоды цикла – «Явление Христа у Тивериадского озера», «Чудесный улов», сравниваемые Г. Милле (*Millet.* 1915) с аналогичными композициями росписи Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря во Пскове (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.). Обширный евангельский цикл храма святых Апостолов начал формироваться еще в эпоху имп. Юстина II (565–578). Согласно иконографическому анализу, большинство изображений возводят к IX–XII вв. (напр., «Крещение», «Преображение», «Предательство Иуды», «Подкуп стражей», «Распятие»), когда, возможно, получили дополнение отдельные сцены VI в. (А. *Гейзенберг,* Малицкий, В. Н. Лазарев; Н. Беес отрицал наличие в храме мозаик VI в.) и был изменен порядок композиций (напр., сцены «Воскрешение сына вдовы» – Р. Баумштарк, Й. Стржиговский, О. Вульф).

Е. как автору изображения арх. Михаила, находившегося, по предположению Бееса (*Bees.* 1917), в основанном Мануилом Комнином (1143–1180) в К-поле мон-ре арх. Михаила (Кефели-джами), адресованы восхваления Никифора Каллиста Ксанфопула. Первым среди знаменитых художников Е. назван в эпиграмме Феодора Продрома, который также оставил свидетельство о выполненной Е. композиции «Благовещение» (икона?) для монастыря Богородицы Евергетиды в К-поле (*Heisenberg.* 1908; *Bees.* 1917).

Ист.: *Успенский Ф. И., Беглери Г. П.* Храм св. апостолов и др. памятники К-поля по описаниям Константина Родия. Од., 1896; *Downey G.* Constantine the Rhodian, His Life and Writing // Studies in Honour of A. M. Fried. Princeton, 1955; *Nicolaus Mesarites.* Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople / Ed. G. Downey // Transactions of the American Philos. Society. Phil., 1957. Vol. 47. P. 855–924; *Constantinus Rhodius.* Description des œuvres d'art et de l'Église des saints Apôtres à Constantinople / Éd. E. Legrand // REG. 1986. T. 9. P. 36–65.

Лит.: *Wulff O.* Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche // BZ. 1898. Bd. 7. S. 326–331; *Heisenberg A.* Grabeskirche und Apostelkirche. Lpz., 1908. P. 168, 183, 193–195, 200, 239; *idem.* Die alten Mosaiken der Apostelkirchen und der Hagia Sophia // ΞENIA: Hommage intern. à l'Inst. Nat. de Grèce à l'occasion du 75ème anniversaire de sa fondation (1837–1912). Athènes, 1912. P. 121–142 [рец.: Д. В. Айналов // ВВ. 1911. Т. 18 [1913]. Отд. 5. С. 60–61; *idem.* Die Zeit des byzant. Malers Eulalios // Philologische Wochenschrift. 1921. Bd. 43. S. 1024–1032; *Millet G.* L'art byzantin. P., 1915. P. 190; *Bees N.* Kunstgeschichtliche Untersuchungen über die Eulalios-Frage und den Mosaikenschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel // Repertorium für Kunstwissenschaften. 1917. S. 97–117, 231–235; *Malickij N. W.* Remarques sur la date des Mosaïques de l'église des Saint-Apôtres à Constantinople décrites par Mésarites // Byz. 1927. Vol. 3. P. 123–151; *Kitzinger E.* Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm. Münch., 1956. P. 43–44. (Berichte z. XI. Intern. byzant. Kongress); *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 37, 203.

Т. Ю. Облицова

ЕВЛА́ЛИЙ I [Евлале, Евлати, Евлавиос; груз. ევლალე], католикос Картли (Мцхетский) (30-е гг. VI в.). Согласно груз. хронике *«Мокцеваи Картлисай»* (Обращение Картли) и сведениям груз. историка XI в. *Джуаншера,* Е. взошел на престол во время царствования груз. царя-эриставари Парсмана Схваи, сменив первого католикоса-грузина *Савву I* (20–30-е гг. VI в.). Оба источника свидетельствуют, что во время предстоятельства Е. в Грузию пришли родоначальники груз. монашества – прп. *Иоанн Зедазнийский* и 12 сир. отцов. В «Хронографической истории» Мхитара Айриванеци Е. упоминается под именем Елта (*Мхитар Айриванеци.* 1990. С. 36).

Ист.: Обращение Картли: Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 326 (на груз. яз.); *Джуаншер.* Житие Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 307, 315; *Мхитар Айриванеци.* Хронографическая история / Ред.: Л. Давлианидзе-Татишвили. Тбилиси, 1990 (на груз. яз.).

Лит.: *Абашидзе З. Д.* Евлале (Евлати, Евлавиос) I // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 23 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕВЛА́ЛИЙ II, католикос Картли (Мцхетский) (664–668). Его имя упоминается в списке католикосов груз. хроники *«Мокцеваи Картлисай»* (Обращение Картли. 1979. С. 327). Известно, что он сменил на престоле католикоса *Тавпечага II* (50–60-е гг. VII в.), а его преемником в свою очередь стал *Иоиль (Иовель) II* (668–670).

Ист.: Обращение Картли: Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).

Лит.: *Абашидзе З. Д.* Евлале II // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 31–32 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕВЛА́ЛИЯ [лат. Eulalia] († между 303 и 305), мц. (пам. 22 авг., пам. зап. 12 февр.), пострадавшая в г. Барцинона (ныне Барселона, Испания) во время гонения имп. Диоклетиана (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*). Почитается как покровительница Барселоны.

Наиболее раннее упоминание о Е. содержится в Мартирологе блж. Иеронима под 12 февр. Почитание мученицы в Барциноне возникло в сер. VII в. благодаря деятельности еп. Кирика. По его повелению были составлены «Мученичество» Е. (BHL, N 2693), гимн и месса в честь святой. «Мученичество» было создано под влиянием легенды о св. *Евлалии,* пострадавшей в г. Эмерита Августа

(ныне Мерида), однако имеет ряд отличий. В нем сообщается, что ее родители-христиане жили в поместье близ Барциноны. Во время гонения Диоклетиана девушка втайне от родителей предстала перед президом Дацианом и исповедала христ. веру. Е. пытали, затем распяли на кресте и обезглавили. После гибели святой из ее уст выпорхнул голубь, а тело покрыл выпавший снег. Останки Е. похоронили в ц. Богоматери (ныне ц. Санта-Мария дель Мар). В 713 г. христиане, опасаясь бесчинств мусульман, спрятали мощи святой, и до 878 г. они оставались сокрытыми. В 1339 г. святыня была помещена в готический алебастровый саркофаг в крипте собора Св. Креста и св. Евлалии в Барселоне.

В средние века почитание Е. нередко смешивалось с почитанием мц. Евлалии Эмеритской. Сложившаяся вокруг каждой из святых житийная традиция оказывала влияние на другую. В вестгот. «Мученичестве» св. Евлалии Эмеритской (кон. VII в.) содержатся следы влияния легенды о Е. Сближение образов 2 мучениц в X в. привело к составлению в королевстве франков Жития Е., полностью идентичного по содержанию «Мученичеству» св. Евлалии Эмеритской. В 880–881 гг. на севере Западнофранкского королевства, вероятно в мон-ре св. Аманда (Сент-Аман), была создана секвенция на романском языке в честь Е. В ней пересказано содержание «Мученичества» Евлалии Эмеритской. Т. о., житийная традиция испан. мучениц является идентичной. Однако в церковных календарях и литургической практике они различались. Это вызвало сомнения у *Винцентия из Бове* (XIII в.), который предположил, что в Житиях идет речь об одной и той же мученице (*Vincentius Bellovacensis*. Speculum Historiale. XII 123). Авторы XV–XVII вв., напр. Амбросио де Моралес, пытались согласовать противоречие литургической практики с житийной традицией и полагали, что существовала одна мученица Евлалия, родившаяся в Барциноне и пострадавшая в г. Эмерита Августа (ActaSS. Febr. T. 2. Col. 575–576). В кон. XIX в. благодаря гиперкритическому подходу ряда исследователей сам факт существования Е. был поставлен под сомнение (*Moretus H.* Les Saintes Eulalies // Revue des Questions Historiques. P., 1911. Vol. 89. P. 85–119). Исследователи отмечали полное отсутствие упоминаний о почитании Е. в вестгот. Испании.

Вероятно, смешение почитания мучениц произошло после завоевания франками Барциноны (кон. VIII в.). В городе франки столкнулись с почитанием местной св. мученицы по имени Е. и приняли ее за св. Евлалию Эмеритскую. В 878 г. еп. Фродоин обрел мощи Е. в пригородной ц. св. Марфы, что способствовало возрастанию почитания мученицы. Франк. агиографы приписали Е. хорошо известную им агиографическую традицию Евлалии Эмеритской. Однако в мартирологах свт. Адона Вьеннского и Узуарда обе святые различаются. Свт. Адон привел краткий пересказ «Мученичества» Евлалии Эмеритской, но не указал никаких сведений о Е. Вероятно, он не знал агиографической традиции, восходящей к еп. Кирику, а новая традиция во 2-й пол. IX в. еще не возникла.

Благодаря франк. влиянию почитание Е. постепенно стало более распространенным, чем почитание Евлалии Эмеритской, которая стала местночтимой испан. святой. Вероятно, св. *Димитрий,* митр. Ростовский, в собрании житий святых использовал сведения о Е. из «Мученичества», опубликованного болландистами, что послужило основанием для внесения имени Е. в календари РПЦ.

Ист.: BHL, N 2693–2698; ActaSS. Febr. T. 2. Col. 567–580; *Vincentius Bellovacensis*. Speculum Historiale // *Idem*. Speculum quadruplex. Graz, 1965. Vol. 4; *Ponsich y Camps R.* Vida, martirios, y grandezas de S. Eulalia, Hija, Patrona, y Tutelar... de Barcelona. Madrid, 1770; ЖСв. Авг. С. 365–370.

Лит.: *Fábrega Grau A.* Pasionario Hispanico. Madrid, 1953. Vol. 1. P. 108–119; *idem.* S. Eulalia de Barcelona. R., 1958; *idem.* Eulalie // DHGE. T. 15. Col. 1380–1384; *Sotomayor M.* Eulalia // BiblSS. Vol. 5. Col. 204–209; *Avalli D'Arco S.* Alle origini della letteratura francese: I Giuramenti di Strasburgo e la Sequenza di S. Eulalia. Torino, 1966; *López Alcaraz J.* Los «Juramentos de Estrasburgo» y «La cantilena de S. Eulalia». Murcia, 1994.

Д. В. Зайцев

ЕВЛА́ЛИЯ († между 303 и 305), мц. (пам. зап. 10 дек.), пострадавшая в г. Эмерита Августа (ныне Мерида, Испания). Наиболее раннее упоминание о «Мученичестве» Е. содержится в гимне лат. поэта *Пруденция* († ок. 410), к-рый, вероятно, был составлен для пения в базилике, посвященной мученице в г. Эмерита Августа. Пруденций упоминает о Е. и в др. гимнах из цикла «О венцах мучеников» (*Prudent.* Perist. 4, 11). Девочка Е., как писал поэт, еще не достигшая 13-летнего возраста, отличалась благоразумием и воздержанностью. Когда началось гонение на христиан при Диоклетиане в 303–305 (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*), родители, стремясь спрятать дочь, отослали ее в деревню. Однако Е., желая принять мученический венец, явилась в город, предстала перед претором и исповедала себя христианкой. Склоняя ее к отречению от веры, судья подверг мученицу пыткам железом, к-рые не причинили ей вреда. Тогда претор приказал жечь ее огнем. От этих истязаний Е. скончалась. По словам Пруденция, присутствующие видели, как душа мученицы покинула тело в виде белой голубки. Тело Е. обнажили и бросили без погребения. Внезапно пошел снег, к-рый покрыл тело мученицы и не растаял даже от пламени полыхавшего рядом костра.

Рассказ Пруденция основан на «Мученичестве» Е., созданном, вероятно, в сер. IV в., к-рое сохранилось в переработке кон. VII в. (составлена под влиянием гимна Пруденция и последующей традиции почитания мученицы). Повествование значительно расширено описанием различных пыток, диалогами и наставлениями девам. Это позволяет предположить, что «Мученичество» Е. было переработано в девичьем мон-ре при базилике в честь Е. Вставляя в повествование детали и имена действующих лиц, редактор VII в. допустил ряд фактологических ошибок и спутал Е. с мц. *Евлалией* Барцинонской (Барселонской). Мучителем Е. назван президи Дациан, правитель Тарраконской Испании, власть к-рого не распространялась на г. Эмерита Августа, входивший в пров. Лузитания. Вероятно, из цикла преданий о св. Евлалии Барцинонской заимствовано также сообщение о том, что тело мученицы было подвешено на пыточном столбе. Ошибочным является и упоминание о погребении тела Е. под алтарем церкви, т. к. мученица была первоначально погребена на кладбище за городской стеной.

В IV в. почитание Е. распространилось на всем Пиренейском п-ове, о чем свидетельствуют как пример Пруденция, к-рый происходил из

Тарраконской Испании, так и надписи в честь мученицы, обнаруженные на территории провинций Лузитания и Бетика. Наиболее ранние упоминания о базилике Е., построенной над могилой мученицы, содержатся в гимнах Пруденция и в хронике



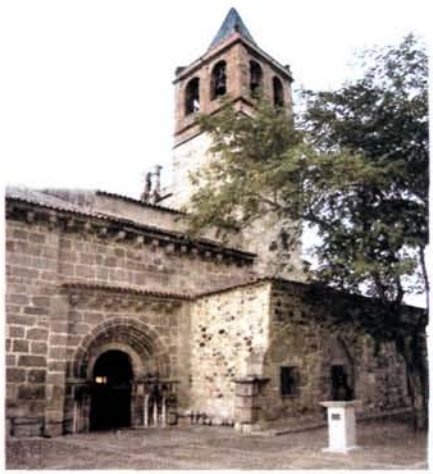
Мц. Евлалия Эмеритская (Меридская) с житием. Заалтарный образ. Ок. 1350 г. (кафедральный собор в Пальма-де-Мальорке)

Идация, еп. г. Аквы Флавиевы (ныне Шавеш, Португалия). Еп. Идаций († ок. 468) под 429 г. упоминает о гибели некоего вандала, посягнувшего на гробницу Е., а под 456 г. сообщает о видении мученицы кор. вестготов Теодориху II (453–466), к-рый намеревался разграбить Эмериту (*Hydat.* Chron. 90, 182). По данным археологических раскопок, в IV в. над могилой Е. был возведен прямоугольный в плане мартирий с апсидой и крытой папертью. В 1-й пол. V в. на месте мартирия была сооружена монументальная 3-нефная базилика, ставшая центром паломничества. В храме находилась усыпальница епископов Эмериты. Ок. 560 г. по повелению свт. Фиделия базилику перестроили. При свт. Масоне (ок. 570 — ок. 606) по молитвам к Е. Лузитания была избавлена от эпидемии. Свт. Масона основал в Эмерите больницу (xenodochium), медицинскую службу для паломников, в базилике Е. разрешил выдавать денежные кредиты. По повелению вестготского кор. Леовигильда (569–586) особая комиссия расследовала обстоятельства конфликта между православными и арианами за владение базиликой и отдала ее православным. После этого король приказал Масоне передать арианскому еп. Сунне тунику Е., однако тот отказался выдать святыню, за что был изгнан (582), но через 3 года возвращен на кафедру после того, как королю явилась Е. Сохранился гимн мученице, приписываемый свт. *Исидору* Гиспальскому (Севильскому) и впосл. вошедший в состав литургии *испано-мосарабского обряда* (Laudem beatae Eulaliae).

После захвата Эмериты араб. полководцем Мусой ибн Нусайром (713) богослужения в базилике Е. прекратились, храм был заброшен и начал разрушаться. По повелению кор. Сило (774–783) мощи Е. были перенесены в Астурию, в королевскую резиденцию (ныне сел. Сантьянес, близ Правии). Там был сооружен храм в честь св. Иоанна, в к-рый были положены мощи мученицы. Кор. Астурии Альфонс II (791–842) перенес резиденцию в г. Овьедо. Мощи Е. были помещены в дворцовую часовню св. Михаила (Камара Санта), впосл. ставшая частью кафедрального собора Спасителя. Кор. Леона Альфонс VI велел поместить мощи в серебряный реликварий (1075). Е. стала наиболее почитаемой в Астурии святой. С 1617 г. в Овьедо действовало братство, основанное в честь мученицы. В 1639 г. Е. была объявлена покровительницей города и еп-ства Овьедо. К кафедральному собору пристроили капеллу в стиле платереско, куда перенесли мощи мученицы.

В 1229 г. кор. Леона Альфонс IX отвоевал Мериду и воздвиг на месте обветшавшей базилики Е. новый храм в романском стиле. Город стал центром духовно-рыцарского ордена св. Иакова (см. *Сантьяго*), члены к-рого особо почитали Е. В 1612 г. рядом с церковью из остатков античного храма Марса была сооружена капелла в память мученичества Е. В 90-х гг. XX в. в ходе археологических раскопок под церковью были обнаружены остатки древних сооружений, возведенных над могилой мученицы. Ежегодно с 8 по 10 дек. в Мериде празднуются дни памяти Е., совершается процессия со статуей мученицы из посвященной ей церкви в кафедральный собор. В 2004 г. в Мериде прошли торжества, приуроченные к 1700-летию мученичества Е.

В нач. V в. почитание Е. распространилось в Африке. Блж. *Августин* посвятил мученице проповедь (Miscellanea Augustiniana. R., 1930. Vol. 1 / Ed. G. Morin. P. 593–595). Имя Е. значится в календаре Карфагенской Церкви (сер. VI в.). Не позднее сер. V в. почитание мученицы отмечено в Италии, где ее имя было внесено в италийскую редакцию Мартиролога блж. Иеронима. Изображение Е. находится среди мозаик базилики Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне (60-е гг. VI в.). Наиболее ранним свидетельством почитания Е. в Галлии является надпись из г. Бетерры (ныне Безье), к-рый в VI в. входил в состав королевства вестготов. В кон. VI в. свт. *Григорий Турский* посвятил чудесам мученицы главу в соч. «О славе мучеников» (*Greg. Turon.* Glor. martyr. 90). Григорий упоминает о 3 деревьях, которые росли у базилики Е. в Эмерите и начинали цвести в сер. дек., в день памяти мученицы. Цветы этих деревьев помогали от различных недугов. Григорий Турский сообщает также о торжественных крестных ходах, которые устраивались в Эмерите в день памяти Е. Мученица упоминается в стихотворении свт. Венанция Фортуната «О девственности» (*Venant. Fort.* Miscellanea. 6: De virginitate // PL. 88. Col. 271). В англосаксон. Британии на рубеже VII и VIII вв. о Е. писал св. *Альдхельм*, еп. Шерборнский, в поэме «Похвала девам» (*Aldhelm.* De laud. virg. 46 // PL. 89. Col. 146; *Idem.* De laudibus virginum // Ibid. Col. 273). К 1286 г. относятся сведения о пребывании части мощей Е. в г. Эльн (совр. деп. Вост.



Базилика мц. Евлалии в Мериде. XIII в.

Пиренеи, Франция). Однако более вероятно, что там находились мощи св. Евлалии Барцинонской.

В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) Е. упоминается 3 раза – под 10, 11 и 12 дек. (последние даты появились в результате ошибки переписчиков). Под 10 дек. память Е. отмечена почти во всех вестготско-мосарабских литургических книгах, а также в Малом Римском Мартирологе (сер. IX в.). В мартирологах Флора Лионского, Адона Вьеннского, Узуарда, Вандальберта и Ноткера Заики (IX–X вв.) приводится пересказ «Мученичества» Е. Память Е. значится также в Неаполитанском мраморном календаре (IX в.), к-рый отражает итало-визант. церковную традицию. О почитании мученицы в визант. Италии свидетельствует также наличие дня ее памяти в месяцеслове при слав. Апостоле из Охрида (XII в.). По мнению архиеп. *Сергия (Спасского)*, этот месяцеслов составлен под влиянием зап. (греко-италийской) синаксарной традиции (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 125–127).

Ист.: BHL. N 2699–2703; *Prudent.* Perist. 3 // PL. 60. Col. 341–357; Passio Sanctae ac beatissimae Eulaliae virginis et martyris Christi // *Flórez E.* España Sagrada. Madrid, 1813. T. 13. P. 266–301; Kalendarium Ecclesiae Carthaginensis // PL. 13. Col. 1227; *Paulus Emeritanus.* De vita patrum Emeritensium // PL. 80. Col. 117–161.

Лит.: CPL. N 2069b; Corona Poética de S. Eulalia. Madrid, 1875; *Solano Gálvez de San Pelayo y Villalpando M. C.* El templo de S. Eulalia en Mérida // Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1907. T. 51. N 5. P. 442–456; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 381; *Diehl E.* Inscriptiones Christianae Latinae veteres. B., 1924. Vol. 1. N 1807; *Vives J.* Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda. Barcelona, 1942. N 303, 307, 316, 318, 348; *Fábrega-Grau A.* Pasionario Hispánico. Madrid, 1953. T. 1. P. 78–86; *idem.* Eulalie de Merida // DHGE. T. 15. Col. 1384–1385; *Alvárez Sáenz de Buruaga J.* Los primeros templos cristianos de Mérida // Revista de Estudios Extremeños. Badajoz, 1976. Vol. 32. N 1. P. 139–155; *Collins R.* Merida and Toledo: 550–585 // Visigothic Spain: New Approaches / Ed. E. James. Oxf., 1980. P. 189–219; *Hillgarth J. N.* Popular Religion in Visigothic Spain // Ibid. P. 3–60; *Vaquero S. P.* El poema de Eulalia de Mérida de Aurelio Prudencio (Peristhephanon III) // Revista de estudios extremeños. 1984. Vol. 40. N 2. P. 371–386; *Martinez J. A.* Prudencio y Eulalia // Extremadura arqueológica. Mérida, 1992. N 3. P. 9–14; *Cruz P. M.* El culto a S. Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense: Siglos IV–VI // Ibid. P. 57–80; *Veganzones A. R.* La mártir Eulalia de Mérida en calendarios y martirologios, en la devoción popular y en su iconografía: Siglos IV–VII // Ibid. P. 81–110; *San Bernardino Coronil J. S.* Eulalia de Mérida: Paradigma de patronato cívico: Siglos IV–VII // II Congreso peninsular de História antiga. Coimbra, 1993. P. 1047–1048; *idem.* Eulalia Emeritam suam amore colit: Consideraciones in torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3.186–215) // Habis. Sevilla, 1996. N 27. P. 205–224; *Zoreda L. C., Cruz P. M.* Excavaciones arqueológicas en la basílica de S. Eulalia de Mérida // IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica = IV Reunião de Arqueologia Crista Hispanica. Lisboa, 1995. P. 297–308; *idem.* Hallazgos arqueológicas en la iglesia de S. Eulalia de Mérida // Arqueología, paleontología y etnografía. Madrid, 1998. N 4. P. 337–366; *Sánchez J. G.* Santa Eulalia de Mérida, patrona de Oviedo y Asturias: Siglo XVII. Oviedo, 1995; *Cruz P. M.* La basílica de S. Eulalia de Mérida: Arqueología y urbanismo. Madrid, 1999; *Homet R.* Significación de los martirios de Eulalia de Mérida // Aragón en la Edad Media. Zaragoza, 1999. N 14–15. Fasc. 1. P. 759–776; *Vizuete F. T.* Recorrido histórico-artístico por la iglesia de S. Eulalia de Mérida // Norba-arte. Badajoz, 1998–1999. N 18–19. P. 125–160; *Fernández López J.* Vida e historia de S. Eulalia de Mérida. Mérida, 2003; *idem.* Toponimia Eulaliense: Pueblos que tenen por patrona a Santa Eulalia o llevan su nombre en España y Portugal. Mérida, 2005; *Camisón J. J.* S. Eulalia de Mérida en una cantilena francesa del siglo IX // Cuadernos de filología francesa. Badajoz, 2003. N 15. P. 119–148; Eulalia de Mérida y su proyección en la historia / Ed. J. M. Álvarez Martínez, J. L. de la Barrera. Madrid, 2004; *Dietz M.* Wandering Monks, Virgins and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World: 300–800. Univ. Park (Pa.), 2005.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

ЕВЛА́МПИЙ [греч. Εὐλάμπιος], мч. (пам. 3 июля) – см. в ст. *Диомид, Евлампий, Асклипиодот и Голиндуха,* мученики.

ЕВЛА́МПИЙ, мч. Палестинский (пам. 5 марта). Время мученической кончины неизвестно. Болландисты предположили, что имя Е. возникло в результате искажения имени мч. *Евлогия* Палестинского, упоминаемого под этим числом вместо Е. в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 511), в Минологии имп. Василия II кон. X – нач. XI в. (PG. 117. Col. 337–340) и в др. календарях. Так же как и Е., он был усечен мечом. Однако в визант. стишных синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.) указаны оба мученика. Из стишных синаксарей их памяти и посвященные им стихи были взяты в греч. печатную Минею (Венеция, 1596), откуда затем были помещены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. В нек-рых греч. рукописях память Е. встречается под 4 марта (напр., Paris. gr. 1617, 1071 г.).

Ист.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 361; SynCP. Col. 505, 511–512; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 36; ЖСв. Март. С. 132.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 64; *Sauget J.-M.* Eulampio // BiblSS. Vol. 5. Col. 213; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147.

Э. П. А.

ЕВЛА́МПИЙ (Введенский Евфимий Иванович; 1756, г. Юрьев-Польский Московской губ., ныне Владимирской обл.– 22.05.1813, Лаврентиев калужский мон-рь), еп. Калужский и Боровский. Род. в семье диакона. Фамилию получил по месту служения своего отца – в *юрьев-польском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ре.* Окончил Владимирскую ДС, в 1788 г.– *Славяно-греко-латинскую академию.* В 1787 г. (по др. сведениям, в 1788) был пострижен в монашество с именем в честь мч. Евлампия, рукоположен во иерея и назначен префектом (инспектором) Троице-Сергиевой семинарии, в 1792 г.– ректором семинарии. С 1792 по 1795 г. Е. был наместником ТСЛ. С 23 июля 1795 г. игумен *Заиконоспасского московского мон-ря,* с дек. 1797 г.– архимандрит *Донской иконы Божией Матери московского мон-ря.*



Евлампий (Введенский), еп. Калужский и Боровский. Фотография с портрета 1-й пол. XIX в. (РГИА)

29 июня 1801 г. Е. был хиротонисан во епископа Архангельского и Холмогорского. Новопоставленный архипастырь, по словам знавшего его кн. А. Долгорукого, «проводил жизнь анахорета», чем удивлял ближних. Освятил неск. церквей в Архангельске, в т. ч. в 1802 г. восстановленные после пожара приделы преподобных Зосимы и Савватия Соловецких и пророка Илии в Рождественском храме и в 1805 г. уникальный иконостас кафедрального Троицкого собора, впосл. поразивший имп. Александра I («Я всю Россию дважды объехал, но таких царских врат нигде не видел»). Награжден орденом св. Анны 1-й степени (1806).

16 апр. 1809 г. Е. был переведен на Калужскую и Боровскую кафедру. Будучи весьма требователен к ищущим священного сана, рукополагал во пресвитеров лишь окончивших ДС и только по достижении возрастного ценза; подобная практика в то время была исключением. Если воспитанник просил рукоположения до окончания учебы, Е. предлагал доучиться, а исключения делал только по просьбам вдов и сирот духовного звания. Даже диаконов посвящал на места своих отцов лишь после строгого личного испытания. Редко переводил клириков с места на место; вразумлял тех священников, кто «по болезни» оставляли деревенские приходы и нанимались служить ранние литургии в городских храмах Калуги.

Одаренный проповедник, Е. боролся с увлечением нехрист. мистицизмом, охватившим городское общество в нач. XIX в. Положил много сил для улучшения духовного образования в Калужской епархии. Когда количество учащихся в Калужской ДС достигло 900 чел., Е. отделил семинарию от уч-ща, перестроив семинарское здание, устроил общежитие для семинаристов, а для уч-ща купил и перестроил усадьбу Билибиных. По опыту зная бедственное положение семинарских преподавателей, Е. часто помогал им из собственных средств. В годы управления Е. Калужской епархией на окне Ильинской ц. г. Калуги был явлен образ прор. Божия *Илии*. Горожане почитали образ чудотворным, и по указу архипастыря он был перенесен в кафедральный собор. В калужской Хлюстинской больнице 6 окт. 1809 г. Е. освятил ц. во имя св. блгв. Александра Невского. Особо благоволил Е. к *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.*, в 1811 г. освятил ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери в Оптиной пуст., после служения на кафедре собирался удалиться на покой в эту обитель.

В 1812 г. в Калужскую губ. вступили войска имп. Наполеона. 6 июля 1812 г. в Калуге был получен манифест, призывавший все сословия империи к оружию и к пожертвованиям. По личному примеру Е. духовенство Калужской епархии собрало пожертвования «на военныя издержки» (9204 р. и различные золотые и серебряные предметы). По благословению Е. в ряды калужского ополчения (15 тыс. чел.) вступили и семинаристы. После молебна архиерей привел ополченцев к присяге, произнес напутственную речь. Окропив ратников св. водой, Е. вручил начальнику ополчения ген.-лейтенанту Шепелеву хоругвь с изображением *Калужской иконы Божией Матери* и Калужского блж. *Лаврентия*. (После возвращения ополчения из заграничного похода с 1814 хоругвь находилась в калужском кафедральном соборе; ныне — в Калужском краеведческом музее.) Молитвенный подвиг святителя отмечен в акафисте Божией Матери, читаемом перед Калужской иконой.

По благословению Е. во время войны во всех церквах епархии ежедневно совершались богослужения и соборные молебны с крестным ходом, а перед Калужской иконой Божией Матери — ночные молебны. С 1812 г. в память избавления Калуги от опасности по благословению Е. ежегодно 12 окт. (в день битвы под Малоярославцем) вокруг города стал совершаться крестный ход с Калужской иконой Божией Матери. После наполеоновского нашествия мн. храмы и мон-ри епархии были разрушены и, согласно поданному Е. рапорту, Святейший Синод обязал соседние с Калугой епархии помогать восстановлению обители и церкви. Так, из Тулы в Калугу были присланы 8 напрестольных крестов, 21 Евангелие, 8 комплектов богослужебных сосудов, 108 комплектов покровцов, 91 риза; из Курска — 3 ящика с облачением и утварью и еще 3 ящика — от мон-рей и церквей С.-Петербургской епархии. При непосредственном участии Е. в Калуге была образована комиссия для помощи бедствующему духовенству.

Когда в авг. 1812 г., перед вступлением франц. войск в Смоленск, Смоленский и Дорогобужский еп. *Ириней (Фальковский)* покинул епархию вместе с частью духовенства, Е. был назначен временно управляющим и Смоленской епархией. Однако пережитые трудности сказались на его здоровье: 2 мая 1813 г. он ушел на покой, поселившись в *Лаврентиевом калужском в честь Вознесения Господня мон-ре*. Проводил время в посте и молитве, собрал обширную б-ку на рус., лат. и франц. языках. Заложил у стен обители фруктовый сад.

По воспоминаниям современников, обладая слабым здоровьем, Е. вел аскетический образ жизни, регулярно совершал богослужения, черпая силы «у престола». «Я только тогда чувствую себя здоровым, когда служу»,— признавался он. Скончался во время литургии в день празднования Вознесения Господня. Завещал похоронить себя в Лаврентиевом монастыре, но по ходатайству почитавших архипастыря калужских горожан погребен в кафедральном Троицком соборе Калуги, около юж. стены. Отпевание архиерея совершил Тульский и Белёвский еп. *Амвросий (Протасов)*. В XIX — нач. XX в. на могиле Е. служились панихиды, верующие получали исцеление. В 20-х гг. XX в. собор был закрыт, в нем располагались различные учреждения. После возвращения собора Калужской епархии в 1991 г. в подвальных помещениях были обнаружены осквернённые останки неск. архиереев.

Арх.: *Здравомыслов.* Словарь иерархов // РНБ ОР. Ф. 102. Ед. хр. 431.

Соч.: Слово на новый год. М., 1804; Речь на случай торжества... [2 янв. 1805 г.]. М., 1805; Наставление к избирательному собранию граждан архангелогородских, 18 дек. 1804 г. М., 1805; Слово в день Покрова Пресв. Богородицы, говоренное Преосв. Евлампием, еп. Калужским и Боровским, 1 окт. 1810 г. // *Леонид [Кавелин], иером.* История Церкви в пределах нынешней Калужской губ. и калужские иерархи. Калуга, 1876. С. 270–274; То же. М., 1810.

Лит.: *Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 489–496; *Геннади.* Словарь писателей. 1876. Т. 1. С. 334–335; *Леонид [Кавелин], иером.* История Церкви в пределах Калужской губ. и калужские иерархи. Калуга, 1876. С. 171–191; ЖПодв. Май. С. 199–208; Сведения о преосв. Евлампии (Введенском), еп. Архангельском // Странник. 1879. Т. 2. № 6. С. 357–368; Учреждение Архангельской епархии и ее архипастыри. Архангельск, 1889. С. 12; *Извеков М. С.* О пребывании Калужской иконы Божией Матери в Калуге (1813–1817 гг.) по ходатайству преосв. Евлампия. Калуга, 1894; *Волков В. М.* Библиогр. указ. рус. духовных писателей из монашествующих за 18-й, 19-й века и пол. 20-го ст. Загорск, 1961. Ч. 1. С. 263. Ркп.

Д. Б. Кочетов

ЕВЛА́МПИЙ (Иванов Елисей Михайлович; 1822, с. Сенковцы Золотоношского у. Полтавской губ.— 1864), иером., синолог, миссионер. Род. в семье священника, окончил Переяславскую ДС, поступил в СПбДА, во время обучения в которой был зачислен в новый состав Пекинской духовной миссии, в связи с чем 9 окт. 1848 г. принял монашеский постриг. 22 окт. рукоположен во диакона, 30 окт.— во иерея. Во время пребывания в Пекине с 1849 по 1859 г. Е. являлся казначеем духовной миссии.

Под рук. архим. *Палладия (Кафарова)* занимался переводами кит. сочинений, брошюр и статей из газ.

«Цзиньбао» (Столичный вестник). Первые переводные работы Е., отправленные главой миссии из Пекина в Азиатский департамент МИД, не получили поддержки чиновников внешнеполитического ведомства отчасти из-за критических замечаний рецензента – архим. *Аввакума (Честного)*. В отзыве от 28 июня 1865 г. рецензент указывал, что «Извлечения из сочинения [древне] китайского философа Ле-цзы» может прочесть всякий на досуге или из особенного любопытства, но «для ума никакого приобретения не сделает». Столь же негативно оценивал архим. Аввакум в том отзыве и 2-й перевод Е. под названием «Воспоминания о бедствиях Нанкина», отправленный из Пекина главой духовной миссии архим. Палладием 14 марта 1854 г. Касаясь перевода Е. появившейся в кит. столице брошюры о восстании тайпинов (1850–1864), захвативших в 1853 г. Нанкин и объявивших этот город столицей своего гос-ва «Тайпин тяньнго» (Государство небесного спокойствия), рецензент подчеркивал: «...характер мятежников, их общественный строй и злодейские поступки изображены в этой статье поверхностно, в общих чертах и совершенно голословно, никаких частностей [конкретных примеров] не показано... читать ее нисколько не занимательно, а печатать было бы совершенно бесполезно» (см.: АВП РИ. Ф. Главный архив 1–5. 1823. Д. 1. П. 74. Л. 457, 458). Благодаря положительной характеристике архим. Палладия был опубликован перевод доклада вел. кн. Гуна по имени И Синь (1833–1894) по поводу выпуска гос. ассигнаций, одной из важнейших мер цинского правительства (см. там же. Л. 658).

Наиболее важной работой Е. следует считать перевод записок китайца Цай Тинланя о Вьетнаме, куда в 1855 г. отнесло бурей корабль, когда он плыл через Тайваньский пролив из г. Фучжоу (пров. Фуцзянь). Высокую оценку этому труду дал китаевед В. П. Васильев, которому он был передан на отзыв. В этом отзыве, в частности, говорилось, что в переведенных Е. записках китайца, занесенного бурей в Аннам, содержится описание дороги через все это гос-во до границ Китая сухим путем и оттуда через Китай до пров. Фуцзянь. Кроме того, в конце Описания странствования китаец делает краткое обозрение истории этой страны, нравов жителей и состояния промышленности.

После возвращения из Пекина на родину Е. как опытного переводчика направили в Амурскую обл. для миссионерской деятельности под рук. архиеп. Камчатского, Курильского и Алеутского свт. *Иннокентия (Вениаминова)*. Впосл. свт. Иннокентий высоко оценил Е. как синолога (письмо из Благовещенска от 2 мая 1864 г. на имя А. Н. Муравьёва). Е. «после долго продолжавшегося несчастного недуга [белой горячки]... скончался». Точное место кончины и захоронения Е. неизвестно.

Ценный труд Е. «Записки китайца об Аннаме», вышедший в свет в 1872 г., после смерти переводчика, был впосл. опубликован во франц. переводе в 1878 г. в Париже.

Соч.: Доклад Комитета, составленный из членов Верховного Совета под председательством князя Гуна, гун-цин-вана (князя 1-й степени), брата императора (об ассигнациях) // Труды членов Пекинской духовной миссии. СПб., 1857. Т. 3. С. 460–473; Записки китайца об Аннаме // Восточный сб. СПб., 1877. С. 67–145; Recueil d'itinéraires et de voyage dans l'Asie Central et l'extrême Orient. P., 1878.

Лит.: Письма свт. Иннокентия, митр. СПб., 1898. Вып. 2. С. 450; *Хохлов А. Н.* Свт. Иннокентий и его связи с российскими востоковедами // Свт. Иннокентий, митр. Московский и Коломенский, Апостол Америки и Сибири и его науч. наследие: Мат-лы науч. конф. М., 2000. С. 33–42.

А. Н. Хохлов

ЕВЛА́МПИЙ (Пятницкий Петр Никитич; 1794, с. Пятницкое Пошехонского у. Ярославской губ.– 12.03. 1862, г. Свияжск Казанской губ.), архиеп. Тобольский и Сибирский. Род. в семье свящ. Никиты Добратина, фамилию получил позже по названию родного села. Обучался в Ярославской ДС (1805–1816), затем в МДА (1816–1820). На 2-м курсе сделал перевод слова свт. Василия Великого на праздник Крещения, к-рый был одобрен и напечатан в ж. *«Христианское чтение»*. 18 сент. 1820 г. удостоен степени магистра богословия и оставлен в академии бакалавром по греч. языку. 21 нояб. 1822 г. пострижен в монашество, 6 дек. того же года рукоположен во диакона, 9 дек.– во иерея. Св. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский, передал ему в благословение параман, клобук и пояс, а также 100 р. «на устроение прочей одежды». В 1823 г. Е. был включен в число соборных иеромонахов *Троице-Сергиевой лавры*. В 1822 г. утвержден в звании действительного члена академической конференции, в окт. 1823 г.– в звании члена академического правления, с нояб. 1824 до июня 1827 г. служил библиотекарем МДА. В нояб. 1825 г. перемещен на должность бакалавра по богословским предметам и вошел в состав Цензурного комитета, учрежденного при МДА. 15 февр. 1826 г. стал инспектором МДА и в том же году – экстраординарным профессором, преподавал нравственное, обличительное (полемическое) и пастырское богословие. С 1826 г. был присутствующим в Радонежском духовном правлении. С 19 июня по 29 июля 1827 г. ревизовал Владимирскую, Казанскую, Нижегородскую, Вятскую, Пермскую семинарии, со 2 сент. по 8 нояб. 1829 г.– Тульскую, Воронежскую и Курскую семинарии. 31 дек. 1828 г. определен 2-м членом открывшегося Московского духовного цензурного комитета. В 1830 г. входил во Временный комитет, учрежденный Святейшим Синодом при МДА для пересмотра и исправления слав. перевода бесед свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея. 18 нояб. 1831 г. определен ректором Вифанской ДС и профессором богословия.

24 янв. 1826 г. возведен в сан архимандрита с присвоением степени 3-го класса. 19 марта того же года назначен настоятелем *дмитровского во имя святых Бориса и Глеба мон-ря*, 28 марта 1830 г.– *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря*, 27 апр. 1831 г.– *Ферапонтова Лужецкого в честь Рождества Пресв. Богородицы можайского мон-ря*.

25 дек. 1833 г. Е. был назначен 1-м епископом только что учрежденного Екатеринбургского вик-ства Пермской епархии, 11 февр. 1834 г. в *Казанском соборе в С.-Петербурге* состоялась его хиротония, которую возглавил свт. Филарет (Дроздов), впосл. поддерживавший переписку с Е. 22 апр. 1834 г. Е. прибыл в Екатеринбург. Содействовал открытию в 1838 г. уч-ща для девочек при *екатеринбургском в честь Тихвинской иконы Божией Матери монастыре*. Устроил при нем свечное отделение, что способствовало установлению «нормальной цены» на свечи. В 1839 г. Е. участвовал в тушении пожара в Духосошествиевской Златоустовской ц. в Екатеринбурге. Вместе с Пермским архиеп. *Аркадием (Фёдоровым)* заботился о воссоединении старообрядцев с правосл. Церковью

через единоверие, посетил все известные в то время места их молитвенных собраний, состоял в переписке с купцами-старообрядцами и др. лицами. Составил записку «Опыты сличения разногласий, какие употребляются в книгах, принимаемых раскольниками, о перстосложении», а также «Опыт краткой истории Российской церкви» (1838) для преподавания в заводских училищах Пермской губ. Одним из самых действенных миссионерских средств считал совместное обучение детей старообрядцев с детьми православных под надзором духовных лиц, полагая, что старообрядчество рождено и поддерживается «единственно невежеством».

22 июня 1840 г. Е. был перемещен на самостоятельную Орловскую и Севскую кафедру, куда прибыл в авг. того же года. В окт. 1840 г. под влиянием Е. руководители орловской старообрядческой общины подали прошение о переходе в единоверие, о принятии священства и о предоставлении им храма, всего перешли ок. 1 тыс. чел. 14 авг. 1842 г. в Орле состоялось освящение Успенской единоверческой ц., впосл. эта дата торжественно отмечалась ежегодно. 6 дек. 1841 г. Е. освятил в Орле кафедральный собор во имя свт. Павла Исповедника, заложенный еще в 1797 г. и построенный на пожертвования орловского дворянства в память восшествия на престол имп. *Павла I* (впосл. освящен как Петропавловский).

С 12 нояб. 1844 г. епископ Вологодский и Великоустюжский. Прибыл в Вологду 14 янв. 1845 г. Один из предшественников Е. на Вологодской кафедре, Харьковский еп. *Иннокентий (Борисов)*, прислал ему по случаю назначения древний антиминс. 3-е обновление Софийского собора в Вологде и устройство новой ризницы было осуществлено на частные пожертвования (ок. 30 тыс. р.), поступившие из разных епархий в ответ на воззвания Е. в 1847 и 1848 гг. В год празднования 700-летия Вологды был создан комитет (15 нояб. 1847), занимавшийся этими проектами, 9 мая 1848 г. приступили к их выполнению. За 3 года была отреставрирована вся стенная живопись с точным воспроизведением особенностей древнего рисунка, возобновлены резьба, позолота и окраска всех иконостасов, вычищены и отчасти поновлены иконы, во всем соборе заменили на новый чугунный пол и проч. Е. наблюдал за ходом работ, нередко видели, как он взбирался «по зыблющимся подмосткам к самым сводам храма, на 18-саженную вышину». 15 авг. 1851 г. состоялось



Евлампий (Пятницкий), еп. Вологодский. Портрет. Ок. 1848 г. Худож. Н. И. Катин. (ВГИАХМЗ)

освящение собора (см.: Слово на освящение Вологодского кафедрального собора, по поводу возобновления оного, произнесенное 15 авг. 1851 г. Вологда, 1851). В июне—июле 1848 г. Е. устраивал крестные ходы во избавление города от достигшей Вологды эпидемии холеры и составил их описание (см.: Вологодские ГВ. 1848. № 26. С. 292–297; № 28. С. 315–317). 21 нояб. 1848 г. освятил обновленную и расширенную Кирилло-Богословскую ц. при Вологодской ДС. Жалобы Е. в Синод на ректора семинарии архим. Адриана (Тяжелова) и на плохое состояние учебного заведения привели в 1848 г. к ревизии ДС прот. Петром *Делицыным* и к увольнению ректора. В 1851 г. во исполнение указа Синода Е. учредил Комитет для составления церковно-исторического и статистического описания Вологодской епархии, для к-рого разработал подробные правила, предварительно просмотрев все материалы, поступавшие в комитет. Заботился об открытии в епархии единоверческих церквей.

13 июня 1852 г. Е. был переведен на Тобольскую и Сибирскую кафедру с возведением в сан архиепископа. 15 авг. прибыл в Тобольск, в тот же день совершил 1-е богослужение в Софийском кафедральном соборе. За время пребывания Е. в епархии было построено ок. 30 приходских храмов, открыты богадельни для вдов и сирот духовного звания. Каменный настоятельский корпус *Междугорского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря*, сгоревший в дек. 1852 г., был заново отстроен благодаря деятельному участию Е., открывшему подписку для сбора пожертвований по всей епархии. Пострадавшая при этом пожаре Почаевская ц. была отремонтирована и освящена Е. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. Е. ходатайствовал перед Синодом о преобразовании мон-ря в женский, т. к. в епархии не было жен. обителей, перевод состоялся в 1864 г., уже после смерти архиерея. В 1856 г. для чтимой в епархии Абалакской иконы Божией Матери в Москве была изготовлена новая «однозолотая же риза отличной работы и рисунка».

30 июля 1856 г. Е. по прошению был уволен на покой с управлением *свияжским в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рем*. Составил службу, канон и акафист свт. Герману (Садыреву-Полеву), к-рые были одобрены Синодом и опубликованы. Один экз. был вложен в гроб Е. Многочисленные проповеди архиерея публиковались в «Орловских ГВ», «Вологодских ГВ» и др. Подготовил и издал сборник проповедей, произнесенных им во время пребывания на Вологодской и Тобольской кафедрах. Длительное время Е. учил выпускников семинарий особенностям богослужебной практики, поручал им писать проповеди, толкования на Свящ. Писание и проч. Архиерейские службы Е. отличались особой продолжительностью (до 6 часов) и торжественностью. По свидетельству прп. архим. *Пимена (Мясникова)*, «этот преосвященный имел особенность в служении — необыкновенную медленность, так что, начав литургию в обыкновенное время, он оканчивал ее весьма неопределенно, иногда в первом часу пополудни, во втором и даже позднее, что было для сослужащих с ним чрезвычайно утомительно, из-за чего на него очень роптали» (Восп. архим. Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше. М., 2004. С. 110–111). С др. стороны, его службы привлекали старообрядцев. Крестные ходы при нем также отличались продолжительностью по времени и протяженностью в неск. верст, Е. участвовал в них от начала до конца.

Награжден орденами св. Владимира 3-й степени, св. Анны 1-й степени (1838). Похоронен в Свияжском мон-ре.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 867; ГА Свердловской обл. Ф. 6. Оп. 4. Д. 268.

Соч.: Воззвание к духовному бодрствованию в холерный 1848 год, или Поучения преосв. Евлампия, еп. Вологодского и Устюгского, во время холеры в Вологде. М., 1851; Новый год, или Предуготовительные к покаянию поучения от Нового года до св. Четыредесятницы. М., 1853; Св. Четыредесятница, содержащая поучения на каждый день 1-й седмицы, на каждую неделю Великого поста и на каждый день Страстной седмицы. М., 1858; Св. Пятидесятница, заключающая поучения на каждый день Светлой седмицы и на каждую неделю Пятидесятницы с прочими праздниками и Неделею всех святых. М., 1858; Воззвание к братии (именуемым старообрядцам)... [Каз.], 1858; Слова к тобольской пастве, говоренные в продолжении 1852–1856 гг. Каз., 1860. 2 т.; Обозрение св. Четыредесятницы, особенно в отношении к паремьям, читаемым на 6-м часе и вечерне ежедневной великопостной службы. Каз., 1861. Т. 1; Акафист иже во святых отцу нашему Герману архиеп., Казанскому и Свияжскому чудотворцу. М., 1882[2], 1888[3]; Письма преосв. Евлампия, еп. Вологодского, к Иннокентию, архиеп. Херсонскому, с 1843 по 1850 г. / Сообщ. Н. И. Барсов // Вологодские ЕВ. 1890. № 1. С. 10–16; № 2. С. 32–40; К биогр. 1-го Екатеринбургского еп. Евлампия: (Письма преосв. Евлампия к разным лицам) // Екатеринбургские ЕВ. 1903. № 1–5, 12–16, 20; 1904. № 5–8, 15–20; 1905. № 1–2, 6, 8–9, 11, 16–22.

Лит.: Об иерархах Пермской епархии с 1800 до 1860 г. СПб., 1861. С. 85–87; *С. П. В.* Достопамятный подвиг преосв. Евлампия, 1-го еп. Екатеринбургского, викария Пермского // Пермские ЕВ. 1867. № 33. С. 550–554; *Суворов Н. И.* Ист. сведения об иерархах древне-Пермской и Вологодской епархии: Евлампий Пятницкий, еп. Вологодский и Устюжский // Вологодские ЕВ. 1868. № 16. С. 412–422; Еще неск. слов о преосв. Евлампии, бывш. еп. Вологодском // Там же. № 19. С. 530–546; *Абрамов Н.* Евлампий, архиеп. Тобольский и Сибирский: 1852–1856 гг. // Странник. 1869. № 3. С. 103–115; *Остромысленский Е.* Восп. о преосв. Евлампии, бывш. с 1844 по 1852 г. еп. Вологодским, как архипастыре Орловском // Вологодские ЕВ. 1870. № 4. С. 138–143; *Земляницын С. В., свящ.* К истории Пермского викариатства и к биогр. преосв. Евлампия // Пермские ЕВ. 1873. № 23. С. 185–190; *он же.* Восп. о преосв. Евлампии и его пророческое благожелание Екатеринбургу // Екатеринбургские ЕВ. 1888. № 2. С. 33–39; *Смирнов С. К.* История МДА до ее преобразования: (1814–1870). М., 1879; *Сулоцкий А. И., прот.* Тобольские и Томские архипастыри. Омск, 1881; *он же.* Соч. в 3 т. Тюмень, 2000. Т. 2. С. 617–619; Духовные деятели Тобольского края // Тобольские ЕВ. 1896. № 6. С. 112–113; *Шестаков И., свящ.* Кр. ист. очерк 100-летия Пермской епархии: (1799 – 16 окт. 1899). Пермь, 1899. С. 182–186; У Троицы в Академии: 1814–1914 гг.: Юбилейный сб. ист. мат-лов. М., 1914 (по указ.); *Мангилева А. В.* Духовное сословие на Урале в 1-й пол. XIX в.: (На примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. С. 30–31; *Филарет (Дроздов), митр.* Призовите Бога в помощь: Сб. писем. М., 2006. С. 513–528.

Т. А. Богданова

Иконография. Сохранились 2 живописных портрета Е., созданные во время его пребывания на Вологодской кафедре худож. Н. И. Катиным. Поясное изображение 1848 г. с авторской подписью: «П: Николай Катинъ. 1848 Года», поступившее в собр. ВГИАХМЗ из вологодской кладбищенской ц. Введения Богородицы во храм, имеет репрезентативный характер — иерарх представлен вполоборота влево, в рясе и черном клобуке, на груди — панагия с ростовым образом Божией Матери, орден и звезда св. Анны 1-й степени и орден св. Владимира 3-й степени на ленте, в руках — четки и листы бумаги как указание на авторство духовных сочинений. Судя по надписи на обороте, портрет входил в состав большого комплекса таких произведений («С правой стороны 1 рядъ нижнее м[есто?]. отъ дверей»). Он имеет заказной характер, исполнен в немного суховатой академической манере, с большим профессионализмом в передаче индивидуальной характеристики, использовании оптических приемов цветосветовой нюансировки (голубые рефлексы на коричнево-фиолетовом одеянии). Погрудный портрет Е. из Димитриева Прилуцкого мон-ря, очевидно, является натурным «эскизом» к этому парадному портрету, написан ок. 1848 г. (ВГИАХМЗ). Он представляет епископа в черной рясе и клобуке, с теми же наградами и панагией, с аналогичной трактовкой лица, в более сдержанной колористической гамме.

Лит.: *Даен М. Е.* Н. И. Катин — забытый художник окружения В. А. Тропинина // Экспертиза и атрибуция произведений изобразит. искусства: Мат-лы VII науч. конф. 2001 г. / ГТГ. М., 2003. С. 85–90; *она же.* К вопросу об особенностях творчества Н. И. Катина и новые факты его биографии // Тропининский вестн. М., 2005. Вып. 3. С. 104–121.

М. Е. Даен

ЕВЛА́МПИЙ И ЕВЛА́МПИЯ

[греч. Εὐλάμπιος καὶ Εὐλαμπία] († между 303 и 311), мученики (пам. 10 окт.), пострадали в Никомидии при имп. *Максимиане* (по мнению Р. Жанена, в правление имп. *Галерия*). Христиане, скрывавшиеся в горах и пустынных местах от преследований, послали юношу Ев. в город за хлебом. Он был схвачен и приведен к судье Максиму (по др. источникам, к императору). Ев. обличил языческие заблуждения, за что был подвергнут пыткам. Когда после долгих мучений святого положили на раскаленное железное ложе, он не пострадал, и все нанесенные ему раны зажили. Чтобы явить могущество истинного Бога, Ев. объявил о желании принести жертву в языческом храме. В сопровождении народа он отправился в храм Ареса, и по его молитве идол упал на землю и разбился. Увидев это, многие уверовали во Христа.

Е., родная сестра святого, узнав о страданиях брата за Христа, пришла на место пыток и присоединилась к нему. Ее подвергли избиению, а Ев. выкололи глаза; обоих мучеников бросили в котел с кипящей водой, который чудесным образом остыл (после этого чуда 200 чел. уверовали во Христа), а затем в раскаленную печь, но они остались невредимыми. Видя их стойкость, судья приказал обезглавить мучеников. Е. скончалась прежде, чем палачи приступили к казни. В их честь была построена церковь в К-поле, в квартале Адда (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 64; SynCP. Col. 127).

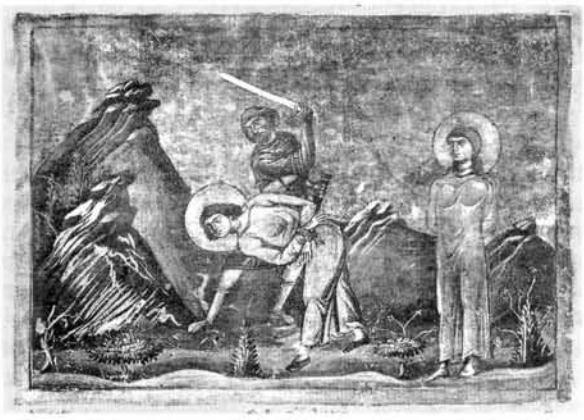
Сохранилось 2 пространных Жития Ев. и Е.: анонимное (болландисты относят его к числу легендарных) и прп. Симеона Метафраста.

Ист.: BHG, N 616–617; ActaSS. Oct. T. 5. P. 67–79; PG. 115. Col. 1053–1066; PG. 117. Col. 100–101 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 125–127; ЖСв. Окт. С. 230–235.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 314; Т. 3. С. 419–420; Εὐλάμπιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1050–1051; *Janin R.* Eulampius, Eulampia // DHGE. T. 15. Col. 1386; *Celinski H.* Eulampio ed Eulampia // BiblSS. Vol. 5. P. 213; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147.

Э. П. А.

Гимнография. Память Ев. и Е. отмечена в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 64) под 10 окт. без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию *Студийского устава*, память Ев. и Е. отсутствует, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 160, XII в.; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 18) содержатся канон, цикл стихир и седален Ев. и Е. *Евергетидский Типикон* 2-й пол.



Мученичество святых Евлампия и Евлампии. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 103)



Мученики Евлампий и Евлампия. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 292–293), представляющий малоазийскую редакцию Студийского устава, предписывает совершать 10 окт. службу с *«Аллилуия»*, петь канон, составленный гимнографом Иосифом, плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, цикл стихир-подобнов и седален, посвященные Ев. и Е. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz*. Typicon. P. 38), представляющий афоно-итал. редакцию Студийского устава, упоминает под 10 окт. Ев. и Е. и предписывает совершать в этот день вседневное последование. Ранние редакции *Иерусалимского устава* (напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.; см.: *Lossky*. Typicon. P. 177) содержат в день памяти Ев. и Е. указание совершать службу с «Аллилуия». Начиная с первопечатных греч. и рус. Типиконов и по наст. время в богослужебных книгах под 10 окт. излагается вседневная служба Ев. и Е. Последование Ев. и Е., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь общий мученикам Οἱ μάρτυρές σου· (**Мч҃ницы твои҃:**); кондак 3-го гласа Τοὺς γενναίους μάρτυρας· (**Доб҃лїѧ мч҃ники:**); каноны, различающиеся в греч. и слав. Минеях: в слав. Минее помещен канон, составленный гимнографом Феофаном (греч. оригинал известен по рукописям; см.: AHG. T. 2. P. 80–86), 4-го гласа, с акростихом; Τὴν αὐτάδελφον αἰνέσω ξυνωρίδα (**Самобра́тное пою҃ сопряже́нїе**), ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Мо́ре чермно́е пе҃ши́:**), нач.: Τῷ πόθῳ τῷ τοῦ Χριστοῦ (**Любо́вїю хр҃то́вою**); в греч. Минее находится канон, составленный гимнографом Иосифом, плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа (видимо, именно этот канон подразумевается в указаниях Евергетидского Типикона), с акростихом: Τὴν λαμπρὰν ὑμνῶ μαρτύρων ξυνωρίδα. Ἰωσήφ (Светлое воспеваю мучеников сопряжение. Иосиф), ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ· (**Ꙗ҆́кw по сꙋ́хꙋ:**), нач.: Ταῖς φανοτάταις ἀκτῖσι (Светлейшими лучами); цикл стихир-подобнов (разные в греч. и слав. Минеях: в греч. Минее — 4-го гласа, подобен Ἔδωκας σημείωσιν· (**Да́лъ е҆сѝ зна́менїе:**); в слав. Минее — 4-го гласа, подобен **Ꙗ҆́кw до́блъ:**), славники на «Господи, воззвах» и на стиховне вечерни; седален; светилен.

По греч. рукописям известны еще 2 канона Ев. и Е.: канон, составленный гимнографом Германом, 1-го гласа, без акростиха, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ· (**Помо́гшемꙋ бг҃ꙋ:**), нач.: Σήμερον πάντας συγκαλεῖ ἡ ἐτήσιος μνήμη (Днесь всех созывает ежегодная память); анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом: Τὸν σοφὸν Εὐλάμπιον σὺν Εὐλαμπίᾳ ᾄδω (Мудрого Евлампия с Евлампией воспеваю), ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας ὡσεὶ ξηρὰν· (**Во́дꙋ проше́дъ а҆́кw сꙋ́шꙋ:**), нач.: Τὴν θείαν σου μνήμην καὶ εὐκλεῆ (Божественную твою память и славную) (Ταμεῖον. Σ. 57).

Е. Е. Макаров

Иконография. Святые изображаются, как правило, вместе в мучении или единолично. В соответствии с мученическим чином прославления одна из их одежд, гиматий или хитон, обязательно красного цвета, в руках — крест; на голове Е.— плат, гиматий ее брата может быть украшен тавлионом — знаком воинской принадлежности. Оба молоды, Ев. темноволосый, с короткой или слегка пробивающейся бородой.



Мученики Евлампий и Евлампия. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 81)

Практически все известные изображения находятся в минейных циклах, как на миниатюрах рукописей, так и в иконных и настенных минеях. В мучении святые представлены: на миниатюре из Минология имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 103, 976–1025 гг.); на одной из икон т. н. Синайского гексаптиха (2-я пол. XI–1-я пол. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); в нартексах церквей Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320),— под 9 окт. и Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350). Единоличные изображения: на миниатюрах Минологиев на окт. (ГИМ. Греч. № 175. Fol. 62r, посл. четв. XI в.; Vindob. hist. gr. 6. Fol. 2v, 2-я пол. XI в.) — в рост и на год (Bodl. F. 1. Fol. 12v, 1327–1340 гг.) — по пояс, на миниатюре из греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58. Л. 81) — в рост, в настенной росписи церквей вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318),— оплечно и Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386),— в рост, на левой створке иконы-складня «Минея годовая» 2-й пол. XIX в., Палех (собрание В. А. Бондаренко), на гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713) и И. К. Любецкого (1730) — везде в рост. Изображение (в рост) только Ев. представлено на иконе «Минея годовая» (нач. XIX в., УКМ).

Одно из ранних упоминаний об изображении святых находится в греч. «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота* (нач. XVIII в.) в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 10 окт.: «Святые Евлампий и Евлампия и бывшие с ними воины были усечены мечом. Евлампий молод, с едва показавшеюся бородою, а лица прочих разнообразны» (Ч. 3. § 22). Там же, в ч. «Святые мученики», приведено описание облика только Ев.: «...молод, с круглою бородою» (Ч. 3. § 10. № 51). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) они описываются следующим образом: «Евлампий подобием аки Георгий, риза верх празелень и средняя празелень, испод лазорь с киноварью, в руке крест. Леты млад и лицеем красен; Евлампия, сестра его, юная девица, подобием аки Варвара мученица, риза лазорь, испод киноварь, в руке крест, в другой свиток, а в свитке написано: «Благодарю Тя, Боже и Создателю мой, яко сподобил мя еси рабу Твою за святое имя Твое страдати»» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 169).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 165, 202; *Mijović*. Менолог. С. 263, 293, 322, 347, 351, 363, 378; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 64. Кат. 140; *Евсеева*. Афонская книга. С. 241; «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. Кат. 59.

Э. В. Ш.

ЕВЛО́ГИЙ (IV в.), прп. (возможно, пресвитер) в пустыне Египетской (пам. зап. 20 сент.), в палестино-груз. календаре память Е. указана под 3 февр. Первое упоминание о Е. содержится в «Лавсаике» Палладия, еп. Еленопольского (IV–V вв.).

Повествование об этом подвижнике входит в группу историй, рассказанных неким Кронием, пресв. Нитрийским (Die lateinische Übersetzung. S. 30). Согласно этому источнику, Е. жил в Александрии, был богат и получил хорошее образование. Отказавшись от безбедного существования, он дал обет всю жизнь заботиться о калеке, лишенном рук и ног, к-рого он нашел в городе. В течение 15 лет Е. прислуживал калеке. Однако затем в того вселился бес, и больной принялся поносить и оскорблять Е., обвиняя его в притворстве и лености. Монахи близлежащего монастыря посоветовали Е. отправиться вместе с увечным за советом к прп. Антонию Великому. У пещеры прп. Антония Е. ждал, когда ему позволят войти к преподобному, и был очень удивлен, услышав, как старец сам позвал его по имени. Е. рассказал свою историю и признался, что уже готов бросить калеку. Однако прп. Антоний не позволил Е. нарушить обет, он пристыдил увечного и ободрил Е. Через 40 дней после встречи с прп. Антонием Е. скончался, а через 3 дня умер и калека. Помимо греч. известны также лат. (Die lateinische Übersetzung. S. 559–565), сир. и арм. (имя Е. в последней ошибочно передано как Лигин (*Palladius.* Lausiac. Vol. 1. P. 100–101)) редакции повести, тем не менее изначально она предназначалась для грекоязычных читателей (Die lateinische Übersetzung. S. 51).

Большая группа источников повествует о Е. как о святом, обладавшем даром прозорливости: это греч. и лат. редакции повести в «Жизни пустынных отцов» (*Rufin.* Hist. mon. S. 334–335) — произведении, созданном на рубеже IV и V вв., авторство приписано Руфину, а также «Церковная история» Созомена и более поздняя «Церковная история» Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.). Время жизни Е. в изложении этих источников оказывается неск. более поздним, чем у Палладия. Если в «Лавсаике» Е. был современником прп. Антония Великого († ок. 356), то, напр., у Никифора Каллиста Ксанфопула гл. «О процветавших в то время в Египте божественных любомудрых мужах, бывших учениками и учениками учеников Антония Великого» (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. XI 34) посвящена Е. и др. егип. подвижникам. В соответствии с этими источниками во время Евхаристии Е. мог безошибочно рассказать о всех тайных помыслах и грехах монахов, приступавших к Причастию.

В Apophthegmata Patrum (V в.) содержится история «О пресв. Евлогии». Е. был учеником еп. Иоанна (возможно, речь идет о свт. Иоанне Златоусте — *Guillaumont.* P. 120) и отличался суровой аскезой, неделями отказываясь от еды или питаясь лишь хлебом с солью. Однажды Е. со своими учениками отправился к авве Иосифу в мон-рь, расположенный в районе Панефиса (сев.-вост. район дельты Нила, близ оз. Манзала), ожидая увидеть там еще бóльшую строгость и аскезу. Однако авва Иосиф предложил гостям богатое угощение и в течение 3 дней, что они провели в обители, ни разу не помолился и не исполнил ни одного песнопения. Когда Е. с учениками, разочарованные, покинули мон-рь, разразилась страшная буря, и они были вынуждены повернуть назад. Еще на подходе к обители они услышали доносящиеся из-за стен песнопения, но, когда они постучались в ворота, все молитвы неожиданно стихли. Е. попросил пить, и вместо обычной пресной воды ему поднесли речную воду, смешанную с морской. Тогда удивленный Е. спросил авву Иосифа, отчего тот не молился раньше и почему сейчас ему поднесли соленую воду, хотя раньше предлагали богатый стол. После долгих уговоров авва сказал, что обильное угощение монахи предлагают только гостям, а сами ведут подвижническую жизнь. После наставлений аввы Иосифа Е. научился видеть скрытую добродетель, раскаялся в прежней гордыне и всегда с благодарностью принимал предложенное угощение.

Нек-рые исследователи отождествляют Е. из Apophthegmata Patrum с Евлогием, к к-рому обращено наставление богослова *Евагрия Понтийского* «Слово к Евлогию монаху», автором к-рого долгое время считался Нил Анкирский (*St. Nyli* Tractatus ad Eulogium monachum // PG. 79. Col. 1093–1140). Это сочинение, разделенное издателем на 34 главы и сохранившееся также в сир., арм. и груз. переводах, было составлено до 393 г. (*Guillaumont.* P. 118). Из текста следует, что преподобный был достаточно образован и до пострижения занимал важное общественное положение, на что указывают постоянные призывы не поддаваться соблазнам мирской славы (Ibid. P. 119–120). Противоречивые сведения источников не позволяют однозначно утверждать, что во всех случаях идет речь об одном и том же историческом лице. Тем не менее исследователи склонны отождествлять Е. из Apophthegmata Patrum с Евлогием из Historia Monachorum (*Lucchesi.* P. 221).

Ист.: Apophthegmata Patrum. Col. 169–172; Hist. mon. Aeg. P. 112–113; Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des *Palladius* / Textausg. mit Einlt. v. A. Wellhausen. B., 2003. Kap. 21. S. 559–565; *Palladius.* Hist. Laus. (Bartelink). 21; *Sozom.* Hist. eccl. VI 28; *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 149–150; ActaSS. Sept. T. 6. Col. 104–105; BHG, N 2128–2129.
Лит.: *Lucchesi G.* Eulogio d'Egitto, santo // BiblSS. Vol. 5. P. 220–221; *Guillaumont A.* Un philosophe au désert: Évagre le Pontique. P., 2004. P. 118–120. (Textes et Traditions; 8).

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕВЛО́ГИЙ, прп., Киево-Печерский (пам. 28 авг.— в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов). Архим. *Леонид (Кавелин)* относил время жизни Е. к XIII в., однако это мнение ничем не обосновано. Мощи Е. зафиксированы на карте Дальних (Феодосиевых) пещер 1638 г. Позже местонахождение мощей неизвестно (вероятно, утрачены в XVII в. в результате обвала в пещере до 1643). Местная канонизация подвижника совершилась в XVII в., когда киево-печерский архим. *Варлаам (Ясинский;* 1684–1690, впосл. митрополит Киевский) установил празднование Собору преподобных отцов Дальних пещер, тогда же была составлена служба. Общецерковное почитание введено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым разрешалось печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших.

Лит.: *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 175; *Модест (Стрельбицкий), еп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцов Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885. С. X, 80; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 28–29; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 25, 70.

И. В. Жиленко

ЕВЛО́ГИЙ [лат. Eulogius; испан. Eulogio] († 11.03.859), сщмч. (пам. зап. 11 марта), пресв. из г. Кордова (Испания), писатель и проповедник. Почитается в числе 48 *Кордовских мучеников.* Житие святого (Vita vel

passio beatissimi martyris Eulogii presbiteri) написано его близким другом, поэтом и богословом св. Альваром († 861, пам. зап. 7 нояб.) вскоре после гибели Е. Состоит из 2 частей: повествования о жизни и деяниях Е. и рассказа о его мученичестве. К Житию приложены обращение Альвара к погибшему другу, описание перенесения мощей Е. и 3 лат. стихотворения. Рассказ Альвара биографичен, подробен и богат деталями. Житие было впервые опубликовано в 1574 г. вместе с сочинениями Е.

Е. род. в нач. IX в. в мусульм. Кордове и принадлежал к знатной христ. семье. В детстве его отдали на воспитание в ц. св. Зоила. Впосл. Е. был рукоположен во пресвитера. Е. с детства проявлял необычайные способности в изучении Свящ. Писания, сочинений античных и раннехрист. авторов, вел благочестивый образ жизни. Одновременно с обучением при храме посещал занятия аббата Сперандео, автора сочинений по опровержению исламского вероучения (не сохр.) и «Мученичества» кордовских христиан святых Иоанна и Адульфа, погибших в начале правления эмира Абдаррахмана II (822–852). Ок. 848–850 г. Е. совершил путешествие на север Пиренейского п-ова. Поводом для поездки были розыски 2 братьев святого, уехавших торговать в империю зап. франков. Е. хотел побывать в иноземных мон-рях, но не смог выехать за пределы полуострова из-за военных действий. Он посетил только несколько мон-рей на полуострове, познакомился с настоятелями и др. церковными деятелями, в т. ч. с Толедским архиеп. Вистремиром († 858). В монастырях Е. обнаружил неизвестные ему книги, нек-рые, по свидетельству Альвара, он сумел увезти в Кордову. Среди них были трактат блж. Августина «О Граде Божием», сочинения Вергилия, Ювенала и др. античных авторов, собрание церковных гимнов. Эти книги стали основой б-ки Е., к-рую он впосл. открыл для всех желающих.

В 851 г. в Кордове началось жестокое гонение на христиан. По свидетельству Е. и Альвара, оно было инициировано эмиром Абдаррахманом II и Севильским архиеп. Рекафредом (850 – ок. 860), сотрудничавшим с мусульм. властями, в ответ на выступления группы христиан, презрительно упоминавших имя *Мухаммада* и ислам в целом. Наказанием за это был смертный приговор, предусмотренный по мусульм. праву за преступления против религии. Мн. христиане, в т. ч. и Е., считали казненных мучениками. Однако нек-рые опасались, что их выступления могут привести к ужесточению политики мусульман по отношению к христ. общине, и отказывались признать их святыми.

Е. начал работать над соч. «Памятная книга святых» (Memorialis Sanctorum) об обстоятельствах гибели христиан. Опираясь на авторитет Свящ. Писания, он писал, что мученическая смерть за веру является главным оружием в борьбе против ислама. Кроме того, Е. проповедовал идеи мученичества в кругу родных и учеников. Среди погибших христиан были его родственники Павел и Христофор, воспитанники Санктий, Флора и Мария, Аврелий, Леовигильд, Леокрития. Осенью 851 г. Е. вместе с др. кордовскими клириками на неск. месяцев был заключен в тюрьму. Вскоре после освобождения святой принял участие в церковном Соборе, созванном по инициативе эмира Абдаррахмана II для решения вопроса о Кордовских мучениках. Е. выступил с речью в защиту мучеников, вызвав неудовольствие мусульм. властей. Собор вынес неоднозначное решение, признав погибших христиан святыми, но наложив запрет на принятие смерти за веру в дальнейшем. В 50-х гг. IX в. Е. был избран архиепископом Толедо, однако из-за отказа мусульм. властей утвердить избрание он не смог принять рукоположение и вступить на кафедру.

По словам Альвара, к Е. за помощью обратилась тайная христианка Леокрития, к-рая была дочерью мусульман и потому официально признавалась мусульманкой. Девушка, не желая скрывать свою веру, бежала из дома. Е. помогал ей скрываться от родителей, к-рые привлекли к поискам дочери мусульм. власти. Через нек-рое время мусульманам удалось разыскать Леокритию, с к-рой в этот момент находился Е. Представ перед судьей, он говорил о том, что как христианин и пресвитер он не мог отказать в помощи девушке. Е. закончил свою речь словами о несостоятельности мусульм. вероучения и проповедью Евангелия. Судья отправил его во дворец к советникам эмира, один из них уговаривал Е. отречься от своих слов, обещая, что впосл. он сможет безнаказанно исповедовать христ. веру. Е. отказался от этого предложения и был осужден на смерть. После казни святого один из стражников дворца эмира ночью направился к ручью попить воды и увидел тело Е. Священники в белых одеяниях молились и пели псалмы. Пораженный стражник побежал за товарищем, но, вернувшись к ручью, не обнаружил ничего необычного.

Е. был похоронен в ц. св. Зоила. В 883 г. по инициативе кор. Астурии Альфонса III Великого (866–910) мощи Е. и мц. Леокритии были перенесены из Кордовы в Овьедо, где также предположительно разместили и большое количество принадлежавших ему рукописей. В кафедральном соборе Спасителя для мощей была устроена специальная крипта (ныне крипта св. Леокадии). В 1303 г. рака с мощами Е. была помещена в часовне св. Михаила (Камара Санта). В 1737 г. частица мощей святого была перенесена в Кордову.

Сочинения. Сохранилось 3 сочинения Е.— «Памятная книга святых», «Мученическое свидетельство» (Documentum martyriale) и «Оправдание мучеников» (Liber Apologeticus Martyrum). В Житии Е. также упоминается несохранившаяся работа по метрике лат. стиха. Главное произведение Е.— «Памятная книга святых», над к-рой он работал с 851 по 856 г. Сочинение состоит из 3 книг, 1-я содержит теоретическое обоснование добровольного мученичества и доказательства необходимости защиты веры в условиях мусульм. гонений, во 2-й и 3-й собраны сведения о Кордовских мучениках и о важных церковных событиях.

«Мученическое свидетельство» было написано осенью 851 г., во время заключения Е., и посвящено мученицам Флоре и Марии. Девушки, долгое время находившиеся в заключении, колебались и были готовы отказаться от своей веры. В написанной им книге Е. пытался поддержать Флору и Марию в их решении быть стойкими до конца. В «Оправдании мучеников» (857–858) рассказывается о страстях Кордовских мучеников Рудерика и Соломона. Сохранилось также неск. посланий Е. к св. Альвару, письмо Бальдеготоне, сестре мц. Флоры, и Памплонскому еп. Вилиесинду. Рукописи сочинений Е. в Овьедо пролежали в безвестности несколько столетий и были обнаружены в сер. XVI в. Хронист испан. кор. Филиппа II Амбросио де Моралес

опубликовал их (Divi Eulogii Cordubensis Martyris, Doctoris et electi Archiepiscopi Toletani opera. Compluti, 1574). С нач. XVII в. сведений о местонахождении рукописей нет, все последующие издатели сочинений Е. опирались на публикацию Моралеса, к-рый единственный работал непосредственно с рукописями Е.

Интерес к личности Е. возник сразу же после издания его сочинений, к-рые отражают позицию Е. в вопросе о проблеме мученичества христиан в мусульм. Кордове. Существуют разные оценки участия святого в выступлениях мучеников. Испан. историки (Ф. Х. Симонет, И. де лас Кахигас, Х. Перес де Урбель, Б. Хименес Дуке) считают Е. вдохновителем выступлений христиан, оценивая их как один из этапов борьбы христиан с завоевателями-мусульманами. Англоязычные ученые (К. Б. Вольф, Н. Даниел) полагают, что Е. не принимал участия в этом движении, но лишь использовал его в личных целях и только описывал страдания кордовских христиан. Испан. исследователь Х. М. Саэс (*Sáez.* 2006) рассматривает деятельность Е. скорее как защиту погибших мученической смертью христиан от недоброжелателей, а не как подготовку их к принятию смерти за веру.

Соч.: Memorialis Sanctorum // PL. 115. Col. 731–818 (= CSMA. Vol. 2. P. 363–459); Documentum Martyriale // Ibid. Col. 819–834 (= CSMA. Vol. 2. P. 459–475); Liber Apologeticus Martyrum // Ibid. Col. 851–870 (= CSMA. Vol. 2. P. 475–495); Epistolae // Ibid. Col. 841–852 (= CSMA. Vol. 2. P. 495–503).

Ист.: BHL, N 2704; ActaSS. Mart. T. 2. Col. 88–97; *Alvarus.* Vita Eulogii // PL. 115. Col. 705–724 (= CSMA. Vol. 1. P. 330–343).

Лит.: *Baudissin W., von.* Eulogius und Alvar. Lpz., 1872; *Simonet F. J.* Historia de los mozárabes de España. Madrid, 1897. Vol. 2. P. 380–485; *Gaiffier B., de.* Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard // AnBoll. 1937. Vol. 55. P. 268–284; *Pérez de Urbel J.* S. Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX. Madrid, 1942²; *Cagigas I., de Las.* Minorías étnico-religiosas de la Edad Media Española. Madrid, 1947. Vol. 1: Los mozárabes. P. 181–209; *Colbert E. P.* The Martyrs of Córdoba: A Study of the Sources. Wash., 1962; *Vives J.* Euloge de Cordoue // DHGE. T. 15. Col. 1389–1395; *Rivera Recio J.* F. Eulogio di Cordova // BiblSS. Vol. 5. Col. 218–219; *Wolf K. B.* Christian Martyrs in Muslim Spain. Camb., 1988; *Sáez J. M.* El movimiento martirial de Córdoba: Notas sobre la bibliografía. Alicante, 2006; *Рыбина М. В.* Евлогий Кордовский: Священнослужитель, интеллектуал и мученик // Испанский альманах. М., 2007. Вып. 1.

М. В. Рыбина

ЕВЛО́ГИЙ [греч. Εὐλόγιος; лат. Eulogius] († 364–378), мч. К-польский (пам. зап. 3 июля). Согласно Римскому Мартирологу, пострадал с др. мучениками в К-поле при имп. *Валенте* (364–378). Кард. Цезарь Бароний, внесший имена этих мучеников в Римский Мартиролог, указал, что основанием для этого послужил бывший у него некий греч. месяцеслов. Однако ни в одном из известных в наст. время визант. календарей этих святых нет. Напротив, имя Е. присутствует во мн. зап. мартирологах. В Мартирологе блж. Иеронима под 3 июля оно повторяется трижды в различных дружинах (группах) мучеников. Относительно 2 из них нет топографических указаний, местом страдания 3-го назван К-поль. Имя Е. упоминается здесь с др. мучениками, из к-рых вмц. Евфимия (пам. 11 июля) и мч. Акакий (пам. 10 мая) особо почитались в К-поле. Проч. имена, фигурирующие в этой дружине,— Аммоний, Фома, Трифон, Менелай, Кериал, Ираклий и Е.— остаются неизвестными. Имя Фома скорее всего появилось под влиянием памяти «ап. Фомы в Эдессе», к-рая также значится в Иеронимовом Мартирологе под 3 июля. Имена Трифон, Менелай и Ираклий, так же как и Е., повторяются и в 2 др. дружинах. По предположению И. Делеэ, имя Ираклий появилось в результате искажения названия города Ираклия (видимо, Гераклея Фракийская близ К-поля, древний Перинф). В таком случае Е. не связан с почитаемыми К-польскими святыми Евфимией и Акакием, а является местным Ираклийским мучеником, чья память впосл. была забыта в Византии. Это подтверждается и данными из каролингских мартирологов, упоминающих Е. только как мученика, пострадавшего в К-поле, не давая о нем других сведений. Так, его память находится в Древнем (Малом) Римском Мартирологе (PL. 123. Col. 161), у Адона Вьеннского (PL. 123. Col. 295), Узуарда (PL. 124. Col. 221), а также у Флора Лугдунского. Неясно, на каких основаниях Вандальберт Прюмский называет Е. епископом. Видимо, это связано с поэтической формой его календаря, где он объединил Е. с Анатолием, еп. Лаодикийским, чья память празднуется в этот же день.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 1. P. 638; MartHieron. P. 349–350; MartRom. P. 267–268.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 673, 710; *Janin R.* Euloge (1) // DHGE. T. 15. Col. 1388; *Burchi P.* Eulogio e compagni // BiblSS. Vol. 5. Col. 218.

Д. В. Зайцев

ЕВЛО́ГИЙ, мч. Палестинский (пам. 5 марта). Точное время жизни неизвестно. Род. в богатой семье. После смерти родителей, к-рые были язычниками, Е. раздал имущество нищим и отправился странствовать, проповедуя христ. веру. Он крестил мн. язычников, за что был схвачен и приведен к архонту. Отказавшись принести жертвы идолам, Е. был подвергнут пыткам и затем обезглавлен. Краткое Житие Е. содержится в Минологии имп. Василия II кон. X — нач. XI в., в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. указывается только память этого мученика (SynCP. Col. 511).

Ист.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 311; PG. 117. Col. 337–340; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 36; ЖСв. Март. С. 132.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 64; *Clercq C., de.* Eulogio // BiblSS. Vol. 5. Col. 214; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147.

Э. П. А.

ЕВЛО́ГИЙ [сир. ܐܘܠܘܓܝܣ] († 23.04. 387), исп. (пам. 25 авг.; пам. зап. 5 мая), еп. Эдесский (с 379). Сведения о Е. содержатся главным образом в «Церковной истории» блж. *Феодорита,* еп. Кирского, к-рый сосредоточивает внимание на исповедничестве Е. еще в бытность его пресвитером при визант. имп.-арианине *Валенте* (364–378). Это сообщение дополняется указаниями сир. *Эдесской хроники* (VI в.).

После изгнания с Эдесской кафедры сщмч. *Варсиса* (373) имп. Валент поставил на его место некоего Лупа. Однако большинство населения Эдессы придерживалось *Никейского Символа веры,* и новый арианский епископ остался фактически без паствы, к-рая сгруппировалась вокруг старейшего пресв. Е. и стала устраивать богослужебные собрания вне города. Имп. Валент, прибыв в Эдессу в 375 г., повелел префекту Востока Модесту с помощью воинской силы разогнать собравшихся. Встреча Модеста на площади с молодой христианкой, спешившей с младенцем на богослужение, чтобы затем принять мученическую кончину, убедила префекта в бесполезности предложенных императором мер (этот эпизод передает также *Созомен — Sozom.* Hist. eccl. VI 18). Тогда префект арестовал 80 клириков во главе с Е. и попытался склонить их к подчинению арианскому епископу. После отказа исповедники были сосланы во Фракию. По пути к месту ссылки народ выказывал им почтение, о чем было доложено Валенту. Император повелел разделить арестованных клириков

по двое и разослать в отдаленные места империи. Е. вместе с пресв. *Протогеном* был сослан в г. Антиноя в В. Египте. Прибыв туда, они присоединились к общине, возглавляемой епископом, которая оказалась весьма малочисленной, поскольку большинство местных жителей оставались язычниками. Взяв на себя заботу об их просвещении, пресвитеры разделили между собой служение: Е., уйдя в затвор, непрестанно молился, а Протоген, изучив Свящ. Писание и освоив письмо, стал обучать тому же детей язычников в открытом им в городе училище. Исцеление больного мальчика привлекло к ним народ. Протоген крестил больных, а здоровых приводил к Е., тем самым выказывая ему особое уважение перед жителями города.

После гибели имп. Валента в битве при Адрианополе (378) и прихода к власти имп. *Феодосия I Великого* (янв. 379) Е. и Протоген получили возможность вернуться в Эдессу. Поскольку сщмч. Варсис скончался в ссылке (март 378), на его место был избран Е., рукоположенный сщмч. *Евсевием* Самосатским, поддерживавшим свт. *Мелетия* Антиохийского. В том же 379 г. Е. участвовал в Поместном Соборе в Антиохии под председательством свт. Мелетия (см. в ст. *Антиохийские Соборы*): его имя значится под исповеданием Собора, однако отсутствует среди имен епископов, к-рые направили соборное послание к епископам Галлии и Италии (*Mansi.* T. 3. P. 512). Спустя 2 года Е. участвовал во *Вселенском II Соборе* в К-поле (Ibid. P. 526, 569). Позже рукоположил Протогена во епископа г. Карры (Харран). Согласно Эдесской хронике, Е. скончался в 387 г., в Страстную пятницу, к-рая приходилась на 23 апр.

Созомен в «Церковной истории» называет Варсиса и Е. в числе знаменитых сир. монахов-подвижников из Эдессы и ее окрестностей и пишет, что они «впоследствии стали епископами не какого-то города, но ради чести и как бы в вознаграждение за жизнь были рукоположены в своих монастырях» (*Sozom.* Hist. eccl. VI 34). По всей видимости, они первоначально лишь носили епископский сан, а уже впосл. стали реально управлять кафедрой (см.: PG. 67. Col. 1394. Not. 61).

На епископство Е. приходится посещение Эдессы паломницей *Эгерией* в 384 г. В «Паломничестве» (*Eger.* Itiner. 19–20) она сообщает, что встретила в Месопотамии епископов городов Батны, Эдесса и Карры, которых, не называя имен, характеризует как «исповедников» (confessores). Обнаруживший этот текст Г. Ф. Гамуррини отнес это указание соответственно к Аврааму, Е. и Протогену, занимавшим названные кафедры приблизительно в одно время и пострадавшим от ариан. Впосл. употребление в данном контексте термина «исповедник» в значении «христианин, пострадавший за веру, но не умерший в мучениях» подвергалось сомнению, но его правомочность была доказана, что во многом способствовало определению датировки паломничества Эгерии (см.: *Maraval P.* Introduction // Égérie: J. de voyage. P., 1982. P. 29–32. (SC; 296)). Согласно источнику, Е. провел Эгерию по св. местам города и рассказал ей предание о переписке Иисуса Христа и эдесского царя *Авгаря* V.

В отличие от сщмч. Варсиса Е., как и Протоген, не упоминается ни в визант., ни в сир. агиографических источниках, за исключением яковитского Минология IX в., происходящего из мон-ря Кеннешре (Lond. Brit. Lib. Add. 14504), где память Е. значится 21 хазирана (июня). Подобная ситуация имела место в средние века и на Западе, пока кард. Цезарь *Бароний* не счел нужным внести имена Е. и Протогена в офиц. Мартиролог Римско-католической Церкви на основании повествования блж. Феодорита. При этом дни памяти Е. (5 мая) и Протогена (6 мая) были выбраны произвольно. В древнерус. нестишных Прологах 2-й редакции, составленной во 2-й пол. XII в., под 25 авг. появляется сказание, озаглавленное «37 мучеников в Византии, Фракии и Филиппополе», но передающее эпизод с молодой христианкой из повествования Феодорита и Созомена об эдесских исповедниках (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 586), причем императором вместо Валента назван *Юлиан Отступник* (360–363). Под этой же датой сказание о «святых исповедниках Христовых, пострадавших в Едесе от ариан», основанное на сообщении блж. Феодорита, помещено в Четьих-Минеях свт. Димитрия, митр. Ростовского.

Ист.: *Theodoret.* Hist. eccl. IV 16–18; V 4; ActaSS. Mai. T. 2. P. 10–11; MartRom. Comment. P. 173–174; Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. Turnhout, 1974[r]. P. 42. (PO; T. 10. Fasc. 1. [N 46]); Untersuchungen über die Edessenische Chronik / Hrsg., übers., komment. L. Hallier. Lpz., 1892. S. 101–103. (TU; Bd. 9. H. 1) (рус. пер.: Эдесская хроника / Пер.: Н. В. Пигулевская // *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневек. историография. СПб., 2000. С. 470–471); ЖСв. Авг. С. 434–438.

Лит.: V[enables] E. Eulogius (4) // DCB. 1911. P. 310; *Sauget J.-M.* Eulogio di Edessa // BiblSS. Vol. 5. Col. 219–220.

Д. В. Зайцев

ЕВЛО́ГИЙ (Георгиев Спиридон Антонов; 3.03.1890, Враца – 5.04. 1947, Сливен), митр. Сливенский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Род. в семье священника. В сент. 1903 г. поступил в Софийскую ДС, к-рую окончил в 1909 г. С 1 окт. 1909 по 1 окт. 1911 г. сотрудник канцелярии Синода Болгарского Экзархата в Софии. В 1911–1916 гг. учился на богословском фак-те ун-та в г. Черновицы (ныне Черновцы, Украина). Во время первой мировой войны был вынужден прервать обучение и с 19 сент. 1914 по 31 авг. 1915 г. преподавал в священническом уч-ще при Бачковском мон-ре. 28 окт. 1916 г. в храме свт. Николая в Софии принял монашеский постриг, на следующий день рукоположен во диакона. С 13 сент. 1916 по 31 авг. 1917 г. преподавал в Пловдивской ДС. С 11 сент. по 31 дек. 1917 г. проповедник во Врачанской епархии, с 1 янв. 1918 г. секретарь митр. Врачанского *Климента (Шивачева).* 9 авг. 1919 г. Е. был рукоположен во иерея, 16 авг. назначен протосинкеллом Врачанской епархии. Эту должность исполнял до 14 сент. 1930 г. 12 марта 1921 г. возведен в сан архимандрита. С 15 сент. 1930 по 14 авг. 1936 г. ректор Пловдивской ДС. 13 дек. 1931 г. в Александро-Невском соборе Софии хиротонисан во епископа с титулом «Смоленский». С 16 авг. 1936 по 31 авг. 1938 г. ректор Софийской ДС. С 1 сент. 1938 г. главный секретарь Синода БПЦ. С 1 янв. 1939 г. викарий митр. Сливенского *Илариона* (*Арабаджиева,* † 13 марта 1939). 18 июня избран, 25 июня утвержден, 15 июля 1939 г. взошел на Сливенскую кафедру.

Лит.: *Никодим [Пиперов], митр. Сливенски.* 25 години от смъртта на Сливенския митр. Евлогий // Църковен вестн. София, 1972. Бр. 17. 11 юни; *Цацов Б.* Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 240–241.

ЕВЛО́ГИЙ (Георгиевский Василий Семенович; 10.04.1868, с. Сомово

Одоевского у. Тульской губ.— 8.08. 1946, Париж), митр., экзарх *Западноевропейского Экзархата русских православных приходов*. Сын священника. С детских лет посещал *Оптину Макариеву в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.*, был духовным сыном прп. *Амвросия (Гренкова)*. Окончил первым учеником Белёвское ДУ (1882) и Тульскую ДС (1888). Поступил по совету прп. Амвросия волонтером в МДА, к-рую окончил в 1892 г. кандидатом богословия за соч. «Св. Тихон Задонский. Его жизнь и деятельность (1724–1783)». С окт. 1892 г. домашний учитель в семье товарища тульского губ. прокурора С. А. Лопухина. С 12 марта 1893 г. помощник смотрителя Ефремовского ДУ. 29 дек. 1894 г. назначен в Тульскую ДС преподавателем греч. языка. 3 февр. 1895 г. Тульским еп. *Иринеем (Ордой)* пострижен в монашество с именем Евлогий. 5 февр. рукоположен во диакона, 12 февр.— во иерея. С 5 авг. 1895 г. инспектор Владимирской ДС. Указом Синода от 4/17 нояб. 1897 г. назначен ректором Холмской ДС, 23 нояб. возведен в сан архимандрита. По инициативе Е. в ДС было введено преподавание медицины и обучение музыке. 4 февр. 1898 г. назначен председателем Издательского совета Богородицкого братства (до 11 янв. 1903), цензором Холмского народного календаря и всех изданий, осуществляемых Богородицким братством. Состоял исполняющим должность председателя Епархиального Училищного совета. Постоянный член, председатель (с 1899) Совета холмского Богородицкого братства. Состоял благочинным муж. и жен. мон-рей на Холмщине. С 1899 г. председатель историко-статистического комитета по описанию церквей и приходов Холмско-Варшавской епархии. Выступал на публичных чтениях в Холмской ДС с лекциями: «Об отношении христианства к искусству», «О значении монашества для современной общественности» (1898–1899), «О влиянии христианства на рабство» (1900), «О влиянии христианства на культуру христианских народов» (1901), «О свободе совести» (1902), «О воскрешении в сознании публики образа старца Серафима Саровского» (1903).

12 янв. 1903 г. хиротонисан во епископа Люблинского, назначен викарием Холмско-Варшавской епархии. Это была первая архиерейская хиротония на Холмщине. До этого униат. епископы для Холмщины поставлялись в Риме, а православные — в С.-Петербурге. Хиротонию, проведенную в холмском кафедральном соборе в честь Рождества Пресв. Богородицы, возглавил Варшавский архиеп. *Иероним (Экземплярский)*. Указом Синода от 16 июня 1905 г. была учреждена самостоятельная Холмская епархия. 18 июля Е. был назначен епископом Холмским и Люблинским. Торжественное открытие епархии состоялось 8 сент. Почетный попечитель Леснинского правосл. братства Св. Креста, открытого 27 дек. 1905 г. с целью распространения среди населения Седлецкой и соседних губерний «православной веры и русского самосознания». С 16 янв. 1906 г. почетный попечитель холмского Богородицкого братства. При Е. в крае была построена и заново отремонтирована 71 церковь, возрожден древний Яблочинский мон-рь.

Выделение Холмщины (с полумиллионным правосл. населением) из Царства Польского в отдельную губернию Е. считал важным и своевременным актом. 1 нояб. 1905 г. Е. выступил с речью на совещании в Холме (польск. Хелм), созванном по инициативе холмского Богородицкого братства для обсуждения вопроса о судьбах правосл. населения края. Совещание постановило послать в С.-Петербург депутацию из духовенства и мирян во главе с Е. 28 нояб. 1908 г. депутация удостоилась Высочайшего приема. 11 дек. последовал Высочайший указ о предоставлении Холмщине права иметь в Гос. думе своего особого представителя. Осенью 1906 г. Е. опять ездил в С.-Петербург с прошением в случае дарования польск. населению самоуправления выделить и Холмскую Русь из состава Царства Польского. В создании особой Холмской губ. Е. видел фундамент для упрочения Православия в крае. Е. добился создания особой комиссии по холмскому вопросу для выработки границ и способа отделения Холмской Руси. 31 янв. 1907 г. последовал Высочайший указ внести в нояб. 1907 г. законопроект на рассмотрение Гос. думы, но из-за ее роспуска законопроект был внесен на обсуждение только на заседании следующего созыва Гос. думы. 7 февр. 1907 г. Е. был избран депутатом от Холмщины в Гос. думу 2-го созыва. На первых заседаниях выступал с осуждением революционного террора. 12 апр. произнес большую речь в защиту прав и интересов Холмской Руси и Подляшья, принимал участие в обсуждении аграрного вопроса, 21 мая произнес речь об отмене наказаний «за тайные школы и за тайное обучение в Западном Привисленском крае». После роспуска 2-й Гос. Думы 14 окт. 1907 г. выбран депутатом 3-й Гос. думы.

Е. был одним из лидеров думской фракции рус. националистов, членом Русского национального клуба. В 1908 г. участвовал в Миссионерском съезде в Киеве, состоял товарищем председателя Виленского братского съезда в 1909 г., участвовал в перенесении мощей кнг. св. Евфросинии Полоцкой в 1910 г. Попечением Е. с 1907 г. начала выходить народная газета «Братская беседа» (с 1912 — «Холмская Русь»), печатавшая материалы на рус. и до 1912 г. укр. (малорусском) языках. В 3-й Гос. думе Е. входил в комиссии по вероисповедным делам, по старообрядческим вопросам, земельную, по направлению законодательных предложений. 19 мая 1909 г. в Гос. думу был внесен законопроект о выделении Холмской Руси. Е. состоял членом комиссии для выработки законопроекта. В июне 1909 г. он организовал поездку на Холмщину депутатов Гос. думы, членов Русского национального клуба, корреспондентов столичных газет. Е. активно выступал по холмскому вопросу на думских заседаниях. 26 апр. 1912 г. законопроект был принят Гос. думой, 13 и 14 июня обсужден и принят в Гос. Совете. 23 июня подписан Высочайший указ об образовании из вост. частей Люблинской и Седлецкой губерний особой Холмской губ. с выведением ее из-под упр. Варшавского ген.-губернатора и с упразднением Седлецкой губ.

Синод запретил Е. выставлять свою кандидатуру на выборах в 4-ю Гос. думу (1912), поскольку он не согласился на предложение обер-прокурора Синода В. К. *Саблера* организовать в Гос. думе отдельную фракцию духовенства и возглавить ее. Е. входил в порядке очередности в состав Синода в зимние сессии 1908/09 и 1911/12 гг. С 20 мая 1912 архиепископ, в 1912–1913 гг. председатель Об-ва ревнителей единения восточноправославной и англиканской Церквей.

14 мая 1914 г. Е. назначен архиеп. Волынским и Житомирским, архимандритом Почаевской лавры. Почетный покровитель Владимиро-Васильевского братства, почетный член Острожского братства. Е. заботился о сохранении памятников старины на Волыни, был председателем Волынского отд. Галицко-Русского об-ва, открытого в нояб. 1913 г. С началом первой мировой войны организовал лазареты при Житомирской ДС и епархиальных духовных училищах. В сент. 1914 г. назначен управляющим церковными делами в занятой рус. армией Галиции, пребывал во Львове. Е. стремился к скорейшему возвращению униатов к Православию, ок. 100 униат. приходов вскоре стали православными. Военно-адм. власти обвиняли Е. в насильственных мерах по отношению к униатам, однако архиерей считал дело воссоединения постепенным и созидательным процессом. Прилагал большие усилия по духовному окормлению рус. солдат, находившихся в Галиции, заботился о помощи сиротам, беспризорным и брошенным детям. Во Львове были открыты приюты для мальчиков и девочек. Во время отступления рус. армии в 1915 г. Е. организовал эвакуацию правосл. галичан в Волынскую губ.

В марте 1916 г. направил в духовную консисторию Волынской епархии предложение благочинным получить от каждого священника письменные сведения о состоянии приходской жизни в качестве ответов на 7 вопросов: о влиянии на настроения паствы войны, о введении трезвости, о том, как верующие епархии проводят свободное время и т. п. В марте 1917 г. выпустил воззвание к «Духовенству и пастве Волынской» с призывом «сознательно подчиниться Временному правительству». Е. писал, что многим по-прежнему дорога идея монархии, но «чистая идея» самодержавия, «к сожалению, не находила себе практического осуществления в нашей русской действительности». Епархиальный съезд волынского духовенства и мирян выразил Е. доверие и постановил просить Синод и Временное правительство о его оставлении на кафедре «как Архипастыря любимого, уважаемого и искренне-православным людям желанного». Е. участвовал в работе *Предсоборного совета* и в 1-й сессии *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Многократно выступал на заседаниях Собора, был избран председателем отдела по богослужению, проповедничеству и церковному искусству, особо занимался вопросами возможных преобразований в богослужебном уставе. 7 дек. 1917 г. вошел в состав выбранных Собором членов Свящ. Синода. Представил на Соборе мнение укр. делегатов о необходимости проведения на Украине церковного Собора на канонической основе, чтобы противостоять сторонникам автокефалии. Вел переговоры с представителями поддерживавшейся укр. властями автокефалистской *Всеукраинской Православной Церковной Рады*. В 1918 г. участвовал во *Всеукраинском Православном Церковном Соборе*, возглавлял комиссии по проблемам украинизации, затем комиссию по церковному управлению. 9 июля от архиереев избран в Высшую Церковную Раду.



Евлогий (Георгиевский), еп. Холмский и Люблинский. Фотография. 1910 г. (ГИМ)

4 дек. 1918 г. арестован в Киеве властями Украинской директории. Вместе с Киевским митр. *Антонием (Храповицким)* и Черниговским еп. сщмч. *Никодимом (Кротковым)* пребывал в заключении в базилианском униат. мон-ре в г. Бучач. После занятия города польск. войсками в июле 1919 г. доставлен под конвоем во Львов. Жил в греко-католич. мон-ре св. Юра в резиденции униат. Галицкого митр. Андрея (см. *Шептицкий*), затем переведен в римско-католич. мон-рь в мест. Беляны близ Кракова. После освобождения при посредничестве франц. военной миссии в Польше в авг. 1919 г. прибыл на юг России, контролируемый войсками ген. А. И. Деникина. В сент. возглавил Церковно-общественный комитет *Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России* (ВВЦУ ЮВР). По поручению ВВЦУ ЮВР ревизовал Кубанскую епархию.

16 янв. 1920 г. отбыл в К-поль, 15 февр. переехал в Белград, затем в Сремски-Карловци. Проживал в мон-ре *Гргетег*. В авг. того же года участвовал в составе серб. делегации в конференции «Вера и церковное устройство» в Женеве. С сент. преподавал Закон Божий в Донском Мариинском ин-те благородных девиц, размещенном в г. Бела-Цркза. Послал доклад о Женевской конференции председателю ВВЦУ ЮВР митр. Антонию (Храповицкому). В письме Е. предложил митр. Антонию создать организационную структуру Русской Церкви за границей. 15 окт. 1920 г. на прошедшем в Севастополе заседании ВВЦУ ЮВР Е. был назначен управляющим рус. правосл. приходами в Зап. Европе с правами епархиального архиерея. Сообщение об этом Е. получил только в дек. того же года, когда ВВЦУ ЮВР было уже эвакуировано в К-поль.

24 янв. 1921 г. митр. Антоний подтвердил в указе об учреждении *Высшего церковного управления за границей* (ВЦУЗ), что до восстановления отношений со Всероссийским Патриархом Е. вверено управление всеми западноевроп. рус. приходами, включая приходы в Софии и в Бухаресте; проч. же рус. церкви за границей — на Балканском п-ове и в Азии — подлежали юрисдикции ВЦУЗ. Ввиду этого настоятель рус. посольской ц. в Париже прот. Иаков Смирнов подал Петроградскому митр. сщмч. *Вениамину (Казанскому)*, в ведении к-рого находились западноевроп. приходы, рапорт с просьбой подтвердить назначение Е. 8 апр. Патриарх свт. *Тихон* в указе на имя Финляндского архиеп. *Серафима (Лукьянова)* предписал считать русские правосл. церкви в Зап. Европе под управлением Е. вплоть до восстановления правильных и беспрепятственных сношений с Петроградом.

26 апр. 1921 г. Е. вступил в должность управляющего рус. правосл. приходами в Зап. Европе. В мае переехал в Берлин. В Германии Е. организовал возвращение верующим закрытых во время первой мировой войны рус. правосл. храмов,

способствовал созданию новых правосл. общин в лагерях рус. военнопленных и в поселениях беженцев из России. В июне 1921 г. принял участие в рус. монархическом съезде в Бад-Райхенхалле. В июле заочно избран в состав ВЦУЗ, переехавшего в Сремски-Карловци. В нояб.–дек. участвовал в работе Русского Всезагранич ного церковного Собора (см. *Карловацкий Собор*). Разошелся во мнениях с большинством участников Собора по вопросу о формулировке и порядке голосования воззвания о восстановлении монархии в России. Согласно Е., в воззвании было «две мысли: а) о монархии и б) о династии. На первой мысли мы все согласились, ибо она была представлена в церковном освещении, вторая мысль — чисто политическая — встречает наше разногласие». Вместе с архиеп. *Анастасием (Грибановским)*, епископами *Вениамином (Федченковым), Аполлинарием (Кошевым), Сергием (Королёвым)* и еще 29 участниками Собора выступил с заявлением об отказе от голосования по этому пункту. Митр. Антоний считал, что вопрос о династии, напротив, можно квалифицировать как «моральный, нравственный, а следовательно и чисто церковный». Сторонники Е. оказались в меньшинстве.

По предложению Патриарха св. Тихона (от 27 янв.) Указом от 30 янв. 1922 г. Свящ. Синодом Е. возведен в сан митрополита с пожалованием белого клобука и креста на митру. 22 мая того же года Патриарх Тихон, Свящ. Синод и Высший Церковный Совет издали указ о том, что принятые Всезагранич ным церковным Собором акты о восстановлении монархии не выражают офиц. голоса Русской Церкви и не имеют церковно-каноничного значения ввиду своего политического характера. Тем же указом за политические выступления от имени Русской Церкви ВЦУЗ упразднялось; временное управление правосл. рус. приходами за границей сохранялось за Е., к-рому предписывалось представить соображение о порядке управления ими. 16 июня Е. направил копию указа митр. Антонию (Храповицкому), отметив его вынужденный для Патриарха характер. Митр. Антоний ответил телеграммой о необходимости исполнения воли Патриарха. Однако 30 июня ВЦУЗ, сославшись на оказываемое на Патриарха Тихона со стороны большевистских властей давление, большинством голосов приняло постановление о невозможности самороспуска до представления Е. проекта дальнейшего управления заграничными приходами и его утверждения Патриархом и Синодом РПЦ. 31 авг. Е. подписал за председательствующего постановление о создании вместо ВЦУЗ временного заграничного Синода. 1 сент. 1922 г. принял участие в расширенном заседании ВЦУЗ, на котором выступил за немедленное исполнение указа Патриарха об упразднении ВЦУЗ. Открывшийся 2 сент. в Сремски-Карловци Архиерейский Собор РПЦЗ исполнил указ Патриарха, упразднив ВЦУЗ, и передал все его права и полномочия Временному Архиерейскому Синоду РПЦЗ. Председателем Синода был избран митр. Антоний.

В кон. дек. 1922 г. Е. перенес центр своей епархии в Париж, где было создано ЕУ. 1 июня 1923 г., выполняя Патриарший Указ, Е. представил Архиерейскому Собору в Сремски-Карловци проект организации РПЦЗ. В нем предусматривалось образование 4 автономных церковно-адм. округов (митрополий—архиепископий): Западноевропейского, Восточноевропейского, Дальневосточного, Североамериканского. Все важнейшие вопросы должен был решать ежегодный Архиерейский Собор, Архиерейский Синод РПЦЗ как постоянный церковно-адм. орган был бы лишним и подлежал ликвидации. Однако одобрение на Архиерейском Соборе получил др. проект, по которому Синод сохранялся. Ему подчинялись все церкви на Балканах и на Дальн. Востоке. Западноевроп. автономный округ предоставлялся в ведение Е. По его мнению, предполагалось, что Синод не входит во внутренние дела митрополичьих округов, а только будет высказывать свои предложения. 11 мая 1924 г. Е. и Бельский еп. Сергий (Королёв) совершили в Берлине хиротонию проф. КДА архим. Тихона (Лященко) во епископа Берлинского. На открытии нового вик-ства настаивали рус. приходы в Германии.

В окт. 1924 г. Синод РПЦЗ большинством голосов принял решение об упразднении автономии Западноевропейской митрополии. Протест Е. побудил Собор отложить исполнение своего постановления до его утверждения Патриархом. Когда в июне 1926 г. Архиерейский Собор РПЦЗ отказался рассмотреть предложение Е. о первоочередности вопроса об управлении РПЦЗ, он покинул заседание Собора, не желая подчиниться принятой на Соборе процедуре рассмотрения вопросов и признавая за Синодом и Собором «лишь морально-общественное значение, но отнюдь не каноническое и не судебно-административное». Еще до начала заседаний было понятно намерение Собора выделить в самостоятельную епархию приходы в Германии, составлявшие наиболее благополучную часть епархии Е. Протест Е. не помешал образованию новой епархии из отторгнутых нем. приходов Е., к-рую возглавил еп. Тихон (Лященко). Собор постановил потребовать от Е. признания канонической власти Архиерейского Собора и Синода РПЦЗ, в противном случае Синоду предоставлялись полномочия по назначению нового управляющего приходами в Зап. Европе. Возвратившись в Париж, Е. обратился с воззванием к пастве, в к-ром отказался признать решение Синода РПЦЗ об отделении приходов в Германии. 26 янв. 1927 г. Архиерейский Собор РПЦЗ запретил Е. и его викариев в священнослужении. В ответ Е. в послании к духовенству и приходам объявил эти решения неправомочными. Западноевропейская митрополия была объявлена Е. самостоятельной. Е. был поддержан своим клиром и большинством паствы, а таже Патриархами К-польским *Василием III*, Александрийским *Мелетием II*, архиепископом Афинским Хризостомом.

14 июля 1927 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя РПЦ митр. *Сергий* (*Страгородский*, впосл. Патриарх Московский и всея Руси) и Временный Свящ. Синод РПЦ издали указ на имя Е. с требованием прислать обязательства не допускать в своей общественной деятельности ничего, что можно было истолковать как нелояльность к советскому правительству. В случае непринятия этого обязательства или нарушения его духовенство подлежало увольнению из состава клира Московской Патриархии. О решении исполнить эти требования Е. заявил в слове за литургией 4 сент., отметив жесткость обращенного к нему призыва. В письме митр. Сергию от 12 сент. Е. разъяснил, что «принадлежность к Русской Православной Церкви не мо-

жет служить основанием для предъявления к нам, эмигрантам, требования «лояльности», т. е. законопослушности по отношению к Советской власти» как не являющимся гражданами или жителями СССР. Он писал, что обязывается «не допускать, чтобы в подведомственных мне храмах церковный амвон обращался в политическую трибуну». Вместе с Е. соответствующие обязательства подписали его викарные епископы и большинство приходского духовенства, неск. настоятелей приходов вместе с паствою перешли в юрисдикцию Синода РПЦЗ.

9 сент. 1927 г. Синод РПЦЗ в Сремски-Карловци категорически отказался исполнять требование митр. Сергия дать подписку о лояльности к советской власти. Глава Синода митр. Антоний (Храповицкий) объявил митрополитов Сергия и Е. «отпавшими от церковного единства и связавшимися с врагами Христа и святой Церкви». Для управления рус. приходами во Франции, к-рые отделились от Е., Синод РПЦЗ назначил в Париже епархиальным архиереем архиеп. Серафима (Лукьянова), в постоянном противостоянии с к-рым Е. впосл. находился. 9 мая 1928 г. митр. Сергий и Временный Свящ. Синод РПЦ подтвердили каноническое право Е. продолжать установленное Патриархом св. Тихоном возглавление западноевроп. приходов РПЦ. Все определения Синода РПЦЗ, направленные против Е., признавались не имеющими канонической силы.

Е. активно занимался устроением церковной жизни в правосл. приходах в европ. странах: Франции, Великобритании, Германии, Италии, Бельгии, Нидерландах, Швейцарии, Австрии, Швеции, Дании, Чехословакии. Значительное число русских верующих пребывало во Франции. К моменту назначения Е. главой западноевроп. приходов во Франции насчитывалось лишь 6 рус. церквей, главной из к-рых являлся парижский храм Александра Невского. В 1925 г. на приобретенном в Париже на пожертвования земельном участке была освящена ц. Сергия Радонежского, вокруг к-рой возникло Сергиевское подворье. Начал работу *Православный богословский институт прп. Сергия Радонежского,* ставший крупнейшим центром рус. духовного образования, деятельность к-рого тесно связана с именем Е. Он являлся членом Учредительного комитета и ректором Богословского ин-та, в к-ром преподавал цвет рус. науки в эмиграции — А. В. *Карташёв,* Г. П. *Федотов,* прот. Сергий *Булгаков* и др. Не разделяя во многом взглядов о. Сергия, Е. всегда защищал его, давая возможность беспрепятственно работать. Е. ободрял и поддерживал деятельность *Русского студенческого христианского движения* (РСХД), культивируя среди его участников, по словам проф. Л. А. *Зандера,* «дух благодати, терпимости, широты и простоты и человечности, который владыка почерпнул у старца Амвросия».

Как вспоминал Зандер, Е. «церквей не создавал: на это у него не было ни возможности, ни средств. Но где только ни возникала русская церковка, он сейчас же поддерживал ее, ободрял ее строителей, вдохновлял священника, а главное — сам посещал отдаленнейшие участки своей всеевропейской епархии». В это время во Франции появилось ок. 40 новых правосл. храмов. В 1938 г., когда униат. митр. Андрей Шептицкий выступил с резким протестом против погромов правосл. храмов на Холмщине, Е., пользуясь его содействием, пытался оказать давление на польск. правительство. Е. неуклонно боролся с католич. прозелитизмом среди эмигрантов, особенно заботился о предотвращении влияния на русское студенчество и школы; поддерживал контакты с англикан. Церковью, являлся сопредседателем православно-англикан. *Албания святого и преподобного Сергия содружества* (с 1928). На конференциях христ. Церквей в Лозанне (1927) и в Эдинбурге (1937) участвовал в совместных выступлениях представителей правосл. Церквей с изложением позиции о незыблемости основ правосл. вероучения.

Общественные выступления Е. трактовались в СССР как нарушение данного им обязательства о невмешательстве в политику и соблюдение лояльности к советской власти. Негодование вызывало регулярное совершение Е. панихид по вождям Белого движения, воинам и мирянам, погибшим в борьбе с большевиками. С нач. 1930 г. в храмах епархии было введено особое «Молебное пение о спасении Земли Российския», в епархиальном «Церковном вестнике» регулярно помещались материалы о мучениках и гонениях на христиан в СССР. С 14 по 24 марта 1930 г. Е. по приглашению Архиепископа Кентерберийского прибыл в Англию, где во всех храмах и колледжах, связанных с Церковью, совершались моления о прекращении гонений в России. Это была самая крупная церковно-гос. акция против большевистских гонений на веру с 1917 г. В собрании Лондонского прихода 21 марта Е. заявил о расхождении с митр. Сергием в церковно-политических вопросах, отметив, что «митрополит Сергий, имеющий местопребывание в Советской России, не только соприкосновенен с ее правительством, но находится под его давлением. Тут наши пути расходятся, ибо все, что носит печать Советов, для нас неприемлемо и нами отстраняется. На этой позиции я всегда стоял, стою и буду стоять впредь». На запрос митр. Сергия о выступлениях в Англии Е. указал, что проявил солидарность с сочувствующими страданиям Русской Церкви, отрицать к-рые невозможно. В июне 1930 г. Е. опубликовал письмо, разъясняющее вынужденный характер вызвавших взрыв возмущения заявлений митр. Сергия иностранным корреспондентам об отсутствии гонений на верующих со стороны большевистской власти, подчеркнув, что православные в свободном мире не могут «по совести изъявлять своей лояльности этой антихристианской и вообще безбожной власти». 10 июня митр. Сергий и Временный Свящ. Синод издали указ об увольнении Е. от управления рус. правосл. приходами в Зап. Европе и передаче их под временное управление викарному Ниццскому архиеп. Владимиру (Тихоницкому). Архиеп. Владимир отказался принять это назначение. Епархиальный съезд духовенства и мирян большинством голосов просил Е. не оставлять епархию. Опираясь на решение съезда, Е. 21 июня ходатайствовал перед митр. Сергием об отмене указа о своем увольнении и предложил предоставить ему временное право на самостоятельное управление заграничными приходами. В послании, опубликованном в авг. 1930 г., Е. указал, что распоряжение митр. Сергия «по содержанию и общему характеру своему не церковное, не на церковных, а на мирских политических началах основанное, причем самые эти основания являются неверными, не соответствующими

действительности, не справедливыми по существу». «Мы лишь временно прерываем внешние административные сношения с этой властью вследствие выяснившейся невозможности правильного, свободного взаимодействия с нею»,— писал Е., объявляя о дальнейшем самостоятельном существовании епархии на основании Указа Патриарха Тихона от 20 нояб. 1920 г. 24 дек. 1930 г. митр. Сергий подтвердил указ об увольнении Е. и распорядился упразднить Епархиальный Совет в Париже. Управление Западноевропейской епархией было поручено Литовскому митр. *Елевферию (Богоявленскому)*.

В нач. 1931 г. Е. выехал в Стамбул для переговоров с К-польским Патриархом *Фотием II*. 17 февр. Фотий издал томос о принятии Западноевропейской митрополии во главе с Е. в юрисдикцию К-польского Патриархата, «чтобы все Русские Православные приходы в Европе, сохраняя неизменною и неумаленною доселе существующую свою самостоятельность, как особой Русской православной церковной организации, и свободно управляя своими делами, рассматривались бы впредь как составляющие временно единую особую экзархию Святейшего Патриаршего Вселенского Престола на территории Европы». Е. получил сан экзарха Патриарха Вселенского. 30 апр. 1931 г. Е. был запрещен митр. Сергием и Временным Свящ. Синодом в священнослужении. Руководство РПЦЗ также осудило переход Е. в юрисдикцию К-польской Патриархии.

С весны 1934 г. Е. стал получать просьбы, в т. ч. и из Сербии, о том, чтобы взять на себя почин в деле церковного примирения. В мае 1934 г. Е. посетил в Белграде митр. Антония, иерархи в знак любви и мира просили друг у друга прощения и взаимно прочитали один над др. разрешительную молитву. 4 сент. 1934 г. Сербский Патриарх *Варнава (Росич)* телеграммой предложил Е. прибыть на Собор в Сремски-Карловци, 3 сент. такую же телеграмму направил Е. и его викариям митр. Антоний. В письме от 5 сент. Е. отказался приехать, сославшись на позднее получение телеграмм. Тем не менее Архиерейский Собор определением от 10 сент. 1934 г. «по чувству братской любви и снисхождения к митрополиту Евлогию и его викариям и вместе ради пользы церковной» единогласно



Митр. Евлогий (Георгиевский). Фотография. 2-я четв. XX в.

постановил снять с Е. и его викариев наложенное на них запрещение в священнослужении и восстановить с ними не только молитвенное, но и литургическое общение.

В послании к пастве от 24 сент. 1934 г. Е., недовольный нек-рыми формулировками соборного постановления, возлагавшими на него вину за внесение раскола, указал на незаконность наложенного на него ранее Собором РПЦЗ запрещения, объявив при этом, что «хотя наличие духовенства иной юрисдикции в моей епархии оставлено и теперь, но я, во имя мира церковного, также снимаю запрещение с тех, на кого оно было мною наложено, и допускаю их к богослужебному общению». Е. так и не вошел в состав Синода РПЦЗ, к-рый продолжал настаивать на выходе Е. из подчинения К-полю.

18 июня 1935 г. Е. в письме к митр. Антонию предложил проект устроения церковного управления за границей, предполагавший автономное существование 4 митрополичьих округов с сохранением за Синодом и Архиерейским Собором РПЦЗ только координирующих функций. Е. при этом бы оставался экзархом К-польской Патриархии. В окт.— нояб. 1935 г. в Сремски-Карловци состоялось совещание по вопросу установления мира и единства в Русской Православной Церкви за границей под председательством Сербского Патриарха Варнавы. 19 нояб. участники совещания приняли «Временное положение о Русской Православной Церкви за границей», дающее Архиерейскому Синоду РПЦЗ право назначать епископов, направлять и контролировать религиозно-просветительную работу в митрополичьих округах. Е. согласился подписать «Временное положение...», оговорив необходимость его одобрения епархиальным собранием в Париже. По настоянию Е. были приняты поправки к «Временному положению...» о сослужении священнослужителей всех юрисдикций, об осуждении их недружественных выступлений друг против друга, о запрещении создания приходов параллельных юрисдикций на одной территории и неканонических переходов клириков из одной епархии в другую. 13 июля 1936 г. 4-е епархиальное собрание в Париже признало подписанное Е. в Сремски-Карловци «Временное положение...» неприемлемым для управления Русской Церковью в целом. В ответ осенью того же года Архиерейский Собор РПЦЗ отменил запрет на открытие на территории др. рус. церковной зарубежной юрисдикции приходов РПЦЗ. 23 янв. 1937 г. К-польский Патриарх *Вениамин* утвердил решения Епархиального совещания о непризнании «Временного положения...».

Предложение Е. о совместном управлении рус. приходами в Германии не находили понимания у Синода РПЦЗ. Под давлением нем. властей последние приходы, находившиеся в подчинении Е. в Германии, к 1937 г. перешли в ведение главы Германской епархии РПЦЗ Берлинского архиеп. *Серафима (Ляде)*. В авг. 1938 г. состоявшийся в Сремски-Карловци 2-й Всезарубежный Собор епископов, клириков и мирян, в к-ром участвовали представители РПЦЗ и автономного Американского митрополичьего окр., укорил Е. за переход в юрисдикцию К-польского Патриархата, на что Е. ответил посланием митр. Анастасию от 3 янв. 1939 г., призвав к упрочению молитвенного общения и взаимной терпимости.

Во время второй мировой войны с занятием в 1940 г. Парижа нем. войсками Е. воздерживался от активного участия в общественно-политической жизни рус. колонии, что позволило сохранить во время оккупации не только подведомственные ему приходы, но и уберечь от закрытия Свято-Сергиевский православный богословский ин-т. После освобождения Парижа в нояб. 1944 г. Е. через советское посольство безрезультатно пытался получить приглашение для участия в *Поместном Со-*

боре 31 янв.— 2 февр. 1945 г. В авг. 1945 г. в Париже состоялись встречи Е. и главы Западноевропейской епархии РПЦЗ Серафима (Лукьянова) с возглавлявшим делегацию Московской Патриархии Крутицким митр. *Николаем (Ярушевичем).* 29 авг. 1945 г. с Е. и его викариев было снято запрещение в священнослужении, они были приняты в молитвенно-каноническое общение с Московской Патриархией. 7 сент. Свящ. Синод РПЦ постановил считать Е. с 75 приходами, а также архиеп. Серафима (Лукьянова) с его областью воссоединенными с Московской Патриархией. Западноевропейский Экзархат рус. правосл. приходов сохранялся в существующих границах, Е. становился экзархом Московской Патриархии. Условием окончательного воссоединения являлось получение согласия на то К-польского Патриарха. О получении согласия, якобы имевшем место, информировал Е. митр. Николай (Ярушевич). «Владыка Митрополит Николай Крутицкий нас успокоил и заверил, что вопрос о нашем легальном освобождении от зависимости патриарха Константинопольского или уже улажен или наверняка будет улажен между двумя Патриархами как тому и быть надлежит, ибо вопрос этот превышает нашу компетенцию, как Экзархата»,— писал 1 нояб. 1946 г. митр. Владимир (Богоявленский) Патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I.* Последующие события показали, что это заверение митр. Николая было лишь предположением.

Воссоединение с Московской Патриархией было осуществлено Е. без консультаций с Епархиальным советом. После издания 14 июня 1946 г. Закона о предоставлении советского гражданства желающим того рус. эмигрантам Е. благословил служить благодарственные молебны во всех храмах епархии. Это распоряжение Е. было воспринято основной частью его прихожан, не приемлющих большевизма, резко отрицательно. В большинстве приходов таких молебнов не служили. Во 2-й пол. июля 1946 г. Епархиальный совет обратился к Е. с особым меморандумом о том, что «внесение политики во внутрицерковную жизнь грозит епархии расколом».

1 окт. 1945 г. Е. обратился к К-польскому Патриарху Вениамину с сообщением, что «наше воссоединение с административным организмом Московской Патриархии и каноническое подчинение ему отныне предрешено. Но формы нашего подчинения, управления и дальнейших при этом взаимоотношений со Вселенским Престолом еще не выяснены... Всем этим указуется срок окончания действия статута нашего Экзархата во всей ее настоящей полноте особыми актами Вселенского Престола и Московского Патриарха».

4 нояб. Патриарх Московский Алексий I сообщил К-польскому Патриарху, что с его устного благословения, переданного из К-поля Е., было «осуществлено присоединение к нашей Матери-Церкви Экзархата Западной Европы», и просил на это благословения К-польской Патриархии. Документально упоминание о таком устном благословении не подтверждается. Е. не получил отпускной грамоты от К-польского Патриарха, 14 февр. 1946 г. Патриарх Вениамин благословил Е. возносить свое имя за богослужениями до окончательного решения вопроса о Западноевропейском Экзархате, хотя одновременное упоминание имен двух Патриархов, К-польского, а затем Московского, создавало неясность в вопросе о канонической принадлежности Экзархата.

Отпевание Е. 12 авг. возглавил прибывший из СССР Ленинградский митр. *Григорий (Чуков).* Е. был похоронен в крипте Успенской ц. на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем. Указом от 9 авг. Свящ. Синод РПЦ подтвердил фактическое и формальное прекращение временной юрисдикции К-польской Патриархии над рус. приходами в Зап. Европе и назначил новым экзархом митр. Серафима (Лукьянова). Однако вступивший в управление Западноевропейским Экзархатом согласно завещанию Е. архиеп. Владимир (Тихоницкий) отказался принять этот указ, врученный ему митр. Григорием 14 авг., к исполнению, сославшись на отсутствие отпускной грамоты Константинопольского Патриарха. Собравшийся в Париже епархиальный съезд 16 окт. высказался за сохранение Экзархата в юрисдикции К-польской Патриархии.

После смерти Е. издана была кн. «Путь моей жизни», представляющая собой воспоминания Е. о годах до начала второй мировой войны, записанные с его слов и обработанные Т. И. Манухиной.

Е. был членом совета Российского об-ва Красного Креста в Германии (с 1921), почетным членом Об-ва русских студентов для упрочения славянской культуры (с 1923) и Парижского комитета Русской орг-ции Красного Креста помощи беженцам (с 1924), почетным председателем Комитета социальной помощи русским эмигрантам (1924–1940), почетным членом Серафимовского братства в Белграде (с 1925), действительным членом Русской академической группы (с 1927), почетным доктором церковных наук Православного богословского ин-та прп. Сергия Радонежского (12 февр. 1943).

Награжден орденами св. Владимира 3-й степени (1904), св. Анны 1-й степени (1908), св. Владимира 2-й степени (1911), удостоен знаком отличия Русского Красного Креста (1924) и серб. орденом св. Саввы 1-й степени (1936).

Т. А. Богданова, А. К. Клементьев, В. И. Косик

Арх.: ГАРФ. Ф. Р–5919 (личный архив); ГА Тульской обл. Ф. Тульской ДС; ГА Владимирской обл. Ф. 556 (Владимирская Дух. Консистория); 454 (Владимирская ДС). Оп. 1-3; Архив Западно-Европейской архиепископии Конст. Патриархата, Париж (Послужной список митр. Евлогия (1921–1946)); Бахметевский архив Колумбийского университета, Нью-Йорк (Воспоминания).

Соч.: О Свт. Тихоне Задонском и его творениях. М., 1898; Речи в Гос. Думе и Гос. Совете в защиту законопроекта о выделении из состава губерний Царства Польского вост. частей Люблинской и Седлецкой губерний, с образованием из них особой Холмской губ. Холм, 1912. Вып. 1. С. 5, 6–7, 31–54, 68–69, 136–156; Вып. 2. С. 10–17, 17–20, 26–32, 40–42, 63–65, 74–75, 80–84, 86, 88–89; Церковь и государство // Тр. учредительной конф. Рус. народно-монархического союза. Мюнхен, [1922] С. 21–29; Путь моей жизни / Восп., излож. Т. И. Манухиной. П., 1947. М., 1994[2]; Письма митр. Евлогия кн. Г. Н. Трубецкому / Публ. и примеч. Н. Струве // Вестн. РХД. 1997. № 175. С. 119–136; Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и митр. Евлогия (Георгиевского), Управляющего правосл. рус. Церквами в Зап. Европе, 1927–1930 гг.: Док-ты из Архива ОВЦС МП // ЦиВр. 1998. № 2. С. 75–110; № 3. С. 105–124; № 4. С. 124–145; 1999. № 1. С. 218–261; Переписка свт. Тихона (Белавина), Патриарха Всероссийского, и митр. Евлогия (Георгиевского), 1921–1922 гг. // УЗ РПУ. 2000. № 6. С. 93–111.

Ист.: Деяния Русского Всезаграничного церк. собора. Сремски Карловцы, 1922. С. 26, 36, 50–51, 54–55; *Мефодий (Герасимов), архиеп.* По поводу церк. нестроений. Харбин, 1927; Определения Архиерейского Синода РПЦЗ по делу о восстановлении мира и единства в Зап.-Европейской епархии // Церк. жизнь. Сремски Карловцы, 1934. № 7. С. 11–12; Определение Архиерейского Собора Русской

Православной Церкви заграницей от 9/22 августа с. г. [1938 г.] по поводу перехода Митрополита Евлогия в юрисдикцию Константинопольского Патриархата // Церк. жизнь. Сремски Карловцы, 1938. № 11/12. С. 181–183; *Николай (Ярушевич), митр.* Наше пребывание во Франции // ЖМП. 1945. № 10. С. 14–25; С. 268–269; Акты свт. Тихона. С. 174, 184–185, 193, 194, 314, 315, 861, 862; По делу митр. Евлогия // ЖМП, 1931–1935. С. 24–30, 37–39; *Зандер Л. А.* Наш дорогой владыка // ЦИВ. 2002. № 9. С. 189–190.
Лит.: *Горчаков М. К., кн.* Итоги политики митрополитов Сергия и Евлогия. П., 1929–1930, 2 вып.; *Ломако Г., прот.* К вопросу о нашем церковном разделении // Церк. Вестник Западно-Европейской епархии. П., 1934. № 3. С. 10–20; № 4. С. 9–19; № 5. С. 11–21; № 6/7. С. 15–17; *он же.* Единство Церкви и церковные разделения рус. зарубежья // Там же. 1937. № 9/10. С. 4–12; № 11/12. С. 14–17; *Днепров Р.* Памяти митр. Евлогия // ЖМП. 1946. № 9. С. 30–34; *Зеньковский В. В., прот.* Памяти митр. Евлогия // ПМ. 1947. Вып. 5. С. 19–22; *Троицкий С. В.* О неправде Карловацкого раскола. П., 1960; *Тальберг Н. Д.* К 40-летию пагубного Евлогианского раскола. Джорд., 1966; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 119–129; *Зернов Н. М.* Юрисдикционные споры в Рус. Церкви эмиграции и 1-й Всезарубежный собор в Карловцах в 1921 г. // Вестн. РХД. 1974. № 4(114). С. 119–146; *Поспеловский Д. В.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 31–33; 46, 47, 120–124, 134–139, 220–226, 230–232; *Шавельский Г. И., протопр.* Восп. последнего протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996. Т. 1. С. 165, 168, 170, 172–174, 176–177, 179–181; Т. 2. С. 34, 384, 389, 390; *Соловьев И. В.* Дни примирения: (Попытка воссоединения Рус. Зап.-Европ. Экзархата с Моск. Патриархией) // ЦИВ. 1999. № 4/5. С. 237–239; *Лев (Жилле), архим.* Памяти митр. Евлогия // Вестн. РХД. 2007. № 1(192). С. 242–246; *Струве Н. А.* Двойное покушение на митр. Евлогия и его наследие // Там же. 2007. № 1(192). С. 236–241; *Нивьер А.* Правосл. священнослужители, богословы и церковные деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995: Биогр. справ.: М.; П., 2007. С. 191–193.

ЕВЛО́ГИЙ (Гутченко Евгений Анатольевич; 21.03.1967, Одесса), еп. Кременчугский и Хорольский. В 1988–1992 гг. учился в Одесской ДС. 20 авг. 1991 г. назначен преподавателем Одесской ДС. 20 окт. того же года пострижен в монашество с именем Евлогий, 27 окт. рукоположен во диакона архиеп. Одесским и Измаильским *Лазарем (Швецом,* впосл. митрополит Симферопольский и Крымский). 19 авг. 1992 г. рукоположен во иерея митр. Одесским и Измаильским *Агафангелом (Савиным).*

22 окт. 1994 г. возведен в сан игумена. Был благочинным *одесского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* с нояб. 1994 по авг. 1998 г. Член Комиссии по канонизации святых при Свящ. Синоде УПЦ. 13 дек. 1995 г. возведен в сан архимандрита. 10 авг. 1998 г. назначен ректором Одесской ДС, преподавал догматическое богословие. В 1999 г. заочно окончил МДА. С 2000 г. главный редактор ж. Одесской ДС «Андреевский вестник» (до 2007).

С авг. 2001 г. член епархиального Совета Одесской митрополии. С апр. 2002 г. член Канонической комиссии при Свящ. Синоде УПЦ. С 20 апр. 2005 г. член Комиссии при ОВЦС РПЦ по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством.

12 нояб. 2007 г., согласно решению Свящ. Синода УПЦ, Е. было определено возглавить новообразованную Кременчугскую епархию, выделенную из Полтавской епархии, с освобождением от должности ректора Одесской ДС. 25 нояб. 2007 г. хиротонисан во епископа с титулом «епископ Кременчугский и Хорольский». Хиротонию в Трапезном храме *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы лавре* возглавил митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан).*

Награжден наперсным крестом (1993), крестом с украшениями (1995), орденом св. Владимира 3-й степени (1998), орденом прп. Сергия Радонежского 3-й степени (2000), юбилейным орденом «Рождества Христова» 1-й степени (2000), 2-м крестом с украшениями (2001), орденом прп. Нестора Летописца (2002), юбилейной медалью «Харьковский Собор – 10 лет» 1-й степени (2002).
Соч.: Пасха наш Христос // АндрВ. 2001. № 1(2). С. 27–32; Жизненный путь митр. Агафангела [Саввина] // Там же. 2003. № 2(8). С. 40–43; К проблеме наших взаимоотношений со старообрядцами: [Докл. к канонич. комиссии при Свящ. Синоде УПЦ] // Там же. С. 54–64; Основные условия правильной молитвы // Там же. 2005. № 11. С. 7–12.

ЕВЛО́ГИЙ [греч. Εὐλόγιος] (Курилас) (1880, Корча (греч. Корица), ныне Албания – 21.04.1961, Афины), митр. Корицкий (1937–1939), историк, писатель. В юном возрасте приехал на Св. Гору Афон и принял монашество в мон-ре Филофея. Позднее перешел в Великую Лавру. Учился в Афонской академии (Афониада). Изучая в Афинском ун-те теологию и филологию, активно участвовал в греч. народно-освободительном движении в Македонии. В 1908 г. Е. приехал в Македонию, организовал партизанское движение в г. Корча.

После возвращения в Афины Е. 2 года был членом подпольного национально-освободительного движения. В 1910 г. ездил для сбора пожертвований в Египет. В Каире организовал греко-албан. освободительное движение и привлек албанцев к борьбе против турок и болгар. В начале 1-й Балканской войны (1912–1913) Е. укрылся на горе Афон, затем собрал вооруженное ополчение в горах на п-ове Халкидики. После освобождения Фессалоники греками вернулся на Св. Гору и выступил против планов русских по интернационализации Св. Горы. В 1915–1923 гг. преподавал в гимназии в Афинах. В 1924 г. вернулся в Великую Лавру. Будучи протом (верховным надзирателем) Св. Горы (1930–1931), добился восстановления Афониады. В 1935 г. получил степень д-ра философии в Афинском ун-те. Преподавал в Фессалонике новую греч. историю.

В 1937 г. Е. был поставлен митрополитом Корицким, но в 1939 г. изгнан с кафедры в связи с оккупацией Албании итальянцами. С 1942 по 1949 г. профессор истории в Афинском ун-те.

Е. искал и изучал рукописи в б-ках Св. Горы, мон-рях Метеоры, Патмоса и Афин, многие из них издал. Наиболее значительные работы Е.: «Ἱστορία τοῦ Ἀσκητισμοῦ Ἀθωνῖται» (1929) [История аскетизма: афониты]; «Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τοῦ Ἁγίου Ὄρους, μὴ ὑπαρχόντων ἐν τῷ καταλόγῳ τοῦ Σπ. Λάμπρου» (1942) [Каталог кодексов рукописей Св. Горы, не вошедших в каталог Сп. Ламброса]; «Ἑλληνισμὸς καὶ χριστιανισμὸς κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνας» (1944) (Эллинизм и христианство с первых веков); «Πατριαρχικὴ Ἱστορία» (1951) (История Патриархата). Неизданные работы Е.: «История науки» в 3 томах, «Словарь научных терминов естественных наук» в 5 томах. Е. собрал богатую б-ку, части к-рой хранятся в г. Корча, в мон-ре Великая Лавра и в Афинах.
Соч.: Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς ἱερᾶς σκήτης τῶν Καυσοκαλυβίων καὶ τῶν καλυβῶν αὐτῆς. Р., 1930; Μοναχολογία: Περὶ τοῦ ἐν Ἄθῳ κοινοβίου. Ἀθῆναι, 1931; Τὸ μωρὸν ἅλας. Θεσσαλονίκη, 1933; Ἀλβανικαὶ Μελέται, ἡ μετάφρασις τῆς Καινῆς Διαθήκης εἰς τὸ ἀλβανικὸν ἥ τε Γρηγορίου Ἀργυροκαστρίτου καὶ ἡ τοῦ Κωνσταντίνου Χριστοφορίδου, ἐξεταζόμεναι ἀπὸ γλωσσικῆς, ἑρμηνευτικῆς καὶ δογματικῆς ἀπόψεως καὶ περὶ τῆς ἑλληνοαλβανικῆς διαλέκτου. Θεσσαλονίκη, 1933; Γρηγόριος Ἀργυροκαστρίτης, ὁ μεταφραστὴς τῆς Καινῆς Διαθήκης εἰς τὴν ἀλβανικὴν. Ἀθῆναι, 1935; Κύριλλος Προηγούμενος Λαυριώ-

της ὁ χρονογράφος. Ἀθῆναι, 1935; Τὸ κράτος τῆς Ἀληθείας. Ἀθῆναι, 1944; Κατάλογος μητροπολιτῶν Ἡρακλείας τῆς Θράκης // Θρακικά. 1957. Τ. 27.
Лит.: ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1058–1059; *Παπαδάκης Θεοδούλος, ἀρχιμ.* Πραγματεῖαι καί συγγραφαί τοῦ Εὐλογίου Κουρίλα // Θρακικά. 1963. Т. 36.

ЕВЛО́ГИЙ (Марковский Евсевий; 1878, с. Хотин Ровенского у. Волынской губ.— 24.03.1951, Мейопак, шт. Нью-Йорк, США), еп. Винницкий и Подольский Украинской Автономной Церкви (УАЦ). Из семьи псаломщика. Окончил ДУ, затем Волынскую ДС (в Житомире). Рукоположен во иерея. Служил настоятелем прихода в мест. Клевань Ровенского у. Волынской губ. (с 1920 в составе Польши, ныне Ровенская обл., Украина). Возведен в сан протоиерея. Пребывал в юрисдикции правосл. Церкви в Польше. С 1939 г. в РПЦ. Овдовел, в 1942 г. пострижен в монашество в *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавре*. 5 авг. 1942 г. в Почаевской лавре хиротонисан во епископа Винницкого и Подольского УАЦ. Осенью 1943 г. эвакуировался в Варшаву. В 1945 г. переехал в Германию, где духовно окормлял национальные укр. приходы. На Архиерейском Соборе РПЦЗ 1946 г. в Мюнхене был принят в РПЦЗ в числе 12 архиереев из Украинской и Белорусской Автономных Церквей. С 1948 г. член Архиерейского Синода РПЦЗ. В 1950 г. вместе с Синодом переехал в США. По нек-рым данным, носил титул епископа Каракаса и Венесуэлы. Участвовал в Архиерейском Соборе РПЦЗ, проходившем в нояб.—дек. 1950 г. В марте 1951 г. по болезни отправлен на покой. Проживал в Новокоренной пуст. в Мейопаке, где и умер. Похоронен на местном кладбище.

Лит.: Правосл. Русь. Джорд., 1950. № 23/24. С. 29; Там же. 1951. № 7. С. 15; *Heyer F.* Die Orthodoxe Kirche in des Ukraine von 1917 bis 1945. Köln, 1953. S. 182, 183; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 130; *Феодосий (Процюк), митр.* Обособленческие движения в правосл. Церкви на Украине. М., 2004. С. 473, 564.

Протодиак. В. Цуриков

ЕВЛО́ГИЙ (Смирнов Юрий Васильевич; род. 13.01.1937, Кемерово), архиеп. Владимирский и Суздальский. Из многодетной рабочей семьи. По окончании средней школы учился в МДС в 1955–1959 гг. В 1956–1960 гг. был иподиаконом у Патриарха Московского и всея Руси



Евлогий (Смирнов), архиеп. Владимирский и Суздальский. Фотография. 2002 г.

Алексия I. Весной 1960 г. принят послушником в число братии ТСЛ. В 1960–1963 гг. проходил службу в Советской Армии. В 1963–1967 гг. исполнял обязанности иподиакона. 15 марта 1965 г. пострижен в монашество с именем Евлогий наместником лавры архим. *Платоном* (*Лобанковым*, впосл. епископ Воронежский и Липецкий). 21 марта рукоположен во диакона в *Богоявления соборе в Елохове* Крутицким и Коломенским митр. *Пименом* (*Извековым*, впосл. Патриарх Московский и всея Руси).

В 1966 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия, защитил работу на кафедре патрологии на тему «Домостроительство Божие по учению св. Иринея Лионского». Оставлен профессорским стипендиатом на кафедре гомилетики. Исполнял различные послушания в ТСЛ, преподавал церковно-канонические дисциплины в МДС. 18 окт. 1967 г. Патриархом Алексием I в Елоховском соборе рукоположен во иерея. Назначен помощником (1967), а затем старшим помощником (1969) инспектора МДА. 4 июля 1969 г. возведен в сан игумена и утвержден в звании доцента. В 1972–1983 гг. исполнял послушание эконома объединенного хозяйства ТСЛ и Московских духовных школ. 7 апр. 1973 г. возведен в сан архимандрита. С 1973 г. преподавал в МДАиС литургику, сравнительное и пастырское богословие. В 1977 г. удостоен ученой степени магистра богословия за сочинение на тему: «Православное монашество в служении Церкви и миру» (изд.: Премирное служение. Владимир, 2000). В 1978 г. возглавил кафедру истории Балканских Церквей в МДА с присуждением звания профессора церковной истории.

23 мая 1983 г. назначен наместником вновь открытого *Данилова во имя прп. Даниила Столпника московского муж. мон-ря*. С сент. 1986 г. 1-й проректор МДАиС, профессор кафедры пастырского богословия. 18 мая 1988 г. назначен наместником *Оптиной Макариевой в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.*

11 нояб. 1990 г. Е. хиротонисан во епископа Владимирского и Суздальского. Хиротонию, состоявшуюся в Успенском соборе Владимира, возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. С 27 окт. 1990 по 16 июля 1995 г. был председателем Синодальной комиссии по делам мон-рей РПЦ. 25 февр. 1995 г. возведен в сан архиепископа.

При Е. количество приходов в епархии увеличилось со 122 до 261, в наст. время действуют 28 мон-рей. Воссоздан владимирский Рождества Богородицы собор XII в. В епархии установлено 52 поклонных креста. Реализуется программа социального служения Церкви, создается сеть приютов для детей и социально незащищенных граждан. При приходах и мон-рях действуют ок. 90 благотворительных столовых. Е. является сопредседателем обл. Фонда социальной поддержки населения.

За время управления Е. епархией восстановлена система духовного образования. В 1991 г. при ЕУ появились годичные пастырские курсы, реорганизованные в 1992 г. во Владимирское ДУ. В 1997 г. ДУ было преобразовано во Владимирскую ДС (в 2004 помимо заочной открыта очная форма обучения). К 2007 г. действуют 2 ДУ, регентская, катехизаторская школы и школа псаломщиков.

Е. был участником Архиерейских Соборов 1988, 1994, 1997, 2000, 2004 гг. Награжден орденами св. Владимира 2-й и 3-й степени, прп. Сергия Радонежского 2-й и 3-й степени, св. Даниила Московского 2-й степени, прп. Серафима Саровского 2-й степени, Св. Креста и Гроба Господня всех 3 степеней Иерусалимской Православной Церкви, святых Кирилла и Мефодия 3-й степени Православной Церкви Чешских земель и Словакии, орденами УПЦ и Белорусского Экзархата. Отмечен памятными

медалями и грамотами Мин-ва обороны РФ, Мин-ва юстиции РФ, правительственной медалью за Всероссийскую перепись населения 2003 г. Удостоен звания почетного гражданина г. Владимира (2006).

Соч.: Вьетнамские гости в МДА // ЖМП. 1967. № 11. С. 56–57; Церковное празднество в честь св. равноап. Николая [Касаткина] в МДА // Там же. 1971. № 4. С. 24–25; Иверская икона Божией Матери // Там же. 1972. № 5. С. 28–32; Вечная память почившим: [Некр.: Феодорит (Воробьев), архим. ТСЛ] // Там же. 1973. № 3. С. 29–30; Храм Божий // Там же. № 10. С. 75–78; Жизнь и апостольские труды митр. Иннокентия (Вениаминова) (1797–1879) // Там же. 1975. № 3. С. 58–65; Основы духовной жизни по учению Евангелия Христова // Там же. 1976. № 10. С. 72–77; Апостольское служение иноков Правосл. Церкви // Там же. 1978. № 5. С. 66–70; Служение правосл. иноков миру // Там же. № 6. С. 68–71; Великий ангельский образ в правосл. монашестве // Там же. 1979. № 8. С. 23–27; Вечная память почившим: [Некр.: Серафим (Шинкарев), архим. ТСЛ] // Там же. 1980. № 5. С. 27–28; «Память его в род и род»: [10-я годовщина со дня кончины Свят. Патриарха Алексия] // Там же. № 6. С. 12–14; Храм Московских духовных школ: История и последняя реставрация // Там же. 1981. № 6. С. 22–24; Собор Радонежских святых – престольный праздник Серг. Лавры // Там же. № 10. С. 17–19; Учение святых отцов о христианском подвиге жизни // Там же. 1982. № 7. С. 75–78; О церковном и общественном служении правосл. монашества // Там же. 1984. № 11. С. 70–77; Основы правосл. монашества // Там же. 1987. № 9. С. 74–75; Духовная опора Церкви // Там же. 1988. № 6. С. 36–37; Возрождение Оптиной пустыни // Там же. 1989. № 2. С. 21–22; 1-й престольный праздник в Оптиной // Там же. № 7. С. 19–20; Немеркнущий светильник: [Годовщина со дня обретения мощей прп. Амвросия Оптинского] // Там же. 1990. № 3. С. 19–20; Радостные дни в Оптиной // Там же. 1990. № 7. С. 40–41; Благодатный юбилей святителя: [200-летие со дня рождения свт. Иннокентия (Вениаминова)] // Там же. 1997. № 11. С. 55–58; Это было чудо Божие: История возрождения Данилова мон-ря. М., 1998, 2000; Псалтирь с переводом и пояснениями малопонятных слов: Кр. размышления над псалмами. Владимир, 2007.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Евлогия (Смирнова) во еп. Владимирского и Суздальского // ЖМП. 1991. № 10. С. 27–29; *Киреев А. И., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 247, 471.

ЕВЛО́ГИЙ (Стамболджиев Божидар Стоянов; род. 16.06.1954, София), еп. Адрианопольский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Окончил художественное уч-ще в Софии. В сент. 1975 г. поступил в ДА св. Климента Охридского, которую окончил в 1979 г. 14 апр. того же года в *Рильском мон-ре* принял монашеский постриг, 19 апр. рукоположен во диакона. С сент. 1980 по лето 1982 г. специализировался в МДА, защитил канд. дис. «Болгарская Православная Церковь в русской церковной периодической печати во 2-й пол. XIX и нач. XX в.: Обзор и анализ». На Пасху 1982 г. в академическом храме МДА был рукоположен во иерея еп. Дмитровским *Владимиром* (*Сабоданом*, впосл. митрополит Киевский). С 1 нояб. 1982 по 1 июня 1986 г. Е. протосинкелл Сливенской епархии БПЦ. 27 марта 1983 г. возведен в сан архимандрита. С 1 июня по 1 дек. 1986 г. зам. ректора и преподаватель литургики в Софийской ДС, игумен Черепишского мон-ря, в к-ром располагалась ДС. С 1 дек. 1986 до кон. нояб. 1987 г. протосинкелл Доростольско-Червенской епархии, с 1 дек. 1987 по 1 июня 1989 г. протосинкелл Видинской епархии, с 1 июня 1989 до кон. июня 1990 г. протосинкелл Софийской епархии. С 20 июня 1990 по 2005 г. ректор Пловдивской ДС святых Кирилла и Мефодия. 18 окт. 1998 г. по решению Синода БПЦ в кафедральном соборе св. блгв. Александра Невского в Софии хиротонисан во епископа Адрианопольского. В 2001 г. был одним из кандидатов на кафедру Ловчанской епархии. С 20 нояб. 2005 г. игумен Рильского мон-ря.

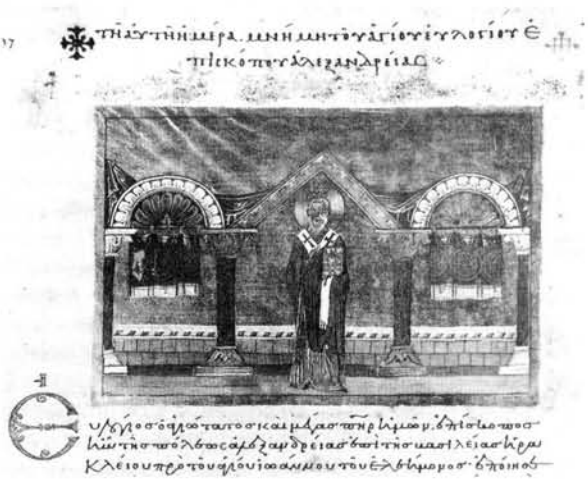
Лит.: *Цацов Б.* Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 122–123.

П. П. Э.

ЕВЛО́ГИЙ I († 13.02.607/8), свт. (пам. 13 февр.), патриарх Александрийский (580–607/8), богослов, полемист.

Жизнь. Сведения о жизни Е. скудны. Грекоговорящий сириец по происхождению, приняв монашеский постриг, вначале был клириком Антиохийской Православной Церкви (*Berardino*. 2006. P. 401). В кон. 70-х гг. VI в. нек-рое время жил в К-поле. Там завязалась его дружба с *апокрисиарием* Римского папы при визант. императоре Григорием (впосл. Римский папа св. *Григорий I Великий* (Двоеслов)) (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 147), продолжавшаяся до смерти последнего в 604 г. До восшествия на Александрийскую кафедру Е. был игуменом «юстинианова» мон-ря во имя Богородицы в Антиохии, был удостоен должности *синкелла* Антиохийского патриарха (*Maspero*. 1923. P. 259), окормлял также странноприимный дом (ξενοδοχεῖον) (*Ioan. Ephes.* Hist. eccl. I 40).

В 580 г. имп. *Тиверий I* назначил Е. преемником правосл. Александрийского патриарха *Иоанна II*. Будучи иноземцем, поставленным на Патриарший престол без участия егип. клира и рукоположенным в К-поле, Е. столкнулся с большими трудностями. Его Патриаршество пришлось на один из самых сложных периодов противостояния в Александрийской Церкви как православных (дифизитов) и монофизитов, так и различных групп внутри *монофизитства*. Е. проявил себя последовательным защитником *Вселенского IV Собора* в Халкидоне и непримиримым противником монофизитства, рассылал по египетским мон-рям свои сочинения. В борьбе с еретиками он прибегал к помощи имп. власти. Так, он вынудил покинуть Египет монофизитского Александрийского патриарха *Дамиана*. Е. построил в Александрии ц. Пресв. Богородицы «Дорофеи», восстановил ц. во имя мч. Юлиана после чудесного явления этого святого (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 77, 146). Во время гражданских нестроений в городе он принимал на себя гражданскую и военную власть (*Maspero*. 1923. P. 268). Ревностная защита Е. деяний IV Вселенского Собора и Томоса Римского папы св. *Льва I Великого* отражена в описании троекратного чудесного явления во сне Феодору, синкеллу Е., свт.



Свт. Евлогий I, патриарх Александрийский. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 397)

Льва, благодарившего Е. от Самого Господа Иисуса Христа и ап. Петра за то, что он вступился за Томос, раскрыл его смысл

и «заградил уста еретиков» (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 148). Однако противостояние широких масс коптского монофизитского населения не позволило Е. утвердить свою церковную власть в В. Египте (*Berardino.* 2006. P. 401). Ненависть монофизитов проявилась, в частности, в распространении клеветнических слухов о его занятиях магией с человеческими жертвоприношениями (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. V 17–18; *Ioan. Ephes.* Hist. eccl. III 27–35; *Michel le Syrien.* 1901. X 12).

Е. боролся с сектой иудейско-саддукейского толка самарян-досифеан. Так же как иудеи, самаряне не оставляли надежды на восстановление своей государственности в Палестине, на стороне персов активно противостояли визант. гос. власти, устраивали бунты и массовые избиения христиан. В свете религ. политики имп. св. *Юстиниана I* и его преемников самаряне рассматривались в качестве еретиков и поэтому жестко преследовались. Имп. св. Юстиниан I, а затем и имп. *Маврикий* издали указы о насильном крещении самарян. Для противостояния этой секте Е. созвал в 588/9 г. в Александрии Собор (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. 28, 26; *Maspero.* 1923. P. 260).

Е. поддерживал духовные, богословские и хозяйственные контакты (поставки леса морем в Александрию) с Римской Церковью в лице свт. Григория Великого. Сохранились 10 личных писем свт. Григория к Е. (8 из них переведены на рус. язык), а также 3 письма, адресованные вост. патриархам, в т. ч. и Е. (письма написаны с июля 596 по июль 603). Папа отмечал не только успехи Е. в борьбе против еретиков в Египте, но и его высокую добродетельную жизнь, силу молитвы, исцелившей самого свт. Григория от болезни и способствовавшей обращению язычников Сев. Европы в христианство. Свт. Григорий сообщал также об отправке им личного подарка Е.— креста с частицей верит св. апостолов Петра и Павла (*Greg. Magn.* Reg. epist. VIII 30).

Сочинения. Острая религ. конфронтация в Египте того времени отразилась на богословских сочинениях Е., носивших, как правило, полемический характер. Несмотря на то что К-польский патриарх *Фотий* (IX в.) и историк *Михаил Сириец* (XII в.) называли греч. язык Е. не совсем чистым, лишенным элегантности, содержащим солецизмы в построении фраз, доказательная сила логических аргументов Е., в т. ч. по мнению патриарха Фотия, была неотразимой (*Maspero.* 1923. P. 259). Сочинения Е. можно разделить на догматико-полемические и экзегетические.

Догматико-полемические. Сохранились фрагменты 2 сочинений: «Συνηγορίαι» (Defensiones; Защищения) и «Κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Dubitationes orthodoxi; Семь глав о двух природах Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, или Сомнения православного). Гипотезу о неподлинности части фрагментов соч. «Συνηγορίαι» (изд.: Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. 1907. P. 69–71, 193–198, 205–206, 214–216, 220–221) высказал М. *Ришар* (*Grillmeier.* 1996. P. 66–67).

Несохранившиеся сочинения Е. известны благодаря патриарху Фотию, к-рый в своей «Библиотеке» приводит конспект их содержания: «Contra Novatianos» (Против новациан, 6 кн.); «Κατὰ Τιμοθέου καὶ Σεβήρου» (Contra Timotheum et Severum; Против Тимофея и Севира); «Κατὰ Θεοδοσίου καὶ Σεβήρου» (Contra Theodosium et Severum; Против Феодосия и Севира); «Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ τῆς γεγενημένης τοῖς Θεοδοσιανοῖς τε καὶ Γαϊνίταις ἑνώσεως» (Слово обличительное по поводу состоявшегося объединения феодосиан и гайанитов, или Против феодосиан и гайанитов), а также 11 Слов: «Apologia pro litteris synodicis» (Апология соборных постановлений); «Expositio fidei» (Изложение веры); «Apologiae pro synodo Chalcedonensi» (3 Апологии Халкидонского Собора); «Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici» (Против тех, которые полагают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях); «Ad Domitianum Melitenum» (К Дометиану, еп. Мелитинскому) — обсуждение с прп. *Дометианом,* еп. Мелитинским, отдельных пассажей из сочинения Е. против учения *Севира* Антиохийского; «Ad Christophorum» (К Христофору); «Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt» (Увещание к удаляющим себя от Церкви); «Adversus Agnoetas» (Против агноитов); «Adversus Samaritas Dositheanos» (Против самарян-досифеан).

Существует ряд сочинений, атрибуция к-рых Е. вызывает сомнения. Так, считавшееся принадлежащим Е. (О. Барденхевер, С. Л. *Епифанович*) соч. «Λόγος περὶ Τριάδος καὶ τῆς θείας οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου» (De Trinitate et de Incarnatione; Слово о Троице и Воплощении — CPG, N 6979; PG. 86B. Col. 2939–2944 (*Phot.* Bibl. 227)) впосл. было признано (Епифанович, А. И. *Брилиантов*) относящимся к более позднему времени борьбы с *монофелитством* и принадлежащим предположительно Епифанию II, архиеп. Кипрскому (VII в.). Соч. «Λόγος εἰς τὰ Βάϊα καὶ εἰς τὸν πῶλον» (Sermo in ramos palmarum et in pullum asini; Слово на праздник Ваий — PG. 86. Col. 2913–2937) признается (Епифанович) принадлежащим перу св. *Софрония I,* патриарха Иерусалимского (VII в.). Не принадлежащими Е. признаны некоторые фрагменты, изданные в PG. 86B. Col. 2943–2956, 2957–2960; их авторство принято усваивать *Иоанну Грамматику* Кесарийскому (VI в.) (см.: CPG, N 6855).

Экзегетические. Сохранились фрагменты комментариев Е. на Пс 31. 1–2, три фрагмента на Евангелие от Луки и фрагмент на Евангелие от Иоанна (21. 16).

Богословие. Нек-рые исследователи относят Е. к представителям т. н. неохалкидонизма, основная сфера внимания к-рого — христология. Однако Е. касался и др. богословских тем: триадологии, Свящ. Предания, экзегетики Свящ. Писания, выступал против ересей.

Вслед за свт. *Василием Великим* Е. различал в Свящ. Предании догматы (τὰ δόγματα), возвещающиеся прикровенно, и керигму (τὰ κηρύγματα), публичную проповедь, раскрывающую смысл заповедей и ведущую «к пониманию... страха Божия» (*Eulog. Alex.* Exp. fid. // PG. 103. Col. 1028). При этом, как у *Климента Александрийского,* у Е. обнаруживаются следы учения о нек-ром тайном предании: «...есть среди догматов еще более таинственные (μυστικώτερα), совершенно сохраняемые в молчании и передаваемые одним лишь тем верным, которые через живое слово имеют духовную мудрость» (Ibidem). Однако он не уточняет содержания этого учения.

Триадология. Е. придерживался учения о простоте и единстве Св. Троицы, не нарушаемых троичностью

Ипостасей: «Божество едино в собственном смысле, не принимая в Себя никакого множества, как точное и истинное единство по созерцаемому природному тождеству. Так что если мы и именуем Ипостаси, или Лица, или личные (ипостасные) свойства, то мы ни единство не разделяем, ни монаду не делим на части, ни единицу (генаду) не разрываем (οὐ τὸ ἓν διαιροῦμεν, οὐ τὴν μονάδα μερίζομεν, οὐ τὴν ἑνάδα διασπῶμεν)...» (Adv. hum. concept. // PG. 103. Col. 1061). Умосозерцаются (θεωρεῖται) Сын в Отце и Отец в Сыне, и Сын — в Отце и Духе, и Дух — в Сыне и Отце (Ibid. Col. 1060). От Отца «рождается Бог Слово, чуждый всякого отсечения и всякой страсти...» (Ibid. Col. 1069), Св. Дух Своим «началом имеет Отца, через Сына нисходит на тварь по благодеянию к приемлющим, причем рождение [Сына] познается не по умалению, а исхождение [Св. Духа] созерцается не по сечению» (Ibid. Col. 1061). Ипостаси обладают характерными ипостасными признаками (особенностями) (χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα), к-рые остаются неизменными (ἰδιότητες ἀκίνητοι), не допуская смешения Ипостасей Св. Троицы, но пребывают в нек-ром соприкасании (συνάφεια) и через нераздельное единство Ипостаси имеют единое действие (μίαν τὴν ἐνέργειαν) (Ibid. Col. 1060).

Христология. Е. богословствовал в эпоху споров с монофизитами, считавшими себя строгими последователями христологии св. *Кирилла,* архиеп. Александрийского, и отвергавшими формулу Вселенского IV Собора о двух природах во Христе, соединившихся в единстве по Ипостаси, как несторианскую (см. *Несторианство*). Монофизиты опирались на усвоенное свт. Кириллом через сочинение, приписывавшееся в его время свт. *Афанасию I Великому,* выражение *Аполлинария (младшего),* еп. Лаодикийского, «единая воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ [Θεοῦ] λόγου σεσαρκωμένη). Е., так же как и др. «неохалкидониты», стремился показать преемственность богословия отцов Халкидонского Собора по отношению к богословию свт. Кирилла и тождество формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» с определением Халкидонского Собора при их корректном, правосл. толковании (Apol. lit. syn. // PG. 103. Col. 1029). Еретическое прочтение этих формулировок противопоставляло их смысл, правосл. понимание ставило их в отношение смыслового тождества и необходимой взаимодополнительности при употреблении.

О двух природах во Христе говорили как несториане, сочетая их между собой единством чести, достоинства и поклонения, но не единством по Ипостаси, так и монофизиты (напр., архим. *Евтихий* и Александрийский архиеп. *Диоскор*), учившие о двух природах во Христе до соединения и одной — после соединения и также отрицавшие их единство по Ипостаси. Формулу «единая воплощенная природа Бога Слова» утверждали как последователи Аполлинария, отрицая наличие в человечестве Христа человеческого ума, или разумной души, так и монофизиты, ошибочно понимая эту формулу в смысле единственной природы во Христе. «Евлогий же допускает выражение «единая природа» лишь постольку, поскольку в нем прочитываются две природы» (*Grillmeier.* 1996. P. 69). Согласно Е., демонстрация тождественности правильного смысла обеих формул подтверждала единство Предания и богословия Церкви. Эти формулы, по его мнению, «становятся совершенны тогда, когда сплетаются друг с другом (τελειοῦται δὲ ἑκατέρα συμπλεκομένη τῇ ἑτέρᾳ)»: «единая воплощенная природа Бога Слова» «всего лишь вводит ипостасное соединение (ἕνωσιν καθ᾽ ὑπόστασιν), а говорящий «две природы» (τὰς δύο φύσεις) подразумевает, что они нераздельны в этом несмешанном и неслитном (ἀδιαιρέτους τὸ ἄφυρτόν τε καὶ ἀσύγχυτον)» соединении (*Eulog. Alex.* Apol. Chalk. Syn.). Для подтверждения учения Халкидонского Собора Е. обращался к Свящ. Писанию, а также к святоотеческим авторитетам, чаще всего к свт. Кириллу Александрийскому, к-рого называл «божественным мудрецом», «богочестным», «святейшим», «горячим поклонником точности и истины», к святителям Афанасию Великому, *Григорию Богослову,* Василию Великому, Льву Великому, *Григорию Чудотворцу, Иоанну I,* архиеп. Антиохийскому, *Амвросию,* еп. Медиоланскому, *Юлию,* еп. Римскому, а также *Феодориту,* еп. Кирскому.

По мысли Е., одной из главных догматических ошибок монофизитов было отрицание ими полноты и совершенства человеческой природы Христа. В формулировке же «единая воплощенная природа Бога Слова» на совершенную человеческую природу Христа указывает слово «воплощенная» (σεσαρκωμένη): «Закон благочестия знает единого Господа Иисуса Христа и ясно провозглашает о Нем, что Он в двух природах: в совершенном Божестве и совершенном человечестве, нераздельных и неслитных» (Apol. lit. syn. // PG. 103. Col. 1025). Разделяя ошибочное мнение свт. Кирилла о принадлежности свт. Афанасию Великому сочинений, содержащих выражение «единая воплощенная природа Бога Слова», Е. продолжал: «И именно так думали святые Афанасий и Кирилл, когда говорили о «единой воплощенной природе Бога Слова», подразумевая в этом выражении под «воплощенной» воспринятую [человеческую] природу» (Ibidem). Полнота и совершенство человеческой природы заключаются в присутствии всех элементов ее психофизического состава — плоти, одушевленной разумной душой (Ad Domit. // PG. 103. Col. 1072). При этом, уточняя смысл учения Церкви о Боговоплощении, Е. приводил 3 возможных варианта понимания выражения «воплощенная» природа: 1) «словно одетая в плоть и наделенная видимым образом, как медная монета, носящая изображение» — толкование Аполлинария, 2) природа Слова, «будто обращенная в плоть и оставшаяся одной природой» — толкование Евтихия, 3) «природа Слова, будучи единой, в домостроительстве [спасения] уже не одна, но созерцается вместе с плотью...— учение, содержащееся в апостольской проповеди, сохраненное отцами Церкви» (Apol. lit. syn. // Ibid. Col. 1025). Согласно Е., в формуле «единая воплощенная природа Бога Слова» термин «природа» является также синонимом ипостаси: в этой формулировке «говорится об ипостаси вместо природы, а «воплощенная» природа говорится вместо «человеческая»» (Ibidem). Е. настаивал, что неслитное существование двух природ во Христе после соединения выражается в сохранении и умосозерцании природных особенностей каждой из природ: «...отцы наши, истолковывая это, говорят, что природные отличия (διάφορα) не исчезают при соединении, но сохраняются в свойственных каждой из них границах и определениях, а если сохра-

няемое созерцается, то и исповедуется, и исчисляется, и сказать «единая воплощенная природа Бога Слова» ничем не отличается (διαφορὰν οὐδεμίαν) (по содержанию.— *П. Д.*) от [выражения] «две нераздельные природы в единстве по ипостаси» (δύο φύσεις ἀδιαιρέτους ἐν τῇ καθ᾽ ὑπόστασιν ἑνώσει)» (Ibid. Col. 1025–1028). По мнению А. *Грильмайера*, в том, что каждая из этих 2 формул, взятая в отдельности, оказывается неадекватной, но приемлемы они, лишь взятые вместе, и заключается неохалкидонизм Е. (*Grillmeier*. 1996. P. 70).

Др. аспектом формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» было единство или соединение. Е. отвергал еретические представления о соединении божества и человечества во Христе — несторианское (по сочетанию, по благоволению и из двух Ипостасей) и монофизитское (в единстве одной природы) — и отстаивал правосл. определение Халкидонского Собора: соединение в одно Лицо и в одну Ипостась. Ошибочным мнением *Нестория*, к-рое монофизитские оппоненты пытались ложно приписать и православным, Е. называл то, что, хотя Несторий и утверждал соединение, он не характеризовал его как единство по Ипостаси, а также не принимал выражения «единая воплощенная природа Бога Слова». «Провозглашающие же единую воплощенную природу Бога Слова желают ясно показать этим выражением единство по Ипостаси, а также что Слово не восприняло предсуществовавшего человека, как полагал Несторий, но поистине стало плотью» (*Eulog. Alex.* Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1029). По мысли Е., Бог Слово к Собственной Ипостаси неизреченно (ἀφράστως) присоединил (ἥνωσεν) человеческую природу без самостоятельной человеческой ипостаси (предсуществовавшей до соединения), но получившую свое бытие в Ипостаси Слова (Defens. // Doctrina Patrum. P. 210). Кроме этого Е. видел еще один смысловой аспект выражения «единая воплощенная природа Бога Слова»: «Когда святой Кирилл говорит о том, что у Бога Слова единая воплощенная природа, то это значит — [божественная природа], не изменившаяся и не потерявшая собственного совершенства. Поэтому видно, что Кириллу не казалось, что во Христе одна природа, но что один



Свт. Евлогий I, патриарх Александрийский. Фрагмент иконы «Минея на февраль». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Христос, одно Лицо и одна Ипостась». «Чистотой благочестия», согласно Е., является исповедание «двух нераздельных природ в единстве по Ипостаси» и «единого Христа, единого Сына и единого Господа... так что Собор [в Халкидоне], если и не языком, то во всяком случае мыслью исповедал единую воплощенную природу Бога Слова» (*Eulog. Alex.* Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1043).

Ложность и противоречивость монофизитского понимания выражения «единая воплощенная природа Бога Слова» как единственной природы во Христе после соединения Е. демонстрировал в разных аспектах, прежде всего в отношении признаваемого самими монофизитами догматического положения *Вселенского I Собора* о *единосущии* (ὁμοούσιος) Лиц Св. Троицы. Признание сложности и «смешанности» «единой», по монофизитским представлениям, природы Христа делает Его не единосущным Отцу, пребывающему в простоте Своей природы, и ведет к «разрыву» единой божественной сущности Св. Троицы: «Если во Христе [только] одна природа после соединения, то скажи, какая — воспринявшая или воспринятая? И что стало с другой? ...Если из двух стала одна сложная, то почему не иносущен тогда Христос несложно пребывающему Отцу?» (Dub. orth. 1 // PG. 86B. Col. 2937–2940). Единосущие Сына Отцу при провозглашении «единой природы» Христа, составленной из божества и человечества, с необходимостью приводит к нелепому выводу о единосущии воспринятой плоти Христа всей Св. Троице: «Единосущен (ὁμοούσιος) ли Бог Слово воспринятой плоти или иносущен (ἑτεροούσιος)? Если единосущен, то почему Троица — не «Четверица»? А если иносущен, то почему природ не две?» (Dub. orth. 3). Если понимать формулу «единая воплощенная природа Бога Слова» «как одну сущность Бога и плоти, то как может быть тождественным тварное с нетварным, вечное с временным?» (Dub. orth. 4 // PG. 86. Col. 2940). «Если Христос стал из двух природ», как это признают и монофизиты, «и если Христос не есть это же самое, но некая другая природа вопреки тем, из которых составился Христос, то скажите, какова она и чему она будет единосущна? Ибо необходимо, чтобы одно и то же было единосущно чему-то одному» (Ibid. 8 // Doctrina Patrum. P. 154). Если монофизиты называют Христа единосущным по Его сложной природе Отцу, то «по какой природе Он будет единосущным нам по человечеству — по этой или по другой?» (Ibid. 9 // Ibidem). Подвергая критике мнение монофизитов-северианцев о сохранении в единой сложной природе отличительных свойств божества и человечества, Е. настаивал на необходимости признания вместе с этими качествами и их субстрата, т. е. двух природ во Христе после соединения: «Если природы не сохраняются, то по чему будет обнаружено это различие, не имея под собой подлежащего [субстрата] (ὑποκείμενον) для этого качества?» (Dub. orth. 11 // Ibid. P. 154–155), «ибо, сохраняя различия, необходимо сохранять и то, чьи это различия» (*Eulog. Alex.* Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1037). Е. отстаивал догмат о двух природах в Ипостаси Христа не только в смысле соединения «из двух» (ἐκ δύο) (это принимали и монофизиты), но и в смысле существования «в двух» (ἐν δύο) (чего монофизиты не допускали), поскольку природы и их особенные свойства не исчезают и после их соединения

во Христе: «...Собор соисповедует Господа Иисуса Христа из двух природ и в двух природах... Ибо не из них Христос, ни одна, ни другая, ни в них, но из них и в них познается, и обе — Он есть» (Ibid. Col. 1037–1040).

Вслед за «поздним» свт. Кириллом Е. отвергал строгость и адекватность аналогии человека, состоящего из души и тела, для демонстрации способа соединения божества и человечества во Христе, говоря, что хотя свт. Кирилл и допускал ее прежде, однако «не для того, чтобы утвердить единую природу Христа, но чтобы через это утвердить ипостасное единство» (Ibid. Col. 1041). Важным принципом определения понятия природы Е. выдвигал принцип «собственного имени». Напр., дом, составленный из камней и дерева, называется не камнем или деревом, а собственным именем «дом». Так и человек «составлен из тела и души, но тело и душа — не в собственном смысле (κυρίως) [есть человек]; и так как ясно, что невозможно дать определение души и тела взаимно к обоим из них же, то поэтому говорим, что [человек состоит] из двух природ, ибо они, хотя и пришли в бытие вместе, однако разнородны и не единосущны друг другу. Но мы считаем составленное из них природой (φύσις), ибо человеком в собственном смысле мы не называем ни душу, ни тело...» (Defens. // PG. 86. Col. 2956). Категорию природы Е. толкует как «общий вид (εἶδος), созерцаемый во всех его неделимых субъектах (ἐν ἀτόμοις)» (Ibid. // Doctrina Patrum. P. 209–210). Отличие соединения в человеческой природе души и тела от уникального случая Христа заключается в том, что «человек — ни тело, ни душа по преимуществу, а то, из чего составился Христос — по преимуществу (κυρίως)» (Ibid. // PG. 86. Col. 2956). Поэтому «во Христе — соединение неизреченное, неизглаголанное и непостижимое человеческим умом». Ему невозможно найти адекватной аналогии, поскольку «Он не только состоит из божества и человечества, но, пользуясь применительно к Нему именованиями простых [сущностей], мы Одного и Того же Христа называем Богом и человеком. Однако в собственном смысле (κυρίως) мы не имеем здесь в виду [отдельно] каждого из них, ибо по преимуществу и поистине (κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν) Христос есть Бог. Следуя этому, по преимуществу и поистине мы называем Пресвятую Деву Богородицей. И Он же (Христос.— *П. Д.*) по преимуществу и поистине есть человек, истинно умерший и истинно воскресший. И именно поэтому Его невозможно назвать одной природой. Поэтому мы и говорим, что Он — из двух природ, составленный из божества и человечества, и признаем разноприродными сосуществующие [Его составляющие], и говорим, что в Нем две различные природы (δύο φύσεις ἀδιαιρέτους ἐπ᾽ αὐτοῦ λέγομεν), поскольку в собственном смысле мы признаем Его и Богом и человеком» (Ibid. Col. 2957). Кроме того, из монофизитского представления о единой сложной природе Христа, по мнению Е., следует то, что Христос составился не из двух природ, а из трех: божества Слова, души и тела (Ibid. // Doctrina Patrum. P. 209). На основании этого Е. обвинял монофизитов, что они «самосущую Ипостась именуют природой или соединение во Христе составляют из трех природ — тела, души и Слова — прежде, чем тело и душа составят единую человеческую природу» (Ibid. P. 210). «Посему из умозаключения о том, что человек называется одной природой, вовсе не следует полагать, что во Христе только одна природа» (*Eulog. Alex.* Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1053).

Отчетливо сознавая, что для некоторых причиной непринятия богословия Халкидонского Собора о двух совершенных природах Христа являлся страх впадения в ересь несторианства, Е. настаивал на важном выражении — «нераздельно» — халкидонского вероопределения: «Если же кто боится говорить о двух природах [во Христе], чтобы не ввести тем самым разделения, то пусть прежде всего не просто говорит о двух природах, но прибавляет — «нераздельно» (ἀδιαιρέτως), затем пусть исповедует и одно Лицо по Ипостаси и одну Ипостась или вместо этого, если хочет,— единую воплощенную природу Бога Слова или пусть говорит, что Он — одновременно и Бог и человек» (Ibidem). Е. критиковал несторианское понимание соединения природ во Христе как нераздельного соединения по сочетанию (κατὰ σχέσιν) с т. зр. правосл. понимания как нераздельного единства по Ипостаси (καθ᾽ ὑπόστασιν). «Так что если кто говорит о единстве во Христе, но не добавляет, что оно по Ипостаси, то говорит пустое слово; а если кто говорит о двух нераздельных природах и не добавляет «по Ипостаси», то впадает в то же пустословие» (Ibid. Col. 1055).

Проблемы терминологии и богопознание. Христологическая полемика часто превращалась в споры о терминах («природа», «сущность», «лицо», «ипостась», «свойство» и др.) (Paraens. // PG. 103. Col. 1078). Е. уделял этой проблеме, выходящей далеко за рамки собственно христологии и касающейся вопросов адекватности языка богословия для выражения истин о Боге, большое внимание, он написал соч. «Против тех, которые полагают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях».

Причины проблем в христологических формулировках заключаются, согласно Е., в смешении областей применения понятий, относящихся к сферам Божественного бытия и тварного бытия. Так, в тварном мире наличествует реальная сложность (составленность), а единство (простота) в собственном смысле отсутствует и человеческий ум привык к дискретному восприятию; в рассуждении же о Боге, пребывающем абсолютно просто по Своей духовной природе, человеческий разум хотя и пользуется категориями, несущими в себе смысл сложности и составленности, однако эту сложность не до́лжно переносить на простое Божественное бытие. Е. определенно свидетельствовал в пользу непознаваемости до конца божественной природы человеком, поскольку ее познание превышает возможности человеческого ума, и, следов., утверждал невозможность построить только на рассудочных категориях здание христ. богословия. «Иное — в Сверхначальной Троице и иное — у нас. Там — Сущее Сверхбытие (τὸ ὂν ὑπὲρ τὸ εἶναι), здесь — [бытие] в несобственном смысле (οὐδὲ κυρίως ὄν)» (Adv. hum. concept. // PG. 103. Col. 1060), поскольку создано из небытия, а одарено нетлением лишь по благоволению Божию. И единство Лиц Св. Троицы есть единство в собственном смысле, а «наше единство не есть в собственном смысле, но что-то единичное». «Поэтому единство [в Боге] не есть ни число, ни начало числа, ни величина, ни начало величины, но превосходит всякое количество, часть и сочетание» (Ibid. Col. 1061). Применительно к Богу оказываются неадекватными кате-

гории человеческого ума: «Ибо если для ума созерцаются тождество и инаковость, движение и неподвижность, [то в Боге] двойственности совершенно не существует, но неподвижность у Него созерцается через тождество сущности, инаковость же и движение — через движение самовластия и действие» (Ibidem).

Эта проблематика имеет большое значение в определении понятия Божественной Ипостаси: «Человеческий ум затрудняется простым и единым способом познания постигнуть единство и простоту вместе с тройственностью Ипостасей. Поэтому прибавлением идиом (т. е. ипостасных свойств.— *П. Д.*) он отделяет индивидуализирующее понятие Ипостасей»; «невозможно помыслить отдельное понятие Отца или Сына, не дифференцируя при этом своей мысли прибавлением идиом». «Но,— заключает Е.,— это всего лишь метод, чтобы помочь немощи [нашего ума], и способ содействия к постижению непостижимого, а не [способ] усложнения простоты Божества или полного представления какой-либо из Его Ипостасей»; «ибо способы, указывающие на Его (Бога.— *П. Д.*) сложность, не нарушают понятия Его простоты... в противном случае все, что говорится о Боге, будет нам доказывать, что Бог сложен» (Ibid. Col. 1065). Е. выступал против некорректных, основанных на человеческих понятиях, представлений о смысле термина «ипостась» применительно к Богу. Нек-рые современники Е., напр., последователи монофизитского Александрийского патриарха Дамиана, полагали, «что ипостась есть только частное свойство (τὸ ἰδίωμα)». «...Но если это одно и то же, то как же мы говорим, что вочеловечилась Ипостась Слова? ...или как же Св. Дух, если Он только лишь идиома, может исходить от Отца и ниспосылаться от Отца по благодеянию на тварь?» (Ibid. Col. 1064). Идиома не может существовать сама по себе, как существует всякая ипостась, но утверждена в другом, чьей идиомой и называется. «Святые отцы согласны в том, что божественная сущность — в трех Ипостасях, но никто не говорит, что в трех идиомах» (Ibidem). Другие считали, «что ипостась есть сложение сущности и идиомы (συμπλοκὴν οὐσίας καὶ ἰδιώματος εἶναι τὴν ὑπόστασιν), чем очевидно вводится сложность (σύνθεσις). Но где же тогда окажется простота и несложность Божества в Троице?» (Ibid. Col. 1065). И хотя богословское определение ипостаси как «сложения» (συμπλοκὴ, προσθήκη) сущности с ипостасным свойством (идиомой) предполагает сложность, но эта сложность в отношении Божественных Ипостасей остается лишь в пределах нашего разума, а в актуальной простоте Божественной реальности сложность отсутствует. Ипостасные особенности разделяют Ипостаси между Собой, но при этом тем не менее они остаются нераздельными. Причину ошибочного отождествления идиомы и ипостаси Е. видел в отождествлении идиомы (ἰδίωμα) и ἰδιότης — индивидуального характерного свойства, близкого у свт. Григория Богослова к понятию ипостаси (Ibid. Col. 1063). Однако, по-видимому не разделяя мнения, что ипостась есть «сплетение сущности и идиомы», Е. разрешал проблему определения ипостаси апофатически, обращаясь не к дальнейшему логико-понятийному анализу, а к свидетельству Свящ. Писания: «Если вопрос здесь задан относительно тварей, то не будет слишком большим грехом ошибиться, а если речь идет о простой и блаженной природе (Божества.— *П. Д.*), то, кроме того, что передали нам богоносные отцы, нет ничего надежного. Но еще более лучшим будет объявить, что Ипостась Сына есть образ Бога невидимого (Кол 1. 15), всего Отца проявляющий. Кроме того, Священное Писание именует [Сына] Премудростью Отчей, или Силой Отца... Однако и сказанное не совершенно свободно от фантазий о сложности, но пользуется выражением сложения и сплетения» (Ibid. Col. 1068–1069). При этом Е. не отвергал традиц. богословские категории как неадекватные, но стремился объяснить их ограниченность и относительность применительно к божественной природе и во избежание ошибок призывал делать соответствующие поправки в богословском рассуждении.

Экклезиология. Условиями вступления человека, «сотворенного по образу Божию и руками Божиими» (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 344), в Церковь являются Покаяние и Крещение. Крещение Е. называет «печатью, которая, будучи даваема человеку, позволяет ему избавиться от пасти диавола» (Ibid. Col. 341). «Приходящим ко Христу следует, во-первых, отстать от грехов, которым они преданы, т. е. удалиться от мертвых дел, во-вторых, принять избавление от прежних грехов через Крещение (τὴν ἀπολύτρωσιν τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων διὰ τοῦ βαπτίσματος) и так, через веру восприняв, усваивать это учение. Затем, пройдя в преуспеянии далее, удостоиться сошествия Всесвятого Духа, которое было через возложение рук апостолов, научаясь о воскресении мертвых и будущем Суде» (Ibid. Col. 336). Однако против новациан, к-рые обособляли Крещение и Покаяние, Е. писал, что, «хотя и велико различие между Крещением и Покаянием, но видно, что Покаяние употребляется и перед Крещением и после него. Так и Покаяния, которое было прежде Крещения, невозможно достичь во второй раз, так как невозможно принять второе Крещение» (Ibid. Col. 337). Одним людям грехи отпускаются через Крещение, другим — через Покаяние и исповедание их (Ibid. IV // PG. 104. Col. 352).

У Е. встречается похвала монашеской отшельнической жизни, однако в условиях поддержки большинством егип. монашества того времени монофизитской схизмы Е. настаивал, что «такая жизнь должна гармонировать с единством и единственностью Церкви» (Paraens. // PG. 103. Col. 1077).

В кон. VI в. Римский папа св. Григорий Великий в письмах к патриархам поместных Церквей резко выступил против именования К-польского патриарха «вселенским». Е. вначале не ответил на письма с запросами к нему по этому поводу свт. Григория либо потому, что не толковал данный титул столь буквально и строго, либо потому, что не хотел вмешиваться в дискуссию. После письменных упреков святителя в невнимании к этому вопросу Е. в письмах к папе, вероятно, предположив, что тот оспаривает почетное именование К-польского патриарха в свою пользу, сам наименовал свт. Григория «вселенским папой». В ответном письме к Е. свт. Григорий решительно отказался от этого именования (*Vailhé.* 1908), утверждая, что все епископы равны в чести и при возвеличении кого-то одного будут унижены прочие, поэтому следует искать «успеха не в наименованиях, а в добродетелях» (*Greg. Magn.* Reg. epist. VIII 30), и сам при этом называл себя «рабом рабов Божиих».

Нравственно-аскетическое учение и сотериология занимают небольшое место в дошедшем наследии Е. Диавол имеет власть лишь над грешниками, правосл. христиане, стремящиеся к праведной жизни, «отделены от него Церковью и участием в ее... таинствах. Поэтому кающихся Господь принимает в Свои объятия, не кающихся же по своей воле — призывает, вразумляя» (*Eulog. Alex.* Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 345, 348). «Горьким корнем» (Евр 12. 15) в человеке Е. называл дурной помысел, «ибо хотя через обращение многое мы выкорчевали в себе, но этот, будучи принят, постепенно растет, и, приходя в силу, становится могущественным и увлекает за собой и прочие шествующие к добру помыслы». Злые помыслы, «корень греха», следует отсекать (ἐκκόπτειν), чтобы «непреткновенно и плодоносно совершать Божественные заповеди» (Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 348–349).

Е. касается также вопросов демонологии и меры влияния на людей диавола: «Диавол, словно лев рыкающий, ища кого поглотить, будучи побежден, уже не лев, но сжимается до муравья, не находя в людях пищи. А пища диаволу в людях — грех, и, не находя ее, он погибает» (Ibid. Col. 345). Диавол действует двойственным образом: вначале он склоняет человека к греху, т. е. предлагает «избрать худшее вместо лучшего», а в случае своей удачи, напротив, становится обвинителем человека пред Богом, требуя безжалостно наказать впавшего в грех. По Промыслу Божию диавол становится мстителем человеку для спасительного наказания и отвращения от греха, впрочем, лишь в той мере, насколько ему Бог это попускает (ср.: Иов 1. 12; 1 Кор 5. 5).

Относительно судеб человечества Е. развивал мысль о 3 чинах людей: 1) мучениках и праведниках, которые станут судьями вместе с Господом на Страшном Суде (ср.: 1 Кор 6. 2); 2) нечестивых, к-рые, как и первые, не подлежат Суду (ср.: Пс 1. 5), но в отличие от них будут преданы осуждению, «поскольку уже самоосуждены»; 3) «тех, кто выбрали благочестие, но были обуреваемы многими преткновениями, для них и будет Суд для их оправдания (ἀπολογία), к ним принадлежим и мы» (Contr. Novat. V // PG. 104. Col. 352). Толкуя притчу о званных на брачный пир (Мф 22. 1–14), Е. говорил, что брачные одежды суть «одежды нетления, даруемые в Крещении, и если они были запятнаны, то омываются милостыней и покаянием» (Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 349).

Полемика с еретиками. Е. вел богословскую полемику с *агноитами*, выделившимися из среды монофизитства, считавших, что Христос, подобно всем людям, был ограничен в знании и душевных способностях. Его сочинения по этому вопросу свт. Григорий Великий оценивал как согласные во всем по духу с учением зап. отцов Церкви. Е. в целом отрицал неведение Христа, по божеству и по человечеству, поскольку «человечество в Нем было соединено в одной Ипостаси с неприступной и самосущей Премудростью» и поскольку не может быть ложным что-либо сказанное Им, в т. ч. слова: «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин 16. 15), иначе надо будет признать неведение и Отца. Е. отрицал, в частности, неведение Христа о месте захоронения прав. Лазаря (*Greg. Magn.* Reg. epist. X 39), об отсутствии плодов на смоковнице (Мк 11. 13) и истолковывал бесплодную смоковницу в прообразовательном смысле как иудейскую синагогу, лишь «имевшую листвие закона», но не имевшую дел праведности. Выражение о неведении Сына о кончине мира (Мк 13. 32) Е. понимал как относящееся не к Самому Сыну как Главе Церкви, «а к Его Телу, которое составляем мы», христиане (*Greg. Magn.* Reg. epist. X 39). Вопросительная форма нек-рых высказываний Христа, к-рую агноиты ложно истолковывали в смысле неведения, согласно Е., несла, как правило, смысл, с т. зр. домостроительства относящийся к ситуации и слушателям; кроме того, он приводил ряд примеров подобных вопросительных высказываний Бога в ВЗ (Быт 3. 9; 4. 9; 18. 20–21), букв. толкование к-рых также может привести к нелепой мысли о неведении Отца. Ссылаясь на святителей Кирилла Александрийского и Григория Богослова, Е. принимал учение некоторых отцов Церкви о неведении Христа по человечеству в качестве полемического «хода», направленного против еретиков: «Если же некоторые святые отцы и высказывались о неведении Христа по человечеству, то утверждали это не как догмат, но выступая против безумия ариан, которые переносили свойственное человечеству на божество Единородного, поэтому отцы с точки зрения домостроительства считали лучшим относить все это к человечеству, чем переносить на божество» (*Eulog. Alex.* Adv. Agnoet. // PG. 103. Col. 1084). При этом у Е. имеется также высказывание о домостроительном и в «несобственном смысле» принятии Христом на Себя «свойственных нам немощей», в т. ч. неведения, «словно Голова несет все тело» и от тела воспринимает свойственное ему (Exp. fid. // Ibid. Col. 1028).

В борьбе с сектой самарян-досифеан, к-рые признавали только Пятикнижие Моисея и Мессией считали своего пророка Досифея (Досфена), современника Симона Волхва (I в.), Е. свидетельствовал, что Досифей отрицал воскресение мертвых, Страшный Суд, бытие добрых и злых ангелов, душу считал смертной, преходящей, а мир — бессмертным, непреходящим, отрицательно относился к личности ветхозаветного патриарха Иуды. Созванный Е. в 588/9 г. в Александрии церковный Собор, акты к-рого не сохранились (*Phot.* Bibl. 230), осудил секту самарян, «разобрав сказанное каждым и обличив всех, сильно отступивших от истины». Собор провозгласил, что «слова Священного Писания пророчествовали о Господе Иисусе Христе, истинном Боге нашем», а те, кто по поводу пророчества о Мессии «разглагольствуют об Иисусе Навине или Досифее... лгут» (*Eulog. Alex.* Adv. Samarit. // PG. 103. Col. 1085). Еретические мнения самарян, отрицавших бессмертие души и воскресение мертвых, Е. опровергал, опираясь на ВЗ (Быт 15. 15; 25. 8; 37. 35): «Ибо как бы Авраам отошел («к отцам своим в мире».— *П. Д.*), и к кому, если бы ожидал, что станет ничем и не к кому будет отходить? ...Как может приложиться к несущим сущее? ...И как может быть Бог Богом истинным для тех, кто никогда более не придут в бытие, но истлели и обратились в небытие?», и рай был бы лишен смысла, если в нем больше некого было бы поселить, чтобы «вкусить священных плодов» (Adv. Samarit. // PG. 103. Col. 1088). Однако Собор не принес существенных результатов (*Maspero.* 1923. P. 260–261).

Е. выступал также против секты новациан, или катаров, общины которых, несмотря на строгие меры византийских властей, еще сохра-

нялись в Александрии в VI в. Новациане отстаивали непрощаемость тяжких грехов (идолослужение, убийство, прелюбодеяние), необходимость перекрещивания переходивших в новацианство кафолических христиан, имели представление о Церкви как обществе святых. Е. свидетельствовал, что александрийские новациане отвергали почитание мощей св. мучеников. Сочинение Е. против новациан (не дошедшее до наст. времени) стало в истории Церкви одним из важных документальных свидетельств относительно этой ереси и полемики с ней на Востоке. Приводя примеры из Свящ. Писания (пребывание в Ноевом ковчеге чистых и нечистых животных, принесение нечистой в соответствии с ветхозаветным законом птицей — вороном пищи прор. Илии и проч.), Е. отвергал представление катаров о Церкви как об избранном обществе святых. Е. приводил также слова Христа: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк 2. 17) — и притчу о пшенице и плевелах (Мф 13. 24–30), к-рая «запрещает прежде скончания века отделять грешников от праведников, как это делают новациане, называя себя чистыми и отделяя от прочих людей» (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 341). Чрезмерно суровую нравственную дисциплину новациан Е. критиковал, приводя пример дарования Господом, указывавшим на важность для христиан милосердия и покаяния, ключей от Царства Небесного именно ап. Петру, отступившему от Него, но покаянием и слезами искупившему свое падение. Е. подчеркивал, что слова Господа по поводу того, сколько раз надо прощать согрешившего брата — «до седмижды семидесяти раз» (Мф 18. 22), относятся не только ко всем ученикам Христовым, но и к предстоятелям Церквей, получившим по преемству от апостолов власть вязать и решить (Мф 18. 18), к-рые поэтому в такой же мере должны быть милосердными к кающимся грешникам. На возражения новациан, что ап. Петр в момент отпадения был крещен несовершенным, Иоанновым крещением, пока еще «не прославился на Кресте Иисус» и не сошел в день Пятидесятницы на Церковь Св. Дух (поэтому, в частности, они требовали проводить перекрещивание), Е. развивал мысль вопреки большинству отцов о совершенстве Иоаннова крещения. Он говорил о фактическом равнодостоинстве его с церковным Крещением, впрочем, лишь до тех пор, пока оно не было заменено последним, и тогда потеряло силу в смысле необходимости совершения, но не в тех, над кем оно было совершено, т. е. Иоанново крещение не требовало перекрещивания. По мысли Е., «Господь не посвятил бы апостолов прежде Своего страдания в страшные таинства и не преподал бы им Тела и Крови Своих, если бы они не были крещены» (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 329–332). При этом Е. пояснял, что упоминаемые в НЗ разные формулы совершения Крещения (напр.: Деян 10. 48; Рим 6. 3) являются лишь косвенными (синонимичными по сути) названиями, но подразумевают обязательное и заповеданное Самим Господом (Мф 28. 19) Крещение во имя Св. Троицы (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 333). Приводимые новацианами запретительные слова из Послания к Евреям (6. 4–6), по мнению Е., относятся не к покаянию, как они полагали, а к неоднократному повторению Крещения (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 333–336), поскольку адресовались ап. Павлом обращенным из иудеев, продолжавшим практиковать различные ветхозаветные «крещения». Крещение, по словам Е., неповторимо, поскольку неповторимы смерть и воскресение Христовы. Выступая против отвержения новацианами почитания св. мощей мучеников, Е. утверждал, что мощи «заключают в себе живительную силу и достойно прибегающим к ним подают исцеления. Поэтому и до сих пор Господь хранит их кости (ср.: Пс 33. 21), которые в будущем соединятся друг с другом и восприимут вместе с родственной им душой награду за победу в состязаниях»; «хотя эти кости умершего, но имеют в себе особую силу, так что даже уносящие их по вражьему наущению не могут их предать земле от находящих на них несчастий... поскольку святые спогреблись вместе с Богом» (Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 352). Е. приводит историческое свидетельство об основателе новацианства, называя его вместо Новациана Новатом и повествуя среди прочего, что тот был архидиаконом у Римского папы Корнилия и что последний рукоположил его во пресвитера, чтобы не допустить возведения из сана архидиакона в папу. Однако это свидетельство описывает скорее более позднюю практику Римской Церкви и особую роль в ней института диаконства и противоречит ранним сведениям об истоках новацианства, прежде всего свидетельствам самого папы Корнилия.

Соч.: CPG, N 6971–6979; ***догматико-полемические:*** Συνηγορίαι // PG. 86B. Col. 2955–2958; Idem // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 209–213; Κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτερός ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ // PG. 86B. Col. 2937–2940; 91. Col. 263–266; Idem // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. P. 152–155; Contra Novatianos // PG. 103. Col. 531–536, 677; PG. 104. Col. 325–356 (*Phot.* Bibl. 182, 208, 280); Κατὰ Τιμοθέου καὶ Σεβήρου // PG. 103. Col. 939–950 (*Phot.* Bibl. 225); Κατὰ Θεοδοσίου καὶ Σεβήρου // PG. 103. Col. 949–954 (*Phot.* Bibl. 226); Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ τῆς γεγενημένης τοῖς Θεοδοσιανοῖς τε καὶ Γαϊνίταις ἑνώσεως // PG. 103. Col. 953–956 (*Phot.* Bibl. 227); Apologia pro litteris synodicis // Ibid. Col. 1023–1028; Expositio fidei // Ibid. Col. 1027–1028; Apologiae pro synodo Chalcedonensi // Ibid. Col. 1028–1060; Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici // Ibid. Col. 1059–1069; Ad Domitianem Melitenum // Ibid. Col. 1069–1074; Ad Christophorum // Ibid. Col. 1073–1077; Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt // Ibid. Col. 1077–1080; Adversus Agnoetas // Ibid. Col. 1080–1084; Adversus Samaritas Dositheanos // Ibid. Col. 1084–1088; ***экзегетические фрагменты:*** PG. 86B. Col. 2961–2964; ***письма свт. Григория Двослова к свт. Евлогию (рус. пер.):*** ВЧ. 1849. № 16. С. 181–183; № 17. С. 191–193; № 18. С. 199–202; № 21. С. 233–234.

Лит.: *Bardenhewer O.* Ungedrückte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogios von Alexandrien über Trinität und Inkarnation // ThQ. 1896. Bd. 78. S. 353–401; *Stiglmayr J.* Zur neuentdeckten Schrift des Patriarchen Eulogios von Alexandrien // Der Katholik. Mainz, 1897. Bd. 77. S. 93–96; *Michel le Syrien.* Chronique / Ed. J. B. Chabot. P., 1901; *Vailhé S.* Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique // EO. 1908. T. 11. P. 161–171; *Епифанович С. Л.* Псевдо-Евлогий // Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. М., 1996. С. 167–176 (Прил.); *Maspero J.* Histoire des Patriarches D'Alexandrie. P., 1923; *Flische, Martin.* HE. Vol. 4. P. 112, 119, 491sq.; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 236–241; *Darrouzès J.* Euloge // DHGE. T. 15. Col. 1388–1389; *Altaner.* Patrologie. S. 550; *Vogt H. J.* Coetus Sanctorum: Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. Bonn, 1968. S. 284–287; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 381 sq.; *Allen P.* Evagrius Scholasticus: The Church Historian. Leuven, 1981. P. 18, 28, 31, 40, 104, 127, 231; *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский: (К характеристике визант. философии в VI в.) // ВВ. 1988. Т. 49. С. 81–99; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1996. Vol. 2. Pt. 4. P. 65–71; *Филарет (Гумилевский).* Учение. Т. 3. С. 192–196; *Berardino A. di.* Patrology. Camb., 2006. Vol. 5. P. 401; *Лурье В. М.* История визант. философии. СПб., 2006. С. 230–234.

П. К. Доброцветов

ЕВЛО́ГИЙ II, патриарх Александрийский (нач. XII в.). Известен как автор несохранившегося сочинения

против ереси *богомильства,* распространившейся на Балканах в то время, и ересиарха *Василия,* казненного по приказу имп. Алексея Комнина ок. 1110 г. А. фон Гутшмид высказал предположение, что Е.— псевдоним неизвестного автора, появившийся под влиянием богословского авторитета свт. *Евлогия I* Александрийского.

Лит.: *Gutschmid A., von.* Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem.* Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 488; *Лопарев.* Каталог алекс. патриархов. С. XL; *Grumel V.* La Chronologie. P., 1958. P. 444.

Э. П. Г.

ЕВЛО́ГИЙ ПРОРО́К [Юродивый, Салос; груз. ევლოგი წინასწარმეტყველი, სალოსი; греч. Εὐλόγιος ὁ Σαλός], блж. (пам. груз. 1 апр.) Грузинской Православной Церкви, ясновидец (XII–XIII вв.). Сведения о Е. П. содержатся в 2 Житиях св. царицы *Тамары* (1184–1207/13) (КЦ. 1959. Т. 2. С. 85–99, 136–138). Е. П., монах, современник царицы, в 1203 г. сопровождал царскую свиту и груз. войско в Басиани, к месту битвы с тур. султаном Рукнаддином. Сражение вел супруг царицы Давид Сослан. Св. Тамара, Е. П., свт. *Иоанн Шавтели* и др. молились в мон-ре *Вардзиа* перед Вардзийской иконой Божией Матери о даровании победы грузинам в неравной битве (200 тыс. грузин против 400-тысячной армии турок). Прибыв в мон-рь Одзрхе, царица молилась за литургией об исходе битвы. Внезапно Е. П., взирая на небо, трижды упал на землю, затем со словами «Вот милость Бога!» взбежал на ближайшую горку. Прп. Иоанн Шавтели растолковал поведение блаженного царице, объяснив, что тот получил знак о благополучном исходе битвы. Позже подтвердилось, что именно в этот час грузины разбили войско султана (Там же. С. 99, 138). Грузинская Церковь отмечает память Е. П. в один день с прп. Иоанном Шавтели.

Э. Габидзашвили

ЕВЛО́ГИЙ СТРАННОПРИИ́МЕЦ [греч. Εὐλόγιος ὁ Ξενοδόχος], называемый также Камнесечец (ὁ Λατόμος) (VI в.), прп. Фиваидский (пам. 27 апр.). Повествование о Е. С. сохранилось в составе корпуса текстов, посвященных игум. прп. Даниилу Скитскому. Известны греч. (BHG, N 618a – 618b), эфиоп. и копт. редакции этого рассказа. Согласно греч. редакции, однажды прп. Даниил с учеником странствовали по Н. Египту и решили заночевать в одной деревне в Фиваиде. Но вместо того чтобы искать подходящий ночлег, авва Даниил приказал ученику ждать на площади посреди деревни. Когда ученик уже начал роптать, неожиданно появился старец, к-рый привел их вместе с др. странниками к себе в дом, накормил их и прислуживал им весь вечер. Авва всю ночь беседовал со старцем. По возвращении в Скит ученик уговорил авву рассказать историю этого человека. Им оказался каменотес Е. С., 100-летний старец, каждый вечер обходивший деревню в поисках странников и бедняков. Он кормил их и оставлял у себя на ночлег.

Когда Даниилу еще не было 40 лет, ему случилось воспользоваться гостеприимством Е. С., и он был так поражен его щедростью, что стал молить Господа, чтобы Он даровал тому богатство. Молитва была услышана, и вскоре Е. С. нашел сокровища, к-рые, боясь местных властей, сумел отправить в К-поль, куда вскоре перебрался сам. Благодаря богатству ему удалось стать важным чиновником и построить себе роскошный дворец. Через нек-рое время Даниилу было тревожное видение по поводу судьбы Е. С. Не найдя того в Фиваиде, Даниил направился в столицу, но стражники, избив его, не допустили во дворец Е. С.

Вскоре Даниил узнал, что Е. С. участвовал в заговоре против императора и вынужден был бежать из К-поля. Он вернулся в свою деревню и, опасаясь солдат императора, выдавал себя за паломника. Лишившись богатства и почестей, он вынужден был вернуться к ремеслу каменотеса, вспомнил прежний обычай и каждый день принимал у себя дома странников. Будучи глубоким старцем, Е. С. мирно скончался (подробнее см. в ст. *Даниил,* прп., игум. Скитский).

По расчетам Л. Клюнье, Е. С. должен был покинуть Египет не позднее 522 г., т. к. в повествовании сообщается, что он жил в К-поле в правление имп. Юстина I (518–527). Т. о., 2-я встреча Е. С. с прп. Даниилом произошла в 60-х гг. (Vie et récits de l'Abbé Daniel le Scétiote. P. III). Нек-рые совр. исследователи усматривают в описании поспешного бегства Е. С. из К-поля намек на восстание «Ника» (532), к к-рому тот мог быть причастен (ODB. Vol. 1. P. 584).

Эфиоп. редакция с португ. переводом была опубликована в 1897 г., в 1901 г. под рук. Клюнье в одном томе были собраны все известные редакции рассказов о прп. Данииле (в т. ч. сирийская, к-рая не содержит повествования о Е. С.). Греч. текст рассказа о Е. С. был издан по парижской рукописи X в. (Paris. gr. 241, Fol. 277v – 282) и сверен с др. списками (в основном парижскими и афонскими). Новейшее комментированное издание греч. редакции с англ. переводом было подготовлено Б. Дальманом и основано на списках, неизвестных Клюнье (Scorial. R. II. 1; Paris. gr. 919; Sinait. gr. 345; Vat. gr. 858).

В Синаксаре К-польской ц. сообщается, что праздник в честь прп. Е. С. справлялся в ц. св. Мокия (SynCP. P. 632, 638; *Janin.* Églises et monastères. P. 367–371). В нек-рых греч. синаксарях память Е. С. отмечена под 28 апр.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 3. P. 493; Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Scete / Eds. L. Goldschmidt, Esteves Pereira F. M. Lisbone, 1897; St. Daniel of Sketis: A Group of Hagiographic Texts / Ed., intr., transl., comment. B. Dahlman. Uppsala, 2007; Vie et récits de l'abbé Daniele de Scété (VI s.) / Ed. L. Clugnet // ROC. 1900. Vol. 5. P. 50–73, 254–271, 370–391 [греч. Житие]; Idem / Ed. M. F. Nau // Ibid. P. 391–406; 1903. Vol. 8. P. 99 [сир.]; Idem / Ed. M. I. Guidi // Ibid. 1900. Vol. 5. P. 535–564; 1901. Vol. 6. P. 51–56 [копт.]; 1901. Vol. 6. P. 56–87 [введ. Л. Клунье]; Vie (et récits) de l'abbé Daniele le Scétiote (VI siècle) // *Clugnet.* Bibl. orient. Vol. 1. P. XVIII–XXXII [описание ркп., содерж. повесть о Е. С.], 30–47 [греч.], 83–99 [копт.], 102–106 [франц. пер. копт. ред.], 115–116 [эмендации к эфиоп. ред. по лиссабонскому изд.]; A Corpus of Christian Palestinian Aramaic. Vol. 3: The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios the Stone Cutter, and Anastasia / Ed. and transl. by Ch. Muller-Kessler, M. Sokoloff. Groningen, 1996. P. 69–82.

Лит.: ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1055; *Sauget J.-M.* Eulogio l'Ospitaliere // BiblSS. T. 5. Col. 222–223; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147, 398.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕВЛО́ГИЙ ЮРО́ДИВЫЙ – см. *Евлогий Пророк.*

ЕВЛОГИ́Я [греч. εὐλογία – благословение], в христ. традиции одно из возможных наименований получивших благословение *хлеба, воды, елея,* а в нек-рых случаях – сосудов, их содержащих (*ампул* и проч.), или иных святынь (небольших икон и проч.), раздаваемых в память о посещении мон-рей или совершении паломничеств. В НЗ греч. слово εὐλογία помимо своего основного значения использовано в отношении евхаристической Чаши (1 Кор 10. 16: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας – семитизм, о происхождении, связи с иудейской практикой и точном значении к-рого существуют разные т. зр.; см. обзор в кн.: *Thiselton A.* The First Epistle to the

Corinthians. Grand Rapids e. a., 2000. P. 752–768), а также в отношении материальной помощи, посылаемой в Иерусалим поместными общинами (2 Кор 9. 5).

В христ. лексиконе II–IV вв. термин εὐλογία встречается как обозначение *Евхаристии* — или таинства в целом, или непосредственно Св. Даров (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 67. 5; Acta Thomae 26; 29; *Orig.* In Ier. hom. 19. 13; *Euseb.* Hist. eccl. V 24. 15; *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 66; возможно, в этом же значении слово употреблено в 14-м и 32-м Лаодик.). В нек-рых памятниках IV–V вв. словом εὐλογία названы хлеб и вино, принесенные верными для совершения Евхаристии (Const. Ap. VIII 31. 2; *Aug.* Contr. litt. Petil. 3. 16. 19; *Idem.* Ep. 36. 8. 19), или приготовленные, но еще не освященные Дары (Areop. EH. 3. 2; 3. 3. 8) (см.: *Stuiber.* 1965. Sp. 914–916).

В последующую эпоху Е. стали называть не евхаристический, а получивший отдельное благословение хлеб, раздаваемый больным (*Greg. Turon.* Hist. Franc. 5. 14; *Idem.* Glor. Conf. 30), нуждающимся (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 85) или всем верным (в т. ч. в визант. традиции — хлеб, благословляемый за всенощным бдением, см. *Благословение хлебов* и др.) (см.: *Franz.* 1909). Подобный хлеб мог формироваться, аналогично *просфорам*, с использованием особой печати с тем или иным рисунком, так что верхняя корка выпеченного хлеба-Е. могла иметь определенное изображение; сохранился ряд печатей визант. времени, предназначенных для изготовления хлеба-Е. (см.: *Galavaris.* 1970).

Кроме того, Е. могли называть елей, воду, миро от св. мощей, посылаемые или приносимые в ампулах паломниками из Палестины и др. св. мест; наименование Е. распространилось и на сами эти ампулы (*Leclercq.* 1907; *Grabar.* 1958). Иногда Е. называли и различного рода подарки (как правило, что-то съестное), к-рыми христиане обменивались в знак дружбы (*Eger.* Itiner. 11. 1; 21. 3; *Paul. Nol.* Ep. 3. 6; *Greg. Magn.* Reg. epist. 13. 45; *Venant. Fort.* Carm. 10. 1. 9) (см.: *Stuiber.* 1965. Sp. 922–928).

Лит.: *Leclercq H.* Ampoules (à eulogies) // DACL. 1907. Vol. 1/2. Col. 1722–1747; *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg i. B., 1909. Bd. 1. S. 229–263; *Lampe.* Lexicon. P. 569–570; *Grabar A.* Ampoules de Terre Sainte. P., 1958; *Stuiber A.* Eulogia // RAC. 1965. Bd. 6. Sp. 900–928; *Galavaris G.* Bread and the Liturgy: The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. Madison (Wisconsin), 1970. P. 109–166; *Di Berardino A.* Eulogy // EEC. 1992. Vol. 1. P. 297.

А. А. Ткаченко

ЕВМЕ́НИЙ [греч. Εὐμένιος] († ок. 668), прп. (пам. 18 сент.), еп. (архиеп.) Гортинский. Краткие Жития Е.



Прп. Евмений, еп. Гортинский. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

содержатся в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.), уникальные сведения о святом приводятся также в каноне прп. Иосифа Песнописца († 886). Благодаря этому источнику была пересмотрена традиц. датировка жизни Е. (кон. IV — нач. V в.). Упоминание в Богородичных канонах о том, что Е. противодействовал ереси монофелитов, позволило отнести время его жизни к VII в. Двух братьев-царей, примиренных Е. (5-я песнь канона), исследователи отождествили с сыновьями имп. Ираклия Константином III и Ираклоном, совместно правившими в 641 г.

В Минологии Василия II рассказывается, что Е., с молодости отличавшийся благочестием, раздал свое богатство нищим и стал вести подвижническую жизнь, предаваясь посту и молитве. Он получил от Господа дар постоянных слез. За свои добродетели Е. был избран, по словам автора Жития, «клиром и народом» епископом (точнее, архиепископом) Критским, кафедра к-рого находилась в визант. период в г. *Гортина*. В этом Житии ничего не говорится о ссылке и борьбе с ересями; согласно Минологию Василия II, Е. занимал архиепископскую кафедру мн. годы, поучая и наставляя паству, а также получил от Бога дар чудотворения.

В Синаксаре К-польской ц. повествуется о духовной победе Е. над змеем-искусителем, о пребывании Е. в Риме и в Фиваиде (Египет). По всей видимости, он был сослан туда монофелитом имп. Константом II (641–668). Согласно канону, Е. был выслан из Рима, скорее всего здесь имеется в виду Новый Рим (К-поль). Однако, по мнению архиеп. Сергия (Спасского), Е. действительно мог находиться в Риме, подобно прп. Максиму Исповеднику, к-рого по приказу императора доставили из этого города в столицу Византийской империи и затем отправили в ссылку в Лазику.

Е. исцелял болезни, изгонял демонов, по его молитве во время засухи в Фиваиде был ниспослан дождь. Он скончался в Фиваиде, а его тело было перенесено на о-в Крит и похоронено близ Гортины. Согласно Синаксарю К-польской ц. (SynCP. Col. 17, 57, 750), эта местность называлась Раксос. Здесь находились также мощи сщмч. Кирилла, архиеп. Гортинского (ок. 280–304, пам. 9 июля, 6 сент.).

На основе канона впосл. было составлено Житие для стишного синаксаря, в к-ром выражение о победе Е. над змеем (т. е. над диаволом) «свещами молитв» неверно истолковано как умерщвление свечами реального дракона.

Е., хотя и был архиереем, за подвижническую жизнь прославлен в лике преподобных. За прижизненные и посмертные чудеса он именуется чудотворцем.

Ист.: PG. 117. Col. 56–57 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 56–57; ЖСв. Сент. С. 340–343.

Лит.: ActaSS. Sept. T. 5. P. 786–787; *Серий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 287; Т. 3. С. 385; *Τζεδάκης Θ.* Εὐμένιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1060–1061; *Darrouzès J.* Eumène (2) // DHGE. T. 15. Col. 1396; *Lucchesi G.* Eumenio // BibISS. Vol. 5. P. 225–227; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 147–148.

Э. П. А.

Гимнография. Память Е. 18 сент. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 38) без богослужебного последования. В различных редакциях *Студийского устава* служба на память Е. не имеет праздничных элементов. В слав. студийских Минеях XI–XIII вв. последование Е. 18 сент. включает минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир-подобнов, седален

(*Ягич.* Служебные Минеи. С. 0148–0152; *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 10). В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 279) память Е. отсутствует, 18 сент. здесь указано праздничное последование сщмч. Симеону. Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 27) и *Георгия Мтацминдели Типикону* XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 234), 18 сент. соединяются последования Е. и попразднства Воздвижения (более ранние редакции Студийского устава назначали отдание Воздвижения на 15 сент.), служба подробно не описывается.

Все редакции Иерусалимского устава, вплоть до совр. изданий греч. богослужебных книг, описывают службу 18 сент. очень лаконично и не указывают ни тропаря, ни кондака Е. В слав. книгах память Е. отмечена более празднично: в Типиконах и Следованных Псалтирях с нач. XVI в. указывается кондак Е., а с кон. XVI в.— общий тропарь 4-го гласа **Пра́вило вѣ́ры:**. Эти песнопения приводятся в богослужебных книгах нерегулярно (их нет даже в печатном Типиконе 1633 г.); в рукописных Минеях тропарь, как правило, не приводится, а кондак пишется только с нач. XVII в. (возможно, в связи с изданием печатной Минеи в 1607, где этот кондак есть). В старообрядческой богослужебной практике тропарь Е. не употребляется.

В связи со справой книг в московском издании Типикона 1682 г. и в последующих указания о тропаре Е. удаляются, остается только указание на кондак 2-го гласа.

Последование Е., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ища:» **Свѣ́том бжтвенны́мъ просвѣти́всѧ всеблже́нне** (только в слав.); канон, составленный гимнографом Иосифом, 2-го гласа, с акростихом Εὐχαῖς δίδου μοι Χριστὸν εὐμενῆ Μάκαρ. Ἰωσήφ (**Моли́твами твои́ми да́жды мѝ хр҃та̀ бл҃говѣ́тлива бл҃же́нне. Ἰ҃ѡ҃сифъ**), ирмос: Δεῦτε λαοὶ ᾄσωμεν· (**Гради́те лю́дїе, пои́мъ:**), нач.: Ἔχων Χριστὸν, Πάτερ θεόφρον Εὐμένιε (**Имѣ́я хр҃та̀ о҃́че бг҃оно́сне є҃вмени́е**), цикл стихир-подобнов, седален.

По рукописям известны и др. песнопения, не вошедшие в совр. издания: кондак 1-го гласа **Ст҃ль предиве́нъ бы́въ:** (напр.: МДА. Ц У 79. Инв. № 186918. Л. 73 об.); кондак 4-го гласа **Чюдотворецъ ꙗ҆́висѧ:** (РГБ. Троиц. № 341. Л. 301 об., кон. XVI — нач. XVII в.).

А. А. Лукашевич

Иконография. Е., несмотря на преподобнический чин прославления, изображается в соответствии с чином своего земного служения как епископ: седовласый старец с длинной бородой облачен в фелонь (иногда в крещатую — полиставрий), с омофором, с Евангелием в руках.

Образ святого включен в большинство известных минейных циклов на сент. и представлен на миниатюрах рукописей



Прп. Евмений, еп. Гортинский. Фрагмент иконы «Минея на сентябрь». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 47. К-поль, 976–1025 гг.), в минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 253r. К-поль, 3-я четв. XI в.); в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58. Л. 78 об.— везде в рост), в настенных минологиях церквей (вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318),— оплечно; Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386); вмч. Георгия в с. Воронец, Румыния (1546),— в полиставрии; св. Апостолов [св. Спаса] в Пече, Косово и Метохия (1561),— под 20 сент.; свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),— везде в рост); в иконописных и гравированных минеях (на иконе из Иосифова Волоколамского мон-ря, 1569, ГТГ; на иконе «Минея годовая», нач. XIX в., УКМ; на листовых гравюрах на каждый месяц года Г. П. Тепчегорского (1713, с посохом в левой руке) и И. К. Любецкого (1730) — везде в рост).

В греч. «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.) Е. упомянут в разд. «Святые старцы» с указанием писать его «с круглою бородою» (Ч. 3. § 8. № 42). Рус. иконописные подлинники XVIII в. имеют сходные описания облика святого с той разницей, что в подлиннике по списку Г. Д. Филимонова Е. назван в соответствии с чином прославления преподобным и чудотворцем, тогда как у С. Т. Большакова эти определения отсутствуют: «Подобием стар, сед, брада покороче Власиевы (сщмч. Власия Севастийского.— *Ред.*), аки Григория (свт. Григория Великого Двоеслова.— *Ред.*), на конец космочки, риза святительская крестечная, испод вохра с белилом, патрахиль и омофор, в руках книга» (*Филимонов.* С. 154).

Лит.: Ерминия ДФ. 1868. С. 161; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 30–31; *Евсеева.* Афонская книга. С. 235; *Мијовић.* Менолог. 1973. С. 261, 349, 377.

Э. В. Шевченко

ЕВМЕ́НИЙ, прп., Муромский (Мурманский), Олонецкий — см. ст. *Елеазар, Назарий и Евмений,* преподобные, Муромские (Мурманские), Олонецкие.

ЕВМЕ́НИЙ [Евмен, Именей; греч. Εὐμένης; лат. Hymen(a)eus; араб. اومانيوس], еп. Александрийский (130–143). Согласно «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, Е. стал 6-м епископом после ап. Марка спустя год и неск. месяцев по вступлении на кафедру *Телесфора,* еп. Римского (128–139), т. е. ок. 130 г. (*Euseb.* Hist. eccl. IV 5), что согласуется с указанием «Хроники» того же автора (*Idem.* Chron. T. 2. P. 166–167). Е. скончался после 13 лет епископского служения (*Idem.* Hist. eccl. IV 11. 6). В «Истории Александрийских патриархов», традиционно приписываемой копт. еп. *Севиру ибн аль-Мукаффе* (IX–X вв., на араб. языке), сообщается, что это произошло 10-го числа месяца паопе (7 окт.) в 6-й год правления имп. *Антонина Пия* (138–161), т. е. в 143 г. Тело Е. было захоронено рядом с гробницей ап. Марка в Буколии в Александрии.

Почитание Е. существует только в Коптской и Эфиопской Церквах. Первая отмечает его память 9 паопе (6 окт.), как указано в одной из рукописей арабо-яковитского Александрийского синаксаря (*Wüstenfeld.* 1879). В эфиоп. версии этого синаксаря и эфиоп. стишном синаксаре XV в. (Agiologium metricum Abissinum), где Е. посвящен 1 салам (стихотворное величание), его память отмечена 10-го числа месяца тэкэмт (соответствует копт. паопе), т. е. 7 окт. В эфиоп. и совр. копт. синаксарях говорится, что Е. был рукоположен во диакона Александрийским еп. *Примом* и нес служение 10 лет, после чего преемник Прима *Иуст* поставил его в пресвитеры. Став епископом, Е. проявлял заботу об обращении язычников и защите христ. веры.

Ист.: ActaSS. Oct. T. 3. P. 832; *Malan S. C., ed.* Original Documents of the Coptic Church. L.,

1873. Vol. 2: The Calendar of the Coptic Church. P. 7; *Wüstenfeld F., übers.* Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen. Gotha, 1879. Bd. 1. S. 62–63; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1904. Vol. 1: St. Mark to Theonas. P. 152. (PO; T. 1. Fasc. 2. [N 2]); The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. T. 1. P. 135–136; Coptic Synaxarium. Chicago, [1995]. P. 45.
Лит.: *Gutschmid A., von.* Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem.* Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 423; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 687; *Sauget J.-M.* Eumene // BiblSS. Vol. 5. Col. 224–225; *Atiya A. S.* Eumenius // CoptE. Vol. 4. P. 1069.

Д. В. Зайцев

ЕВНА́ПИЙ СА́РДСКИЙ [греч. Εὐνάπιος ὁ Σάρδης] (345/6 или 349, Сарды — после 414, там же), греч. историк, язычник. Сведения о жизни Е. С. содержатся в его сочинениях, а также в «Библиотеке» свт. Фотия (IX в.). Е. С. почти всю жизнь прожил в Сардах (Лидия; ныне Сарт, Турция). В 360-х гг. учился в Афинах риторике у Проересия, философии и медицине; познакомился с философом Орибасием из Пергама (приближенный имп. Юлиана Отступника), под влиянием к-рого стал убежденным сторонником неоплатонизма и древней эллинской языческой религии. Завершив обучение у Проересия, Е. С. намеревался совершить поездку в Египет (ок. 367 или 370), но родители уговорили его вернуться в Сарды и стать профессиональным софистом (адвокатом). В последующие годы Е. С. сблизился с родственником философом Хрисанфием, к-рый при имп. Юлиане исполнял должность верховного жреца Лидии.

Из трудов Е. С. полностью сохранились «Жизнеописания философов и софистов», написанные в 399 г. или неск. позднее. В них подробно воссоздана атмосфера интеллектуальной жизни вне христ. общин на Востоке в IV в., содержится информация о Плотине, Порфирии, Ямвлихе, Максиме, Орибасии, Хрисанфии, Юлиане Отступнике и др. философах того времени. «История» Е. С. в 14 книгах была завершена к 414 г.; сохранилась во фрагментах, в составе визант. лексикона «Суда» (X в.). Работа представляет собой продолжение труда Дексиппа (сохр. также во фрагментах). В истории Римской империи с 270 до 10-х гг. V в. Е. С. симпатизировал язычеству, наиболее подробно описал время правления имп. Юлиана Отступника, резко критиковал политику императоров-христиан Феодосия I Старшего, Аркадия, Пульхерии. Труд оказал большое влияние на визант. историка Зосима (нач. VI в.), который включил почти без изменений в свое сочинение мн. отрывки из работы Е. С.

Соч.: Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri Historiarum quae supersunt / Rec. I. Bekker, B. G. Niebuhr. Bonn, 1829; Византийские историки: Дексипп, Евнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патрикий, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец / Пер.: С. Дестуних. СПб., 1860. С. 78–175; *Eunapii* Fragmenta historica / Ed. L. Dindorf // Historici Graeci Minores. Lpz., 1870. Bd. 1. S. 205–274; *Philostratus Flavius, Eunapius.* The Lives of the Sophists / Ed. W. C. Wright. Camb., 1968; The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus: In 2 vol. / Ed. R. C. Blockley. Liverpool, 1981–1983; *Евнапий.* Жизни софистов / Пер.: Е. В. Дарк, М. Л. Хорьков // Римские историки IV века / Под ред. М. А. Тимофеева. М., 1997. С. 225–294.
Ист.: *Phot.* Bibl. Cod. 77, 98.
Лит.: *Paschoud F.* Cinq études sur Zosime. P., 1975; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 279–280; *Breebart A. B.* Eunapius of Sardes and the Writing of History // Mnemosyne. 1979. Vol. 32. P. 360–375; *Baldini A.* Richerche sulla Storia di Eunapio di Sardi. Bologna, 1984; *Buck D. F.* Eunapius of Sardis and Theodosius the Great // Byz. 1988. Vol. 58. P. 36–53; *Penella R.* Greek Philosophers and Sophists in the IVth Century: Studies in Eunapius of Sardis. Leeds, 1990; ODB. Vol. 2. P. 745–746; *Steinrück M.* Haltung und rhetorische Form: Tropen, Figuren und Rhythmus in der Prosa des Eunap von Sardes. Hildesheim, 2004; *Liebeschuetz J. H. W. G.* Pagan Historiography and the Decline of Empire: Eunapius, Olympiodorus, and Zosimus // *Idem.* Decline and Change in Late Antiquity: Religion, Barbarians and their Historiography. Aldershot, 2006. Pt. 1.

И. Н. Попов

ЕВНИКИА́Н, мч. Критский (пам. 23 дек.) — см. в ст. *Критские мученики.*

ЕВНИ́КИЯ, мц. Сирийская (пам. 28 окт.) — см. в ст. *Терентий, Неонилла* и др. мученики Сирийские.

ЕВНО́ИК, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики.*

ЕВНО́МИЙ [греч. Εὐνόμιος], епископ Веррии Фракийской (кон. IV в.). Защитник тринитарных взглядов *Аполлинария,* еп. Лаодикии Сирийской. С именем Е. связаны 2 фрагмента из послания к некоему Зосиме. Они сохранились в позднейшей патристической компиляции «Учение отцов о воплощении Слова» (Doctrina Patrum. P. 309, 312). Судя по фрагментам, время жизни и деятельности Е.— 70–80-е гг. IV в. Сторонник Аполлинария, Е. считает, что Иисус Христос, «воплощенный из простого, стал составным» (σαρκωθείς, ἀλλ' ἐξ ἁπλοῦ γέγονε σύνθετος), а «не двухприродным» (οὐ γέγονε διφυής) и «у Него как у Единого одна природа, одно желание и одно действие» (μίαν αὐτοῦ δὴ σαφῶς ὡς ἑνὸς τήν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν). Своими оппонентами Е. называл отцов каппадокийцев (κατὰ τὴν τῶν Καππαδοκῶν), начавших развивать учение о двух природах во Христе. Сложно сказать, какое влияние могли иметь взгляды Е. на последующую *христологию.* Несомненно, близкие к его взглядам выражения можно найти у монофизитских и даже более поздних монофелитских авторов. Однако собственно имя Е. ни у кого из позднейших авторов, кроме составителя «Учения отцов о воплощении Слова» (VI в.), не обнаружено.
Ист.: *Lietzmann H.* Apollinarius von Laodicea und seine Schule. Tüb., 1904. Bd. 1. S. 153, 276–277; Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907.

Д. В. Зайцев

ЕВНО́МИЙ (ок. 330 или 335, Каппадокия — ок. 394, там же), еп. Кизический, один из главных представителей ереси аномейства (см. *Аномеи*).

Жизнь. Е. был сыном крестьянина (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. I // PG. 45. Col. 260). Отец обучил его грамоте; обретя навыки скорописи, Е. стал секретарем и домашним учителем у одного из родственников (Ibid. Col. 264). В поисках образования прибыл в К-поль, затем вернулся на родину; «привлеченный слухами о мудрости Аэтия», отправился в новое странствие. В Антиохии он встретился с Секундом, еп. Птолемаидским, арианином, одним из 2 епископов, не подписавших на *Вселенском I Соборе* (325) его вероопределения (*Philost.* Hist. eccl. III 20). Ок. 356 г. они оба прибыли в Александрию, где еп. Секунд представил Е. *Аэтию,* основателю аномейства (от греч. ἀνόμοιος — неподобный), крайнего *арианства.* Аэтий в лице Е. обрел ученика и секретаря.

В нач. 358 г. арианин *Евдоксий,* тогда еп. Антиохийский, созвал в Антиохии Собор, на к-ром присутствовали Аэтий и Е. Собор стал выразителем крайнего арианства, т. е. арианства в собственном смысле. Удостоверившись в единомыслии с Евдоксием, Е. принял от него посвящение во диакона (Ibid. IV 5). В ответ на Антиохийский Собор др. богословская партия — омиусиане (от ὁμοιούσιος — подобосущный) — в том же 358 г.

созвала Собор в Сирмии. Евдоксий для защиты своей партии послал к имп. Констанцию Е., к-рый был схвачен на пути и сослан во Фригию. Вскоре очередной поворот политики вернул Е. и др. аномеям свободу. Проходивший в сент.—окт. 359 г. Селевкийский Собор (см. *Аримино-Селевкийский Собор*) в стремлении к компромиссу утвердил подобие (ὅμοιον) Сына Отцу, не приняв подобосущия (ὁμοιούσιον), отвергнув никейское единосущие (ὁμοούσιον) и анафематствовав неподобие (ἀνόμοιον), формулу партии Аэтия и Е. (*Mansi.* T. 3. P. 319–320). После этого Собора в К-поле, куда отправился Е., развернулись дискуссии, ожесточенные интриги привели к разложению омиусианской партии. Аномейство официально отвергалось, однако еп. Евдоксий, не очень принципиальный в вопросах веры, в 360 г. занял столичную кафедру, после чего поставил Е. епископом Кизическим. Епископское служение Е. продолжалось недолго: он не хотел умолчанием содействовать офиц. церковному примирению, подвергся доносительству и в результате был изгнан жителями г. Кизика (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 7). По повелению имп. Констанция еп. Евдоксий вызвал Е. в К-поль и пытался склонить к подписанию «омийской» формулы. Е. не пошел на это, отказался от Кизической кафедры и удалился в Каппадокию (*Philost.* Hist. eccl. VI 1–3). Имп. Констанций намеревался вызвать Е. на Собор для рассмотрения его учения, но не успел этого сделать (Ibid. VI 4).

При имп. Юлиане Отступнике (361–363) Е. прибыл в К-поль, где вместе с Аэтием активно участвовал в церковной жизни. Аэтий и нек-рые приверженцы аномейства приняли епископскую хиротонию при благожелательном отношении еп. К-польского Евдоксия (Ibid. VII 6). Вероятно, при имп. *Иовиане* и в первые годы царствования *Валента* деятельность аномеев еще более расширилась. Однако между аномеями, с одной стороны, и еп. Евдоксием и *Евзоием,* еп. Антиохийским, с другой, произошел конфликт (Ibid. VIII 2; IX 4). Обвиненный в близости к узурпатору Прокопию Е. был сослан, но затем имп. Валент его возвратил. После смерти Аэтия (ок. 370) Е. оставался единственным предводителем аномеев.

Аэтий и Е. были анафематствованы Собором, состоявшимся в Кизике во главе с *Димофилом,* еп. К-польским, преемником умершего в 370 г. Евдоксия (Ibid. IX 13). Но сложившийся за десятилетия арианских споров «плюрализм» позволял Е. и далее действовать в интересах аномейства. Лишь приход к власти правосл. имп. Феодосия I Великого (379) привел к удалению из К-поля «ариан и евномиан» (Ibid. IX 18–19; терминология принадлежит не арианину Филосторгию, а пересказавшему его патриарху К-польскому Фотию). *Вселенский II Собор* (381) анафематствовал евномиан, отождествленных в 1-м прав. с евдоксианами. В составленном значительно позже 7-м прав. предписывается принимать евномиан в Церковь через крещение, в то время как ариане и македониане должны приниматься через миропомазание. В правиле указывается, что евномиане крестят в одно погружение. Крещение «в смерть Господню» (Ibid. X 4) являет антитринитарный по существу характер их ереси.

Последние годы жизни Е. провел в ссылках: сначала у дунайской границы, затем в Кесарии Каппадокийской, где его воспринимали крайне враждебно, как врага свт. *Василия Великого;* впосл. ему разрешили удалиться в собственное имение в Каппадокии.

Сочинения. 4 марта 398 г., вскоре после интронизации 26 февр. в К-поле свт. *Иоанна Златоуста,* имп. Аркадий издал эдикт о сожжении всех сочинений Е. и о смертной казни для тех, кто их скрывали (CTh. XVI 5, 34). То, что имеется в распоряжении исследователей, сохранилось благодаря цитации у полемизировавших с Е. св. отцов.

«Ἀπολογητικός» (Apologia, Апология; вероятно, 360), состоит из 28 глав, последняя из к-рых не принадлежит Е. Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας (Апология апологии; ок. 378), написана как ответ на опубликованное в 364 г. соч. свт. Василия Великого «Опровержение апологии нечестивого Евномия». Частично сохранилась в соч. свт. *Григория* Нисского «Против Евномия». «Ἔκθεσις πίστεως» (Fides exposita, Изложение веры; 383), составлено по требованию имп. Феодосия. 2 незначительных фрагмента недоказанной подлинности (PG. 28. Col. 1165; PG. 89. Col. 1181). Не сохранились 7 книг Толкований на Послание к Римлянам (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 7) и 40 писем (*Phot.* Bibl. 138).

Г. Вагнер предположил, что Е. является автором *«Апостольских постановлений»* (*Wagner.* 1972).

Богословие. К нехрист. источникам учения Е. следует отнести *Аристотеля* и неоплатоническую философию *Ямвлиха.* Параллели с *Проклом Диадохом* объясняются влиянием общего источника. Е. использовал также популярные в неоплатонической среде «Халдейские предсказания». При всей близости Е. к *Арию* он продумывал основы учения сам и относился к Арию критически.

Согласно Е., основное выражение сущности Бога — «нерожденный» (ἀγέννητος), понимаемое в смысле самосущего бытия. «Един Бог нерожденный и безначальный, не имеющий никого сущего ни прежде Себя, ибо ничто не может быть прежде нерожденного, ни с Собою, ибо един и единствен (εἷς καὶ μόνος) Бог нерожденный, ни в Себе, ибо Он прост и несложен... Он всех Бог и создатель и творец (κτίστης καὶ δημιουργός), первейше же и преимущественно — Единородного, и отдельно чрез Него — пришедших в бытие. Ибо Сына прежде всего и прежде всякой твари, единого, Своею силою и действием (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) Он родил, создал и сотворил, не уделив рожденному ничего от Своей Ипостаси. Ибо Бог нетленен (ἄφθαρτος) и неделим... Нетленный же не уделяет (μεταδίδωσιν) Своей сущности... Ибо Он один Нерожденный, родиться же с нерожденной сущностью невозможно» (*Eunom.* Apol. // PG. 30. Col. 868). В отличие от Аристотеля Е. не только строго различал, но и отделял энергию от сущности. В рождении Сына Бог «воспользовался не сущностью Своей, но одной волей (βουλήσει). И через Сего [Сына] сотворил первейшего всех и большего Духа Святого Своей властью и повелением, действием же и силой Сына. После же Него все остальное... сотворил через Сына» (Ibidem). Исповедуя, что «Един Бог нерожденный, несозданный, несотворенный» (Ibidem), Е. понимал рождение Сына как сотворение, а происхождение Св. Духа как сотворение 2-го порядка: Сын «единороден, не имея однородного брата»; Св. Дух — «первое и наивысшее создание (πρῶτον καὶ κράτιστον ἔργον) Единородного» (Fid. exp. // PG. 67. Col. 589).

Христология Е., вероятно, была традиц. арианской, т. е. полагающей, что Сын Божий воспринял плоть без

человеческой души: «не воспринял человека из души и тела» (Ibidem; текст PG исправлен по изд. J. van Parys).

Настаивая на исключительной правильности термина «нерожденный» как обозначения сущности Бога, Е. развил теорию именования. В порядке особого откровения Творец сообщает людям имена вещей: «Создавший природу даровал людям пользование как предметами именуемыми, так и самыми именами... название того, что дано, старее самого происхождения пользующихся оным» (ap. *Greg. Nyss.* Contr. Eun. // PG. 45. Col. 1000). Слово «нерожденный» может иметь синонимы: «...многие [имена], отличающиеся по звучанию, имеют то же значение, как: Сущее (τὸ ὄν) и Единый истинный Бог» (*Eunom.* Apol. // PG. 30. Col. 852). От этих «соприродных» имен принципиально отличаются имеющие гораздо более низкий гносеологический статус имена, данные «по примышлению». «Соприродное» имя Божие выражает не к.-л. признак, но самое природу Бога: «нерожденное — имя самой природы, и природа есть не что иное, как нерожденность (ἀγεννησία)» (ap. *Greg. Nyss.* Contr. Eun. // PG. 45. Col. 917). Притязая т. о. на абсолютное знание сущности Божией, Е. отрицал непостижимость Божию, апофатическую и онтологическую бездну между тварью и Творцом. Даже если не доказана подлинность фразы, приписанной Е. историком Сократом Схоластиком: «О сущности Своей Бог знает нисколько не больше нашего» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 7) — скорее это шарж полемизировавших с Е.,— Е. предстает радикальным рационалистом, несмотря на учение о богооткровенности имен.

Крайности аномейства послужили разоблачению всех антиникейских течений: «Перед лицом этого возродившегося строгого арианства шаткие формулы противников «никейской веры» сразу разоблачились в своей непригодности» (*Флоровский.* Вост. отцы IV в. С. 20). Однако учение Е. представляло немалую опасность. При своей гностическо-неоплатонической триадологии Е. умел говорить о действии Бога в мире достаточно традиц., церковным языком. Он развивал широкую пропаганду. По словам свт. *Григория Богослова,* Е. «почитает для себя ущербом, если не привлечет всех к своей погибели» (*Greg. Nazianz.* Ep. 202 // PG. 37. Col. 332). Самые крупные богословы направили усилия к опровержению Е.: святители Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, а также *Аполлинарий* Лаодикийский (младший), *Дидим Слепец,* свт. *Епифаний Кипрский* и *Феодор,* еп. Мопсуестийский.

Ист.: *Philost.* Hist. eccl.; *Theodoret.* Hist. eccl. II 24, 27, 29; V 11; *idem.* Haer. fab. IV 3; *Epiph.* Adv. haer. 76; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 35; IV 7, 13, 26; V 10, 20, 24; VI 22; *Sozom.* Hist. eccl. IV 25; VI 8, 26, 27; VII 6, 12, 17; *Greg. Nazianz.* Or. 27, 29, 30; *Ioan. Chrysost.* De incompreh. I–V.

Соч.: Ἀπολογητικός // PG. 30. Col. 836–868; Idem // ВЕПЕΣ. ό. 52, 143–156; idem // *Basil. Magn.* Contra Eunomium. P., 1983. Vol. 2. P. 234–299 (SC; 305); (рус. пер. в: *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения. СПб., 1911. Т. 1. С. 455–576; то же // Творения. М., 1991. Ч. 3. С. 3–320); Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας // PG. 45. Col. 244–1122 [*Greg. Nyss.* Contr. Eun.]; Idem // GNO. Vol. 1–2; Idem // ВЕПЕΣ. ό. 67, 68; (рус. пер. в: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия. Краснодар, 2003[2]. Т. 1–2); Ἔκθεσις πίστεως // PG. 67. Col. 589–590; Idem // GNO. Vol. 2; Idem = Fides exposita ab Eunomio // *Socr. Schol.* Hist. eccl. Col. 589–590; Idem // *Parys J., van.* Grégoire de Nysse: Réfutation de la Profession de foi d' Eunome: Diss. P., 1968. P. 113–135.

Лит.: *Klose C. R. W.* Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel, 1833; *Albertz M.* Untersuchungen über die Schriften des Eunomios: Diss. Halle, 1908; *idem.* Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft // Theologische Studien und Kritiken. Lpz., 1909. Bd. 82. S. 203–278; *Diekamp F.* Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse // BZ. 1909. Bd. 18. S. 1–3; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914[2]. Т. 1. С. 353–364, 408–409, 412–414, 454, 504–505, 516, 525; *Флоровский.* Вост. отцы IV в. С. 57–89; *Vandenbussche E.* La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome «le technologue» // RHE. 1944/5. Vol. 40. P. 47–72; *Ghellinck J. de.* L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires // *Idem.* Patristiques et Moyen Âge. Gembloux, 1947. Vol. 2. P. 244–310; *Daniélou J.* Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // REG. 1956. Vol. 69. P. 412–432; *Benitos y Durán A.* El nominalismo arriano y la filosofia cristiana: Eunomio y san Basilio // Augustinus. 1960. Vol. 5. P. 207–226; *Koster W. J. W.* De Arii et Eunomii Sotadeis // Mnemosyne. Leiden, 1963. T. 16. P. 135–141; *Quasten.* Initiation. T. 3. P. 435–438; *Wickham L. R.* The Date of Eunomius' Apology... // JThSt. 1969. Vol. 20. P. 231–240; *Wagner G.* Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen // Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom B. Botte. Louvain, 1972. P. 525–537; *Bachelet X. le.* Eunomius // DTC. T. 5/2. Col. 1501–1514; *Cavalcanti E.* Il problema del linguaggio teologico nell' «Adv. Eunomium» di Basilio Magno // Augustinianum. 1974. Vol. 14. P. 527–539; *idem.* Y a-t-il des problèmes eunomiens dans la pensée trinitaire de Synésius? // StPatr. 1975. Vol. 13. P. 138–144; *idem.* Studi eunomiani // OCA. 1976. Vol. 202; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975; *idem.* L'arianismo di Ulfila // Romanobarbarica. 1976. Vol. 1. P. 297–323; *Balás D. L.* The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // StPatr. 1976. Vol. 14. P. 275–281; *Kopecek T. A.* A History of Neoarianism. Camb., 1979. 2 vol.; *Sesboüé B.* L'apologie d'Eunome de Cyzique et «le contre Eunome» (Lib. 1–3) de Basile de Césarée: Diss. R., 1980; *Troiano M. S.* I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio // VetChr. 1980. Vol. 17. P. 313–346; *Corsini E.* La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa // Arché e Telos: Atti del colloquio Milano, 17–19 maggio 1979. Mil., 1981. P. 197–216; *Esbroeck M., van.* Amphiloque d'Iconium et Eunome: L'homélie CPG, 3238 // Augustinianum. 1981. Vol. 21. P. 517–539; *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // *Он же.* Собр. трудов. Т. 1. С. 398–399; *он же.* Лекции. Т. 4. С. 71–81; *Παπαδόπουλος Ε. Γ.* Πατρολογία. Ἀθῆναι, 1990. Т. 2. Σ. 579–585; *Троицкий С. В.* Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002.

Прот. Валентин Асмус

ЕВНО́Н [груз. ევნონ], католикос Картли (Мцхетский) (ок. 40-х гг. VII в.). Из груз. хроники «*Мокцеваи Картлисай*» (Обращение Картли. 1979. С. 327) известно, что Е. сменил на престоле католикоса *Самуила V* (30-е гг. VII в.) и его предстоятельство пришлось на период царствования эристава Степаноза II (ок. 627–650).

Ист.: Обращение Картли: Шатбердский сб. X в. / Ред. Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).

Лит.: *Абашидзе З. Д.* Евнон // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 31 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕВНУ́ГОВСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, чудотворный образ в мон-ре *Хиландар* на Афоне. Единственное свидетельство об иконе с таким названием содержится в записанном в Москве со слов участников хиландарского посольства 1558–1559 гг. рассказа о святынях этого мон-ря («Повесть страшна и ужаса исполнена и душеполезна верным, споведание о святых чюдотворных иконах, еже суть во Святей горе Афоньстей, в монастыри, глаголемем Хиландарь, како и что чюдодействують» — ГИМ. Хлуд. Д. 147. Л. 87).

С Е. и. связано чудо, происшедшее «некогда», в один из праздничных дней, во время крестного хода; судя по контексту («едино поприще от монастыря к морю»), можно полагать, что он совершался в сторону приморского пирга Хрусия (или Василиев), именуемого в «Повести...» «Василиевым городком». Иноки, несшие чудотворный образ, «неволею восхищени быша от некоя божественыя силы, и абие внесе их в море, вь дале единого врьжения стрелы». Там они вынуждены были «стояти на неодръжимей глубине, мало погрязши, яко

час един, и паки изыдоша из моря невредими». С тех пор икона не выносилась за стены мон-ря для участия в монастырских литийных процессиях «за страх морского ношения», но прославилась многочисленными от нее исцелениями (упом. в «Повести...» без подробностей).

Происхождение названия Е. и. неизвестно, в «Повести...» объяснений не содержится. Оно не может быть возведено к нарицательному существительному «евнух» (притом что появление в слове «г» вместо «х» объяснимо фиксацией рус. писцом на слух произношения серб. рассказчика), поскольку ожидаемая форма прилагательного от него в данном случае — «Евнушеская» (Словарь рус. яз. XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 12). Вероятнее всего, происхождение наименования иконы каким-то образом связано с названием с. Евнухово (серб. также Емнухово, Емьнухово; позднейшее греч. Мунухи (Мунух, Менухово), ныне Мавроталаса) в нижнем течении р. Стримон (Струма), являвшегося центром обширного монастырского владения (метохии) в Юго-Вост. Македонии, пожалованного Хиландару в 1318 г. визант. имп. Андроником II Палеологом и принадлежавшего этой обители до кон. XVIII в. (*Фотић А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII в. Београд, 2000. С. 373–375, 378–383). Время пожалования определяет и предельно раннюю дату возможного появления иконы в Хиландаре. В позднейший период упоминания Е. и. в источниках неизвестны, среди совр. чтимых икон Хиландара образ с таким названием не фигурирует.

В монастырских преданиях XVIII–XIX вв. («Описание 20 монастырей Святой горы Афонской»; «Сказание о чудесах иконы Богоматери Троеручицы Хиландарской») сходный сюжет (представляющий осмысление и развитие изложенного) связывается с чудотворной иконой, именуемой *Попская* или «Правдолюбительница» (Краткое описание двадесят монастырей, обретающихся во Святой гору Афонской: Напечатася в типографии Солунской, в лето от Христа 1839 (переизд.: СПб., 1877. (Изд. ОЛДрП; 1); *Штављанин-Ђорђевић Љ.* Чудеса Пресвете Богородице Агапија Крићанина и ново чудо Богородице Троеручице манастира Хиландара // АрхПр. 1984/1985. Кн. 6/7. С. 290). Возможно, после сер. XVI в. произошло слияние их почитания (ср. *Евхаитская икона Божией Матери*) или образ со временем получил др. название. Иконография неизвестна.

Лит.: *Турилов А. А.* Сказание о чудотв. иконах мон-ря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотв. икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 519.

А. А. Турилов

Е́ВНУХ ФИЛАНТРОПИ́НСКИЙ [греч. Εὐνούχος Φιλανθρωπηνός], протопсалт, визант. мелург. Его имя встречается в рукописных Матиматариях XIV–XVI вв., а также в каталоге *Кирилла* Мармаринского, митр. Тиносского, «составленном согласно Иоанну Протопсалту» (т. е. по данным, относящимся к 1734/36–1770), к-рый приводит в своем Теоретиконе (как в рукописи, так и в издании) *Хрисанф из Мадита* (см.: *Χατζηγιακουμής Μ. Κ.* Αὐτόγραφο (1816) τοῦ «Μεγάλου Θεωρετικοῦ» τοῦ Χρυσάνθου // Ἐρανιστής. 1974. Т. 11. Σ. 321–322; *Χρύσανθος, ἀρχιεπ. Διρραχίου ὁ ἐκ Μαδύτων.* Θεωρετικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς. Τεργέστη, 1832. Σ. XXXIII–XLIII; крит. изд. Г. Н. Константину: Ἀθήνα, 2007. Σ. 100–123. (Βατοπαιδινὴ Μουσικὴ Βίβλος — Μουσικολογικὰ Μελετήματα; 1)). Вероятнее всего, речь идет о каталоге «тех, кто в разные времена процветал в церковной музыке» из рукописи архидиак. Никифора Кантуниариса Хиосского (Ath. Xeropot. 318. Fol. 140 sq., нач. XIX в.), где упоминается и Е. Ф. Наст. имя его неизвестно, засвидетельствована лишь его принадлежность к группе евнухов, в визант. период активно занимавшихся музыкой (см.: *Moran N.* Byzantine Casrtati // Plainsong and Medieval Music. 2002. N 11/2. P. 99–112; *Σπυράκου Ε.* Ἡ Βυζαντινὴ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ στὸ 20ὸ διεθνὲς συνέδριο βυζαντινῶν σπουδῶν· Παρίσι, 2001 // Παρνασσός. 2002. Т. 44. Σ. 506–507). Прозвище этого протопсалта: Филантропинский, присутствующее во всех известных в наст. время источниках, возможно, указывает на его принадлежность к одному из визант. родов (см., напр.: *Ἀθηναγόρας, μητρ. Παραμυθίας καὶ Φιλιατῶν.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ βυζαντινοῦ οἴκου τῶν Φιλαντρωπινῶν // ΔΙΕΕΕ. Νέα σειρά. Ἀθῆναι, 1929. Т. 1. Τευχος 4. Σ. 61–74 (см. также рец. В. Лорена в изд.: EO. 1930. Vol. 29. P. 495–497); Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Ἀθῆναι, 1980. Т. 9. Σ. 218, 242, 285, 290) или к братии одноименного мон-ря.



Евнух Филантропинский. Стихира «Ныне пророческое проречение». Матиматарий. Сер. XIV в. (Athen. Bibl. Nat. 2500. Fol. 100v)

Е. Ф.— автор матимы (калофонической версии стихиры) в последовании 1-го часа на Рождество Христово «Ныне пророческое проречение» 3-го гласа μέσος. Она встречается в различных Матиматариях XIV–XVI вв. (наиболее показательные кодексы: Athen. Bibl. Nat. 2500. Fol. 100v — 103, сер. XIV в.; 2411. Fol. 116v — 119v, 2-я пол. XIV — нач. XV в.; 885. Fol. 61–66, 401–402, XV в.; РНБ. Греч. № 126. Л. 239 об.— 241, 2-я пол. XV в.; Ath. Pantel. 938. Fol. 125v — 129v, кон. XV — нач. XVI в., ркп. свящ. Алексия Вулевта).

Мелос этой матимы был также изложен в аналитической нотации *нового метода* хартофилаксом *Хурмузием* (что свидетельствует о достоинствах произведения Е. Ф.) в 3-м т. его Матиматария (Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri 729. Fol. 254v — 264, 1-я пол. XIX в.). Структура этой матимы (по совокупности вышеперечисленных источников) представляет особый интерес, т. к. впосл. она стала прототипом для произведений визант. мелургов маистора *Иоанна*



Стихира «Ныне пророческое проречение» в нотации нового метода. Матиматарий хартофилакса Хурмузия. 1-я пол. XIX в. (Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri 729. Fol. 254v)

Кукузеля и протопсалта *Ксена Корониса* (оба — 1-я пол. XIV в.). Е. Ф. принадлежит «введение» (εἰσαγωγή) указанной матимы — калофоническая обработка 1-й фразы стихиры (см.: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri 729. Fol. 254v — 255). Далее в рукописи Хурмузия следуют произведения Корониса — обработка начала 1-й фразы и 2-й фразы стихиры на 1-й плагальный глас τριφωνῶν (см.: Athen. Bibl. Nat. 2500. Fol. 100v — 101) — и Кукузеля — 2 обработки всей матимы в более пространном стиле: 1) 2-частное песнопение (*анаподизм;* см.: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri 729. Fol. 255v — 261); 2) *анаграмматизм* «Из Девы отроковицы» (Ἐκ παρθένου κόρης) на 1-й плагальный глас (в ркп. РНБ. Греч. № 126. Л. 240–241 данное песнопение названо анаподизмом; см.: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri 729. Fol. 261–264). Это «вмешательство» Кукузеля (охарактеризованное в кодексе Ath. Pantel. 938 как украшение (καλλωπιστική)) в исходное произведение Е. Ф. помогает датировать деятельность последнего приблизительно 2-й пол. XIII в. Кроме того, распространение этого муз. произведения Е. Ф. в районе К-поля (где работали Кукузель и Коронис, а позднее и Хурмузий) является, возможно, еще одним указанием, способствующим более точной локализации деятельности Е. Ф. В этом случае можно предположить, что Е. Ф. был насельником к-польского мон-ря *Филантропос* (см.: Σιδερίδης Ξ. Περὶ τῆς Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ Σωτῆρος τοῦ Φιλανθρώπου καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἁγιάσματος καὶ ἁγίων λειψάνων // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Κωνσταντινουπόλεως. 1897. Т. 17. Σ. 234–236, 250–251, 257–259, 267–268, 276–279, 291–293, 309–310, 316–319, 323–325, 341–343; 1898. Т. 18. Σ. 4–6, 10–11; *Janin R.* Les Monastères du Christ Philanthrope à Constantinople // REB. 1946. P. 135–162; *idem.* Le siège de Constantinople et le Patriarcat Ecuménique. P., 1953. T. 3: Les églises et les monastères. P. 539–544. (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 1); *Μανάφη Κ. Α.* Μοναστηριακὰ Τυπικὰ- Διαθῆκαι // Μελέτη Φιλολογική. Ἀθῆναι, 1970. Σ. 29, 86, 99, 100, 110), а не к.-л. др. мон-ря, напр. мон-ря Филантропинон в Янине (Эпир) (см.: *Ἀχειμάστου-Ποταμιάνου Μ.* Ἡ μονὴ τῶν Φιλαντροπινῶν καὶ ἡ πρώτη φάση τῆς μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς. Ἀθῆναι, 1983. Σ. 21–34).

А. Халдеакис

ЕВО́Д [Еводий; греч. Εὔοδος, Εὐόδιος], ап. от 70, сщмч. (пам. 7 сент. и 4 янв., греч.— 28 апр.), о к-ром нет упоминаний в НЗ. Согласно церковному Преданию, Е. возглавил Ан-



Ап. Евод.
Фрагмент иконы «Апостольские деяния». 1698 г. (частное собрание)

тиохийскую Церковь после ап. Петра. Самое древнее свидетельство о нем приводит Евсевий Кесарийский: «В Антиохии после первого епископа Евода славен был Игнатий, второй епископ» (*Euseb.* Hist. eccl. III 22). Е. стал 1-м епископом в Антиохийской Церкви после того, как ап. Петр ее покинул (Ibid. III 36. 2). Согласно «Посланию к Антиохийцам», приписываемому сщмч. Игнатию Богоносцу (вероятно, написано в кон. IV в.— *Lightfoot.* 1907. P. 100), Е. был поставлен в епископы апостолами Петром и Павлом (Ad Antiochenos. 7 // PG. 5. Col. 904). Однако свт. Иоанн Златоуст в Похвальном слове сщмч. Игнатию специально отмечает, что *именно он принял епископское по*священие из рук ап. Петра (*Ioan. Chrysost.* In S. Ign. 4). Блж. Феодорит Кирский также, не упоминая о Е., говорит о сщмч. Игнатии как о преемнике ап. Петра, к-рого тот избрал для епископского служения в Антиохийской Церкви (*Theodoret.* Eranist. 1; *Idem.* Ep. 151 // PG. 83. Col. 1440a). Тем не менее на тот факт, что сщмч. Игнатий был 2-м епископом в Антиохии, косвенно указывают еще ряд церковных авторов III–IV вв. (см.: *Orig.* Hom. in Luc. VI 15 // PG. 13. Col. 1815a; *Hieron.* De vir. illustr. 16; *Socr. Schol.* Hist. eccl. VI 8). Имя Е. как епископа Антиохийского, возглавлявшего Церковь после ап. Петра, встречается в визант. каталогах апостолов от 70, приписываемых Дорофею Тирскому (VI в.) и Епифанию Кипрскому (VII в.).

Данное противоречие уже в древности, *по-видимому, пытались* разрешить путем примирения свидетельств. Так, в «Апостольских постановлениях» (ок. 380) утверждается, что Е. был поставлен в епископы ап. Павлом, а Игнатий — ап. Петром (Const. Ap. VII 46). Скорее всего это свидетельство основано на сообщении из Книги Деяния св. апостолов о том, что церковное служение ап. Павла в Антиохии происходило раньше церковного служения ап. Петра (Деян 11. 25 сл.). Ап. Павел входил в круг «пророков и учителей», к-рые осуществляли руководство антиохийской общиной (Деян 13. 1). После того как ап. Павел отправился в М. Азию и Грецию, Е. мог воспринять *от него епископское служение.* Пытаясь решить этот вопрос путем унификации предания, визант. историк VI в. Иоанн Малала писал, что «через десять лет после вознесения Господа нашего и Бога Иисуса Христа первым, кто после святого апостола Петра был рукоположен во епископа Великой Антиохии, находящейся в Сирии, стал Евод» (*Ioan. Malal.* Chron. X 318). В правление имп. Нерона ап. Петр, «направляясь в Рим, проходил через Великую Антиохию. В то время скончался Евод, епископ и патриарх Антиохии, так что апостол Петр рукоположил Игнатия, который и принял сан епископа Великой Антиохии» (Ibid. X 325). *Иоанн Малала приписывает* Е. инициативу именовать последователей Христа христианами, тогда как раньше они носили наименования «назореи» и «галилеяне» (Ibid. X 318; ср.: Деян 11. 26). *Согласно «Хронике»* Евсевия Кесарийского, Е. был поставлен в епископы в 42 г., по версии блж. Иеронима — в 44 г. (*Euseb.* Chron. T. 2. P. 152e — 153h). Симеон Метафраст (X в.) в «Житии сщмч. Игнатия Богоносца» замечает, что на Антиохийской кафедре «Евод наследовал Петру, а Игнатий — Еводу» (PG. 114. Col. 1269). На основании всех свидетельств можно с уверенностью утверждать, что Е. был 1-м епископом в Антиохийской Церкви после ап. Петра и был поставлен кем-то из первоверховных апостолов. О Е. как о преемнике апостолов сообщает поздневизант. историк и богослов Никифор Каллист (XIV в.), к-рый утверждает, что Е. принадлежит ряд

сочинений. Одно из них — послание, названное «Светило» (Φῶς), Никифор цитирует (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. II 3 // PG. 145. Col. 757–759).

В зап. традиции Е. почитается как мученик. О мученичестве Е. впервые в IX в. упоминает Адон, архиеп. Вьеннский, в кн. «О праздниках апостолов» (De festivitatibus apostolorum): «...этот мученик похоронен в Антиохии, [где был] предстоятелем» (PL. 123. Col. 192a). Антиохия названа местом мученичества Е. и в Мартирологе Узуарда. Считается, что он был казнен в последние годы царствования имп. Нерона (ок. 37–68) (ActaSS. Mai. T. 2. P. 99). В Римском Мартирологе, в согласии с древними зап. мартирологами, день мученической кончины Е. отмечается 6 мая (Ibid.).

В визант. синаксарях память Е. встречается вместе с памятью ап. от 70 Онисифора — 7 сент. (SynCP. Col. 23–26) и 28 апр. (Ibid. Col. 636–638), а также в праздник Собора всех апостолов 30 июня (Ibid. Col. 787). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца сказано, что Е. был «великогласным проповедником Евангелия и сиял всеми добродетелями». Там же приводится двустишие, посвященное Е.: Ὁδὸν τρέχων Εὔοδος εὐθείας λόγον / Καὶ πάντας αὐτὴν ἐκδιδάσκων ἦν τρέχειν (Евод, совершая [жизненный] путь, следовал слову благочестия / И учил всех подобным же образом его совершать — *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 99).

Ист.: Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 63 // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 142; *Epiphanius*. Index discipulorum [Sp.]. 58 // Ibid. P. 125.

Лит.: The Apostolic Father / Transl. by J. B. Lightfoot. L., 1907. P. 97–104; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 139–141; *Aubert R.* Evodio // DHGE. T. 16. Col. 133; *Mongelli G.* Evodio // BiblSS. Vol. 5. Col. 395.

П. Ю. Лебедев

ЕВО́Д, мч. Никейский (пам. 22 дек.) — см. *Феодотия, Евод и Евтихиан,* мученики.

ЕВО́Д, мч. Никомидийский (пам. 1 сент.) — см. *Каллиста, Евод и Ермоген,* мученики.

ЕВО́РА И ЕВНО́Й [греч. Εὐβόρης (Εὐβόρη) καὶ Εὐνόη (Ἑνόη)] († 341), мученики Персидские (пам. греч. 20 окт.), ученики сщмч. *Милия,* еп. Персидского (пам. 10 нояб.). После смерти своего наставника по приказу персид. царя Шапура II Е. и Ев. были побиты камнями. При переводе на греч. язык сир. Жития сщмч. Милия имена его учеников — пресв. Аборсама и диак. Синоя (Синая) были транскрибированы как Евора и Сеной. При последующей переписке рукописей имя Сеной превратилось в Еной и затем в Евной. В этой форме имена мучеников были внесены в совр. календари Греческих Церквей.

Казнь Милия, Е. и Ев. произошла 13 нояб., но из-за празднования в этот день памяти свт. Иоанна Златоуста память Милия была перенесена на 10 нояб. В греч. стишных синаксарях отдельное чествование его учеников было помещено под 20 окт. (напр., ГИМ. Син. греч. 353, 1-я пол. XIV в. *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 522) и оттуда перешло в греч. печатные Минеи и «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.



Мученики Евора и Евной. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 179)

Ист.: BHO, N 772; BHG, N 2276; *Bedjan.* Acta. T. 2. P. 270–275; SynCP. Col. 220–222; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 394; ЖСв. Нояб. С. 197–200.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 325, 350; Т. 3. С. 463–464; Εὐβόρη // ΘΗΕ. Т. 5(1). Σ. 295; *Sauget J.-M.* Miles, Aborsam et Sinai // BiblSS. Vol. 9. Col. 482–484; Σωφρόνιος *(Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 122, 336.

ЕВПЛ [греч. Εὔπλους, Εὔπλος; лат. Euplus, Euplius] († 304?), сщмч. Катанский (Сицилийский) (пам. 11 и 12 авг.), пострадал при имп. *Диоклетиане.* Один из тех немногих святых, о к-рых сохранились сведения во фрагментах из подлинного протокола, содержащего отчет о 2 допросах, пытках и казни.

Мученичество Е. известно в 5 греч. (BHG, N 629–630b, 630e) и 4 лат. редакциях. Древнейшей греч. редакцией является протокол мученических актов, самый ранний список которого датируется кон. IV — нач. V в. Т. о., год мучения Е. определяется согласно офиц. форме отсчета времени, принятой в протоколе: речь идет о 8-м годе правления имп. Диоклетиана и 7-м — имп. Максимиана. Мученические акты не сообщают сведений ни о месте рождения Е., ни о его социальном положении, ни о священном сане. Согласно этому источнику, 29 апр. 304 г. Е. предстал перед судом Катаны (ныне Катания), имея при себе запрещенное Диоклетианом Евангелие, и объявил себя христианином. Остается неясным, пришел ли Е. туда по своей воле (добровольное мученичество) или был приведен силой. В изложении древнейшей редакции Е. приглашают войти в здание, где происходит суд (секретариат Катаны), тогда как в более поздних редакциях его просят ввести. Вероятно, позднейшие редакторы предполагали, что мученик был арестован, а не явился добровольно. На допросе гл. обр. выяснялось, откуда у Е. Евангелие, от кого он его получил и понимает ли, что иметь такие свитки означает преступать закон. Е. отвечал, что свитки — это закон Бога, Которому он служит, т. е. признал вину. В протоколе не сообщается, где находился Е. до повторного допроса 12 авг. 304 г. Второй процесс проходил в более строгой обстановке и, возможно, публично. Святого спросили, согласен ли он с записанными ранее его словами, Е. подтвердил сказанное и предъявил свитки. Неясно, были ли это еще какие-то, ранее скрытые свитки, или его слова означали, что Свящ. Писание скрыто у него в душе. Мученика приговорили к избиению до тех пор, пока он не согласится принести жертву языческим богам. Е. стойко переносил страдания и был казнен через усекновение главы.

2-я греч. редакция (древнейший список X в.) является стилистической парафразой 1-й. Ее автор широко использует по отношению к палачам, чиновнику, проводившему допрос, и к императору традиционные агиографические и гимнографические эпитеты. В повествование введены общие места, в диалогах во время допросов Е. цитирует Евангелие и Псалтирь. Важным фактическим

отличием 2-й редакции от 1-й является дата мученичества. Согласно 2-й редакции, Е. явился в секретариат 11 авг. и объявил себя христианином, в этот же день состоялись оба допроса, которые вел один чиновник, а не 2, как отмечено в протоколе, и казнь.

3-я греч. редакция (древнейший список XI в.) также является парафразой 1-й редакции и представляет собой ее дальнейшую стилистическую переработку на основе 2-й версии, с к-рой она обнаруживает нек-рые связи на уровне построения фраз. Реплики Е. во время допросов не содержат библейских цитат и парафраз, хотя и воспроизводят мн. общие места. Важным отличием 3-й редакции от 2-й является правильная дата мучений Е., указанная в древнейшем протоколе: 12 авг.; однако в соответствии с поздней переработкой оба допроса, пытка и казнь Е. произошли в один день.

4-я греч. версия, переизданная Ж. П. *Минем* в числе творений прп. Симеона Метафраста (PG. 115. Col. 523–530), по всей видимости, ему не принадлежит, т. к. Метафраст не довел свой труд до авг. 4-я редакция представляет собой свободную литературную переработку имевшихся в распоряжении агиографа источников. Она выявляет знакомство неизвестного автора с древнейшей редакцией (протоколом) и с топографией г. Катаны, однако эти сведения использованы им без соблюдения временных и исторических реалий и с добавлением многочисленных подробностей, в т. ч. чудес. Так, сообщается, что Е. был арестован в результате облав, устроенных после приезда в Катану посланником Диоклетиана и Максимиана. Сообщается, что Е. проповедовал Евангелие в городе, хотя не был горожанином Катаны, это обстоятельство объясняет его слова об отсутствии дома, имеющиеся и в 1-й редакции. По окончании 1-го допроса и пыток Е. содержался в камере 7 дней и ночей (сакральное число), страдал от жажды, по его молитвам в камере разлилось озеро, к-рое позволило мученику напиться. Во время пыток перед усекновением главы мученик слышал ободряющий голос с неба. После казни тело Е. было захоронено некими благочестивыми христианами, но не сказано где именно. Однако сообщается, что от гробницы Е. происходили исцеления.

5-я греч. редакция содержится в синаксарях и минологиях, откуда



Сщмч. Евпл. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

она перешла и в служебные Минеи. Согласно этой версии, святой род. и вырос в Катане, проповедовал Евангелие, но больше Свящ. Писание в этой редакции не упоминается. Только здесь сообщается о диаконском сане Е. В остальном фактическое содержание редакции соответствует 4-й с незначительными сокращениями (в частности, отсутствуют сведения о количестве дней, проведенных Е. в темнице). В рукописях возможны контаминации 4-й и 5-й редакций, такую сводную редакцию отражает, в частности, Синаксарь К-польской ц. (кон. X в.).

Помимо Мученичества сохранилось несколько Похвальных слов, посвященных Е.: анонимное (BHG, N 630d), Иоанна, пресв. Энийского (BHG, N 630m), и Константина Акрополита (BHG, N 630p), а также гомилия некоего епископа Веррийского (BHG, N 630n).

5-я греч. редакция нашла отражение и в древнерус. Прологах, переведенных не позднее нач. XII в. В слав. Четьих-Минеях содержится перевод редакции Симеона Метафраста. В собрании Житий святых свт. Димитрия Ростовского находится лит. обработка 4-й и 5-й греч. редакций Мученичества Е.; в частности, из 5-й, позднейшей версии заимствованы сведения о диаконском сане мученика. Упоминаются имена мучителей Е.: имп. посланника Пентагура и правителя Катаны Калвисиана.

В кон. IX или в X в. мощи Е. были перенесены в Рим, затем в г. Тревико. В XIII в. темница Е. в Катании стала местом паломничества. В 1656 г. часть мощей возвращена в Катанию. В 1964 г. там освящена ц. во имя Е. Ныне мощи хранятся в соборе Вознесения Богоматери (Тревико), при к-ром создан научный центр. В февр. 2005 г. исследование показало, что мощи принадлежат 3 разным людям, в т. ч. молодому мужчине, вероятно Е.; прочие останки изъяты из реликвария.

Мученичество Е. с упоминанием имени Калвисиана и др. фактическими совпадениями в греч. синаксарях приводится в день памяти мч. *Еасия* (пам. греч. 9 дек.) как относящееся именно к этому мученику. Вероятно, Еасий почитался в одной местности с Е., но его подлинное Мученичество не сохранилось.

Все известные лат. редакции Мученичества Е. восходят к греческим. Так, 1-я лат. редакция соответствует 1-й греческой, являясь ее незначительной переработкой. К 1-й же греч. редакции восходит и 2-я латинская, однако в большей степени, чем 1-я латинская, отступает от нее. В целом лат. редакции отличаются друг от друга риторической формой, в к-рую облекаются диалоги Е. с чиновниками во время допросов или его слова во время пытки и перед казнью, напр. в его репликах во время допросов употребляются пространные библейские цитаты, отличающиеся от тех, которые встречаются в греч. редакциях. В отношении событий лат. редакции в разной степени повторяют сведения греч. редакций, иногда дополняя их новыми подробностями историко-лит. происхождения. Так, в 4-й лат. версии Е. назван уже не диаконом, а епископом.

Дата 11 авг. стала основным днем памяти Е., она присутствует в большинстве источников, в т. ч. во всех древнерусских, включая месяцесловы Евангелий и служебные Минеи (*Лосева*. С. 404–405). 12 авг. память Е. отмечена в зап. памятниках, таких как лат. Неаполитанский календарь ц. Иоанна Предтечи IX в. (восходит к VII в.), греч. Капуанский месяцеслов в Евангелии 991 г. и др., а также нек-рые визант. служебные Минеи: Crypt. gr. Δ. a. XII, XI в.; Mess. gr. 140, XII в.; Matrit. gr. 4694, XIII в.

В Москве, где на нынешней ул. Мясницкой с 1471 г. существовала деревянная ц., освященная во имя Е., в 1657 г. была возведена каменная церковь. В 1750–1761 гг. на месте обветшавшего храма был отстроен новый, 2-ярусный. Нижний придел в 1753 г. освящен во имя Е.,

верхний в 1761 г.— во имя Св. Троицы. В 1837–1843 гг. внизу с севера был пристроен придел арх. Михаила. 2-этажный храм типа восьмерик на четверике в стиле барокко, с колокольней и с широкой обходной галереей снесен в 1926 г. (Сорок сороков. Т. 2. С. 250–252).

Ист.: BHG, N 629–630p; BHL, N 2728–2731; ActaSS. Aug. T. 2. P. 710–723; SynCP. P. 881, 884; MartRom. P. 334; MartHieron. P. 436; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 193–194; Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година / Увод и науч. разчитане на текста Р. Павлова. Вел. Търново, 1999. С. 317; ЖСв. С. 185–189.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 243, 244; Т. 3. С. 319; *Franchi de Cavalleri P. S.* Euplo // Note agiografiche. R., 1928. N 7. P. 1–54; The Acts of the Christian Martyrs / Introd., transl. by H. Musurillo. Oxf., 1972. P. 310–319; *Amore A.* Euplio // BiblSS. Vol. 5. Col. 231–233; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 148; *Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001; *Stelladoro M.* Euplo / Euplio marbire. Palla tradizione greca manoscritta. Cinisello Balsamo, 2006; *Кривко Р. Н.* Визант. источники слав. служебных миней // XIV Междунар. съезд славистов: Слав. языкознание: Докл. рос. делегации (в печати).

Р. Н. Кривко

Иконография. В визант. и древнерус. искусстве Е. обычно изображали юным, с короткими темными волосами, без бороды; в диаконском облачении (стихарь, поручи, орарь) и с Евангелием или дарохранительницей в левой руке, крестом или кадилом в правой.

В храмовой росписи (в алтаре, диаконнике или жертвеннике или по сторонам от алтарной апсиды) изображение Е. размещалось рядом с образами диаконов. При отсутствии надписей святого идентифицировать трудно: его облик схож с образами др. юных диаконов, напр. Стефана Первомученика, Романа, Лаврентия, Руфина. Подписные изображения Е. встречаются с XI в. В белом стихаре и с дарохранительницей в левой руке он изображен на фресках ц. Св. Софии в Охриде (сер. XI в.) и диаконника ц. Успения Богородицы в Дафни, Греция (ок. 1100). Е. и архидиак. Стефан изображены в литургических нишах по сторонам от алтаря в церквах: Бачковского мон-ря, Болгария (в верхней церкви-костнице, кон. XI – нач. XII в.) — погрудно, с крестом в правой руке и дарохранительницей на левой; в Евангелистрии в Гераки (Ераки) (3-я четв. XII в.); Богородицы Мавриотиссы в Кастории, Греция (кон. XII в.); вмч. Георгия в Курбинове, Македония (1191). Справа от алтаря, симметрично изображению архидиак. Стефана, Е. представлен в ц. св. Врачей в Кастории (кон. XII в.). Нередко в росписи Е. изображали с крестом в правой руке (фрагмент фрески из ц. свт. Николая в Мелнике, Болгария, кон. XII – нач. XIII в.) и с дарохранительницей в левой. Предположительно Е. представлен в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези близ Скопье, Македония (1164). Также он изображен в церквах: Епископи в Ставри на п-ове Мани, Греция (кон. XII в.); Боянской, Болгария (ок. 1259); праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) в мон-ре Студеница, Сербия (ок. 1314); Богородицы Одигитрии (Афендико) в Мистре (1366) и др.

Е. изображался в минеях. В рост святой представлен на диптихе из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (2-я пол. XI в.). Сцена его мучения изображена в ц. Сорока мучеников в Велико-Тырнове, Болгария (ок. 1230) и в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318).

В искусстве поствизант. периода иконография Е. сохранилась в неизменном виде, лишь иногда одеяние святого украшали многообразными орнаментами. Е. с дарохранительницей представлен на миниатюре греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.58. Л. 124, XV в.). Рядом со св. Лаврентием он изображен в ц. свт. Николая (Богдана) в Рэдэуци, Румыния (1559); в ряду диаконов с дарохранительницей и кадилом — на фреске собора мон-ря Ксенофонт на Афоне (1633–1654). Сцена мучения Е. сохранилась в нартексе кафоликона мон-ря Преображения в Метеорах (1552, мастер Джорджи).

В древнерус. искусстве наиболее ранние изображения св. диаконов (неидентифицируемы, т. к. не сохранились надписи с именами) есть в соборе Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.) и в соборе Рождества Пресв. Богородицы Антониева мон-ря в Вел. Новгороде (1125). Е. изображен в ц. св. Симеона Богоприимца в Зверине мон-ре в Вел. Новгороде (кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.); на ораре среди св. диаконов (кон. XVI в., Москва, мастерская Д. И. Годунова (?), ЦАК МДА). В искусстве XVI–XIX вв. изображения Е. нередко размещались на одной из дверей иконостаса: икона сер. XVIII в. из музея Ипатиевского мон-ря (Евпл?). Е. среди св. диаконов изображался иногда на столбиках царских врат иконостаса.

Лит.: *Δρανδάκις Ν. Β.* Βυζαντιναί τοιχογραφίαι της Μέσα Μάνης. Αθήνα, 1964. Σ. 81; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1997. С. 520; *Евсеева.* Афонская книга. № 175. С. 322; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XIII в. СПб., 2004. С. 761; Костромская икона / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. Кат. 219.

Н. В. Герасименко

ЕВПЛ [греч. Εὔπλος], мч. (пам. греч. 30 мая). Место и время жизни неизвестны. По сведениям визант. стишных синаксарей (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.), претерпел мученическую кончину от рук язычников: они завернули Е. в сырую воловью шкуру и оставили на палящем солнце, под лучами к-рого она, высыхая, уменьшалась в размере. Дж. Луккези предполагает, что этот вид казни был характерен для диоцеза Африки и для Египта. Этот исследователь связывает с именем Е. часовню при ц. вмч. Георгия в Иерусалиме, упоминаемую в календаре Sinait. 34, X в., изданном Ж. Гариттом. Память Е. и посвященное ему двустишие были переведены в составе слав. стишного Пролога (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 7. P. 235; SynCP. Col. 717; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 152; *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 392–393.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 162; *Lucchesi G.* Euplio // BiblSS. Vol. 5. Col. 231; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 148.

ЕВПО́Р, мч. Критский (пам. 23 дек.) — см. в ст. *Критские мученики.*

ЕВПО́Р [Еупор(ос); сир. ܐܘܦܪܘܣ] (кон. V — нач. VI в.), сириец-монофизит, основатель «династии» визант. переводчиков и дипломатов в странах Востока, отец свящ. *Авраама* и дед *Нонна.* Единственное упоминание о дипломатической миссии Е. сохранилось в выписке из «Истории» Нонна в соч. «Библиотека» свт. *Фотия,* патриарха К-польского (IX в.). Из нее явствует, что при имп. *Анастасии I* (491–518) дед Нонна, не названный по имени, был направлен к филарху Арефе для заключения мира. Его имя удалось установить благодаря тому, что патронимия Авраама, отца Нонна, приведена в 1-м послании еп. *Симеона Бет-Аршамского* (VI в.; издатель послания И. *Гвиди* прочитал сир. запись имени Е. как Eufrasius). Надежно аргументировано отождествление филарха Арефы с «Арефой, сыном Талабаны» (Ἀρέθας ὁ τῆς Θαλαβάνης), упомянутым в «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* и в свою очередь отождествляемым с аль-Харисом ибн Амром ибн Худжром (الحارث بن عمرو بن حجر), 3-м правителем нового Киндитского царства (см. в ст. *Киндиты*), к-рого с учетом генеалогии его матери именовали также аль-Харис ибн ас-Саалабия (الحارث بن الثعلبية). Принимая во внимание сведения прп. Феофана, к-рый относит заключение союза с Арефой к 502 г., посольство Е. следует датировать 501/2 г. Благодаря договору, подписанному в ходе этой миссии с аль-Харисом, киндиты в 502–503 гг. активно сражались на стороне Византии против *Лахмидов* и даже угрожали их столице *Хире.*

Ист.: Ex historia Nonnosi excerpta // *Phot.* Bibl. T. 1. Cod. 3; *Theoph.* Chron. P. 141, 144; La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arśâm sopra i martiri omeriti / Publ. e trad. I. Guidi // MRAL. Ser. 3. 1881. Vol. 7. P. 480–481, 486–487 [итал.

пер.], 509, 515 [сир. текст]; Ġamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī / Hrsg. W. Caskel. Leiden, 1966. Bd. 1. Taf. 142, 238; Bd. 2. S. 303.
Лит.: *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951. С. 293–294; *она же.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 157, 166–167.

С. А. Французов

ЕВПРА́КСИЯ [греч. Εὐπραξία] († ок. 413), прп. (пам. 25 июля, пам. зап. 13 марта). Житие на греч. языке (BHG, N 631), написанное, вероятно, современником Е., было опубликовано болландистами в кон. XVII в. (ActaSS. Mart. T. 2. P. 727–735). Существует по крайней мере еще 2 анонимных греч. Жития Е. (BHG, N 631b — 631e): сокращенное в Императорском Минологии («Царской Минее») 1034–1041 гг., изданном В. В. Латышевым в нач. XX в. (*Latyšev.* Menol. T. 2. P. 210–214), и более полное неопубликованное, в к-ром подробно рассказывается о семье Е. и ее жизни в мон-ре. Кроме того, рукопись XIV в. (Ath. Philoth. 87. F. 172–218), описанная Ф. Алькеном (*Halkin.* 1961. P. 160), содержит сказание о Е., к-рое представляет собой расширенную переработку 1-го и 2-го Житий. На лат. языке также сохранилось неск. Житий Е. (BHL, N 2718–2720), одно из к-рых было издано Г. Росвейде в сб. «Vitae Patrum» в 1615 г. (переизд.: PL. 73. Col. 623–642). Копт. версия Жития сохранилась фрагментарно (см.: *Quispel, Zandee.* 1959. P. 193–203).

Е. род. в семье благочестивых христиан знатного происхождения. Ее отец, Антигон, родственник имп. *Феодосия I Великого* (379–395), занимал должность сенатора (по лат. версии, наместника Ликии). Рано овдовев, *Евпраксия*, мать Е., обратилась к императору и его жене с просьбой удочерить осиротевшую Е. Когда девочке исполнилось 5 лет, Феодосий обручил ее с сыном богатого вельможи. Однако вскоре Евпраксия, не пожелав вступить во 2-й брак, вместе с дочерью покинула К-поль и направилась в Египет, в район Н. Фиваиды, где у нее были обширные владения.

Во время паломничества с матерью по окрестным мон-рям Е., к-рой не исполнилось и 7 лет, пожелала остаться в одном из них, расположенном недалеко от Фив. Несмотря на то что мать и игум. мон-ря Феодула противились такому решению из-за малолетства Е., она настояла на своем. Вскоре Евпраксия умерла, и ее владения перешли к дочери, однако



Прп. Евпраксия. Фрагмент иконы «Минея на июль». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

та, уже привыкнув к строгости, отказалась от наследства и повелела раздать все богатства нищим. Через нек-рое время после кончины матери Е. получила из столицы письмо, в к-ром ей напоминали об обручении с сыном сенатора (в визант. синаксарях семейства B (по классификации И. Делеэ) говорится, что жених Е. умер еще до того, как она приняла постриг). В ответ Е. написала, что уже вступила в число невест Христовых и не желает покидать мон-рь.

В обители Е. выполняла самую трудную работу: готовила на кухне, колола дрова, прислуживала др. сестрам. С каждым годом она все более усиливала свою аскезу: постепенно Е. научилась вкушать пищу 1 раз в 3 дня, а затем — 1 раз в неделю. Диавол всячески пытался смутить Е., являясь ей в ночных видениях. Борясь с искушениями, она в течение 40 дней неподвижно простояла на молитве с поднятыми к небу руками. Не сумев повредить ей духовно, сатана заставлял Е. страдать физически: он пытался утопить ее в колодце, сбрасывал с высокого здания, устраивал так, что Е. ранила себе ногу топором и обливала себя кипятком. Бог наградил Е. даром чудотворения: она исцелила глухонемого парализованного ребенка. После этого настоятельница поручила Е. ухаживать за бесноватой, много лет жившей в обители. Женщина была связана цепями по рукам и ногам, никто не смел к ней приблизиться, пищу ей подавали в корзине на длинном шесте. Сестры молились об исцелении больной, но тщетно. Зная, что Е. удостоилась принять от Господа особую благодать, настоятельница повелела ей исцелить бесноватую. Е. сказала, что недостойна, но, проявив послушание, пошла к одержимой и в присутствии сестер изгнала беса из женщины.

Е. скончалась в возрасте 30 лет. За 10 дней до ее смерти игум. Феодула была удостоена видения, в к-ром Богородица сообщила ей, что Е. войдет в светлую обитель. На могиле подвижницы совершалось множество чудес: одержимые избавлялись от бесов, больные исцелялись.

В период иконоборческих споров Житие Е. активно использовалось полемистами. Эпизод, в к-ром Е. припадает к образу Христа, встречается у прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioan. Damasc.* Contr. imag. calumn. P. 136) и в неопубликованном флорилегии M (ГИМ. Син. греч. 265, IX–X вв. Fol. 226), восходящем к оригиналу сер. VIII в. (подробнее см.: *Alexakis.* 1996. P. 133, 337). Прп. *Иосиф Песнописец* († 886) написал канон Е. и св. *Олимпиаде*, поминаемой в тот же день. Визант. историк XII в. *Иоанн Зонара* составил Похвальное слово Е., сохранившееся в ряде афонских рукописей (Ath. Philoth. 87; Ath. Vatoped. 635) и переведенное на новогреч. язык (*Δουκάκης.* Т. 4. Σ. 369–387).

Греческая Церковь отмечает день памяти Е. 25 июля, хотя в ряде рукописей Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.) он обозначен под 24 июля.

В монофизитских календарях память Е. находится под разными числами: в Арабо-яковитском Александрийском Синаксаре (XIII–XIV вв.) 26 числа месяца бармахат (22 марта); в 2 Сирийских минологиях XIII и XVI вв., изданных Ф. Но,— 25 июля; в сир. мартирологе Раббана Слиба (кон. XIII — нач. XIV в.) — 29 июля вместе со св. Иларией; в Эфиопском стишном синаксаре (XV в.) — 26 июля.

В лат. мартирологах (Узуарда, Цезаря *Барония* и др.) Е. чаще всего упоминается под 13 марта, ее имя передано как Евфрасия (лат. Eufrasia). Такая форма имени, равно как и др. день памяти, появилась из-за ошибочного отождествления Е. с мц.

Евфрасией Никомидийской в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.).

В календаре РПЦ Е. именуется Тавенской (Тавеннисской) по названию местности Тавенниси в Египте, где находилось множество муж. и жен. мон-рей, однако в Житии святой нет указаний, что она подвизалась именно в этом месте. Годом смерти Е. принято считать 413 г., *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Черниговский, указывает 410 г.

Греч. служба Е. была составлена во 2-й пол. XIX в. игуменией мон-ря во имя Е. на о-ве Докос (один из Саронических о-вов, к западу от о-ва Идра) и впервые издана в Афинах в 1874 г.

Ист.: BHG, N 631–631m; BHL, N 2718–2721; MartRom. P. 96; ActaSS. Mart. T. 2. P. 727–735; SynCP. Col. 840–841; Vita St. Euphrasiae virginis // PL. 73. Col. 623–642C [лат. версия Жития]; PG. 117. Col. 557–558 [Минологий имп. Василия II]; *Peeters P.* Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. T. 27. P. 129–201 (особ. 189); ЖСв. Ил. С. 571–597; Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. Turnhout, 1974[r]. P. 82, 123. (PO; T. 10. Fasc. 1. N 46); *Latyšev.* Menol. T. 2. P. 210–214; *Ioan. Damasc.* Contr. imag. calumn. P. 136; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 105–106; Святые жены в пустынях Востока. М., 2004. С. 30–56.

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 68–79; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 223; Т. 3. С. 284; *Jerphanion G., de.* Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne // AnBoll. 1937. T. 55. P. 1–29; *Halkin F.* Une nouvelle recension de la Vie de St. Eupraxie // Ibid. 1961. T. 79. P. 160; *Aubert R.* Euphrasie, vierge en Thébaïde // DHGE. T. 15. P. 1411–1412; *Lucchesi G.* Eupraxia // BiblSS. Vol. 5. P. 233–235; *Quispel G., Zandee J.* A Coptic Fragment from the Life of Eupraxia // VChr. 1959. Vol. 13. P. 193–203; Εὐπραξία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1069; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 148; *Alexakis A.* Codex Parisinus Graecus 1115 and its Archetype // DOS. 1996. T. 34. P. 133, 337; *Fiey J. M.* Saints Syriaques / Ed. par L. I. Conrad. Princeton; N. Y., 2004. P. 76; Ordained Women in the Early Church: A Documentary History / Ed. K. Madigan, C. Osiek. Baltimore, 2005. P. 56–61; *Δουκάκης.* ΜΣ. Т. 4. Σ. 369–387.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

Иконография. В визант. искусстве Е. обычно изображали в монашеской мантии, с покрытой головой, иногда из-под мантии видна схима. Одно из наиболее ранних изображений Е. сохранилось в ц. Кылычлар-Кушлук-килисе в Гёреме, Каппадокия, сер. XI в. В др. храмах визант. времени изображения Е. сложно идентифицировать в связи с утратой надписей рядом с образами святых жен. В поствизант. живописи образ Е. сохранился в росписи ц. св. Марии мон-ря Хумор, Румыния (1530–1535).

В древнерус. искусстве ее изображения встречаются в основном на минейных иконах. В монашеской схиме, с четками в руке святая изображена на иконе «Прп. Евпраксия» с шитым окладом (до 1908, СОКМ).

В западноевроп. искусстве Е. нередко изображали с лилией и книгой – картина неизв. мастера XIV в. (Городской музей Пизы). На гравюре А. Блумарта (1612, Гос. собр. графики, Мюнхен) святая представлена в молении с четками на коленях.

Н. В. Герасименко

ЕВПРА́КСИЯ († ок. 393), прп. (пам. 12 янв.), мать прп. *Евпраксии* (пам. 25 июля). Сведения о Е. содержатся в Житии ее дочери (BHG, N 631–631m). Наиболее полное описание, по-видимому, находится в неизданном тексте (BHG, N 631b) – Житии Антигона сенатора, жены его Е. и дочери их Евпраксии.

Согласно Житию прп. Евпраксии, ее мать Е., богобоязненная христианка, была знатного происхождения и вступила в брак с сенатором Антигоном, родственником имп. *Феодосия I Великого* (379–395), наместником Ликии. Благочестивые супруги раздавали свое имущество нищим, после рождения дочери они решили жить в браке как брат и сестра. Через год Е. овдовела; не захотев 2-й раз вступать в брак, к к-рому ее склоняла императрица, она вместе с малолетней дочерью покинула К-поль и отправилась в Египет, в район Н. Фиваиды, где у нее были обширные владения. Е. посещала мон-ри и церкви, делая щедрые пожертвования. Придя в жен. обитель, где подвизалось ок. 104 монахинь (в Житиях святых, составленных свт. *Димитрием* Ростовским, упом. 130 монахинь – С. 574), Е. и Евпраксия были поражены строгостью устава. Мать хотела принести щедрый дар в 20 или 30 литр золота, чтобы сестры молились о ней, о ее дочери и об Антигоне, но Феодула, настоятельница мон-ря, сказала, что примет только немного елея для лампад и фимиам. Через некоторое время Евпраксия, к-рой не исполнилось и 7 лет, пожелала остаться в обители. После ухода дочери в мон-рь Е. продолжала путешествовать по мон-рям Египта и помогать нуждающимся, она усилила свой духовный и телесный подвиг, не пила вина, не вкушала ни мяса, ни рыбы и принимала пищу 1 раз в день, вечером. Прошло неск. лет, и Феодуле во сне было открыто, что через 3 дня Е. отойдет ко Господу. Настоятельница объявила Е. о близости ее кончины. Е. дала последние наставления дочери и с миром почила. Она была похоронена в обители, где подвизалась прп. Евпраксия.

В нек-рых рукописях Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.) семейства М (по классификации И. Делеэ) под 11 янв. содержится указание на некую св. Евпраксию без к.-л. пояснений, является ли она матерью прп. Евпраксии или речь идет об одной и той же святой (т. е. о Евпраксии-дочери). В совр. календарях Греческой Церкви Е. не упоминается.

В календаре РПЦ день памяти Е. отмечен 12 янв., она названа преподобной, хотя в Житии прп. Евпраксии нет никаких сведений, что Е. приняла постриг. Архиеп. *Сергий (Спасский)* считает, что Е., упоминаемая под 11 или 12 янв. в визант. синаксарях, является Евпраксией-дочерью. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* в кн. «Жития святых подвижниц Восточной Церкви» приводит рассказ о Евпраксиях – матери и дочери, игум. Феодуле и прп. Юлии. В примечаниях к книге говорится, что Церковь вспоминает о Е. в сырную субботу в числе подвижников. В «Настольной книге для священно-церковнослужителей» (НКС. 1913. С. 37, 545–547) 12 янв. записана память Евпраксии-дочери, а в сырную субботу в числе преподобных отцов поминается Е. с днями памяти 12 янв. и 25 июля.

Ист.: BHG, N 631b – 631m; SynCP. Col. 385–386; ЖСв. Ил. С. 571–597.

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 68–79; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 12, 47; НКС. 1913, 1993[р].

А. Н. Крюкова

ЕВПРА́КСИЯ (в миру Евфросиния (?); † ранее 18.05.1243, Медвежья Голова (Оденпе, ныне Отепя, Эстония)), прмц. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Псковских святых и в Соборе Белорусских святых), псковская кнг., супруга (вероятно, 2-я) псковского кн. Ярослава Владимировича. Наиболее раннее сообщение о супруге кн. Ярослава Владимировича содержится в НПЛ старшего и младшего изводов в статье, посвященной мартовскому 6751 (1243) г.: 18 мая «явися знаменье в Пльскове у святого Иоана в манастыри от иконы святого Спаса над гробомь княгыниномь Ярославлее Володимирича, юже уби свои пасынок в Медвежи Голове: иде мюро от иконы по 12 днии, наиде 4 вощаници яко в стькляницю; и при-

везоша в Новъгород две на благословение, а в Пльскове оставиша две собе» (НПЛ. С. 79, 297). В летописном сообщении супруга кн. Ярослава не названа по имени, не говорится, что она была инокиней. Между тем Е. впосл. почиталась как основательница и настоятельница мон-ря в честь Рождества св. Иоанна Предтечи в Завеличье, где произошло чудо мироточения от иконы над ее гробницей. Однако, как показало исследование сохранившегося монастырского собора, он был построен в нач. 40-х гг. XII в. (см.: *Комеч А. И.* Каменная летопись Пскова XII — нач. XVI в. М., 1993. С. 56–64).

В агиографической лит-ре XIX — нач. XX в. Е. называли теткой блгв. кн. *Довмонта* (*Тимофея*) и дочерью полоцкого кн. Рогволода Борисовича, что неверно. В «Повести о Довмонте» рассказывается, что псковский князь «отечьство свое повоева, и княгиню Ерденевую полони, тетку свою Евпраксию, и дети ея» (Псковские летописи. 1955. Вып. 2. С. 16; *Охотникова В. Л.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2007. С. 421). Однако вокняжение Довмонта в Пскове имело место в 1266 г., гораздо позже кончины Е. Вероятно, местному преданию,



Прмц. Евпраксия Псковская. Хромолитография. Мастерская А. Ильина. 1873 г.

связывавшему Е. родственными узами с кн. Довмонтом, святая обязана своим «именем» — Евпраксия, к-рое встречается с XVII в., но древнерус. источникам неизвестно. Мнение о



Прмц. Евпраксия Псковская и прп. Евфросиния Полоцкая. Фрагмент иконы «Все святые Российские великие князья, княгини и княжны рода царского». 60-е гг. XIX в. (собор равноап. вел. кн. Владимира, С.-Петербург)

полоцком княжеском происхождении «инокини Евпраксии» восходит, по-видимому, к «Хронике» М. *Стрыйковского*, генеалогические изыскания к-рого оспорил Н. М. *Карамзин* (см.: *Карамзин*. ИГР. Т. 4. С. 213. Примеч. 103). Оно является также неверным, поскольку последнее сообщение о кн. Рогволоде Борисовиче относится к 1171 г., и даже если Е. родилась неск. позже этой даты, вряд ли она могла стать женой кн. Ярослава, родившегося в нач. XIII в.

В псковских синодиках содержится поминание «великой княгини Ефросинии иноки» (Помянник великих князей, княгинь, митрополитов и архиепископов новгородских (Стефановский синодик) / Публ.: Л. В. Столярова // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 2001. С. 212), но в ней следует видеть жену владимирского и новгородского кн. Ярослава Всеволодовича, к-рая в 1244 г. приняла монашеский постриг с именем Евфросиния и вскоре скончалась в новгородском Юрьевом мон-ре (НПЛ. С. 79; в Степенной книге жена Ярослава Всеволодовича кнг. *Феодосия*, в иночестве Евфросиния, названа святой (ПСРЛ. Т. 21. С. 279; ср. С. 287)). По-видимому, в Пскове 2 княгини были отождествлены. Этим может объясняться появление 2-го имени у Е., также неизвестного древнерус. источникам,— Евфросиния, впосл. оно стало считаться ее мирским именем.

Летопись сообщает о том, что супруга кн. Ярослава Владимировича была убита пасынком в Медвежьей Голове. В агиографической лит-ре о Е. писали как о пострадавшей от «немецкого папизма», мстившего за неудачи в Сев.-Зап. Руси в 1240–1242 гг. (архиеп. *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. *Димитрий (Самбикин)*). Вероятно, к митр. *Евгению (Болховитинову)* восходит произвольно реконструированная картина событий, приведших к гибели княгини: Е., будучи схимонахиней, была приглашена Ярославом в Оденпе и там умерщвлена его сыном от жены-немки (*Евгений (Болховитинов)*. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 75; см. также: *Толстой М. В.* Святыни и древности Пскова. М., 1861. С. 70–71 и др.).

По предположению В. И. Матузовой и Е. Л. Назаровой, упомянутая в летописи гробница, у к-рой совершилось истечение св. мира, принадлежала 2-й жене Ярослава Владимировича, происходившей «скорее всего, из знатного боярского рода», а 1-й женой князя «была немка из Ливонии». Ярослав Владимирович с кон. 20-х гг. XIII в. пытался, опираясь на враждебную Новгороду партию псковских бояр и военную помощь ливонских рыцарей, утвердиться в Пскове, где прежде княжил его отец Владимир Мстиславич, умерший в 1227 г. В 1233 г. кн. Ярослав вместе с «немци» напал на Изборск. Вероятно, где-то ранее этой даты был заключен 1-й брак, сын от к-рого жил в Ливонии. Во время нападения князь попал в плен и оказался в тюрьме в Переяславле. Возможно, его освобождение из плена было связано с заключением 2-го брака. Сын Ярослава от 1-го брака (вероятно, известный по ливонской «Рифмованной хронике» Герпольт—Ярополк) мог убить свою мачеху потому, что она ожидала ребенка, и «княжич (не без влияния ливонских родственников) решил таким образом избавиться от возможного наследника на псковский стол». Убийство скорее всего произошло во время осады Пскова в 1240 г., когда «обретение Ярославом Владимировичем псковского княжения (а, следовательно, и передача его по наследству)

казалось делом решенным». В походе с кн. Ярославом участвовали «медвежане», так что княгиня вполне могла находиться в Медвежьей Голове, а ее останки могли быть перенесены в мон-рь во время, когда «немцы» владели Псковом. Известие об убийстве жены «могло явиться столь сильным потрясением для князя Ярослава Владимировича, что повлияло на его намерение княжить в Пскове, опираясь на союз с Ливонией» (*Матузова, Назарова*. С. 321),— в 1245 г. кн. Ярослав Владимирович стал уже соратником новгородского кн. св. *Александра Ярославича Нев-*



Прмц. Евпраксия Псковская. Хоругвь. Мастерская свящ. Андрея Давыдова. 90-е гг. XX в. (ц. св. Иоанна Предтечи, Псков)

ского в борьбе с *Литовским великим княжеством* (по всей видимости, был служилым князем, получившим Торжок).

Почитание. Летописная запись о чуде у гробницы Е. позволяет гипотетически отнести начало почитания св. княгини в Новгородской епархии к 1243 г. (характерно, что о чуде сообщают не псковские, а новгородские летописи, в XIII в. составлявшиеся при архиепископской кафедре; показательно также, что чудо приурочено летописью к дню памяти св. мч. Александра Воина, небесного покровителя кн. Александра Невского). «Святая и благоверная княгиня Евпраксия Псковская» названа в «Описании о российских святых» в списке 1734 г. (С. 264–265), в более ранних списках ее имени нет.

Мощи Е. почивали в монастырском соборе в честь Рождества св. Иоанна Предтечи под спудом (как и останки др. псковских княгинь). В XIX в. при гробнице Е. хранился настоятельский посох из черного дерева, по преданию принадлежавший святой. В соборе находилась и икона Спасителя, мироточившая в 1243 г., на приделанных к ней досках были изображены предстоящие Христу Е. и блгв. кнг. *Мария Димитриевна* († 1316/17), супруга св. кн. Довмонта. На др. иконе, также находившейся в соборе, Е. была изображена предстоящей св. Иоанну Предтече и ап. Андрею Первозванному. Пересказ летописного сообщения о мироточении имелся на медном подсвечнике и на камне, вделанном в стену придела (снесен при реставрации собора). В XIX в. после молебна и панихиды Е. исцелился крестьянин пригородной дер. Шабаны. Память святой местно чтилась 16 окт. Имп. Мария Александровна в 1859 г. пожертвовала к гробнице Е. ковер.

Иоанновский мон-рь был закрыт в 20-х гг. XX в., храм возобновлен в 1993 г. как приходский. Гробницы



Прмц. Евпраксия Псковская. Икона. Мастерская свящ. Андрея Давыдова. 90-е гг. XX в. (ц. св. Иоанна Предтечи, Псков)

в советские годы были уничтожены, погребения разграблены. Ныне на восстановленной гробнице Е. находится парчовая вышитая икона совр. работы с изображением святой и вышитым текстом тропаря, кондака и молитвы. Канонизация Е. подтверждена включением ее имени в Собор Псковских святых, празднование которому установлено в 1987 г. по инициативе Псковского и Порховского митр. *Иоанна (Разумова)*, и Собор Белорусских святых, установленный в 1984 г. по инициативе митр. Минского и Белорусского Филарета (Вахромеева).

Ист.: НПЛ. С. 79, 297, 451; ПСРЛ. Т. 15. Стб. 384–385; Т. 21. Ч. 1. С. 277.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 311; *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Иоанно-Предтеченского мон-ря. Дерпт, 1821. С. 4; СИСПРЦ. С. 87–88; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 175; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 64–65; *Зверинский.* Т. 2. № 841. С. 152–153; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Окт. С. 100–101; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 11, 219–221; Православные рус. обители. СПб., 1910. С. 178; *Карамзин.* ИГР. 1991. Т. 2/3. С. 500, 629. Примеч. 341; *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. Отд. 1. С. 128–129; *Флоря Б. Н.* Историческая традиция об общественном строе средневекового Полоцка // ОИ. 1995. № 5. С. 110–116; *Назарова Е. Л.* Князь Ярослав Владимирович и его роль в Ливонской политике Новгорода // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 2000. С. 44; *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь, кон. XII в.— 1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002. С. 238, 321.

М. В. Печников

Иконография. Несмотря на существование данных о почитании Е. в Пскове сразу после ее кончины в 1243 г., изображения княгини-инокини и даже упоминания о них отсутствуют до XVIII в. Иконописные подлинники, древние и новые, о ней умалчивают. В наст. время все сведения об образах Е. связаны в основном с местом ее иноческого подвига и погребения — собором Рождества св. Иоанна Предтечи в Пскове, что нашло отражение в опубликованных описаниях Иоанновского мон-ря кон. XIX — нач. XX в., к-рые носят поверхностный характер и не дают представления об облике святой.

К этому времени в соборе над гробницей Е. еще находилась древняя чудотворная святыня мон-ря — образ Иисуса Христа на престоле в окружении святых (вариант «Седмицы»), прославленный мироточением. На 2 приделанных к иконе Спасителя досках были представлены Е. и блгв. кнг. Мария, супруга блгв. кн. Довмонта Псковского, в молении в рост, а в нижнем регистре — св. Нифонт, мученицы Анисия и Иулиания (Там же. С. 24; *Дмитриев.* 1913. С. 28, 40 (фотография)). Под иконой была надпись о «починке» образа в 1723 г. Тогда же по указу вдовствующей царицы Прасковьи Феодоровны и по благословению архиеп. Псковского Феофана (Прокоповича) был устроен новый иконостас. Когда точно были приписаны к чудотворному образу Спасителя избранные святые, неизвестно, возможно в период работ над убранством храма в 1723 г. М. В. Толстой

заметил, что «молящиеся княгини изображены также древним письмом», но на «двух приделанных досках» (*Толстой*. 1861. С. 71).

На сев. стене храма в 1874 г. находилась небольшая икона ($8^1/_2 \times 6^3/_4$ вершков) — «пядница» с изображением Е. в молении между св. Иоанном Предтечей и ап. Андреем Первозванным (*Панов*. 1874. С. 21). Необычная иконография иконы — над Е. «отроча Иисус на дискосе, а выше — Господь Саваоф и Св. Дух» — не нашла подтверждения у др. авторов. В 1913 г. образ указан «на гробнице преподобной» и без к.-л. подробностей в описании (*Дмитриев*. 1913. С. 28); дважды кратко упомянута икона у Толстого (*Толстой*. 1861. С. 71; 1887. С. 265).

В наст. время эта икона находится в собрании ПИАМ (инв. № 1724, размер 37×30 см; изображение скрыто под записью); в музейных документах образ датируется XVII в. Е. показана вполоборота вправо, коленопреклоненной, смотрящей вверх, между св. Иоанном Предтечей и ап. Андреем Первозванным, держащими над нею дискос с Младенцем Христом и свиток, вверху в облаках Господь Саваоф и Св. Дух в виде голубя. Е. облачена в монашеское одеяние (розовая ряса, коричневая мантия, синий параман), на голове куколь, руки раскрыты ладонями перед грудью, в левой — светлые четки. Икона могла быть написана не ранее XVIII в., когда в соборе был устроен придел ап. Андрея Первозванного и его образ начал вводиться в иконографические программы.

Изображение Е. встречается в сер. XIX в. в стенописи масляными красками над монастырскими св. воротами в составе святых (ап. Андрея, евангелиста Матфея и прп. Марфы), предстоящих композиции Рождества св. Иоанна Предтечи (*Панов*. 1874. С. 6); в нач. XX в. в ряду святых на изображении (не уточняется — иконописном или стенном) под Смоленской иконой Божией Матери «по левую сторону царских врат» (наряду с блгв. князьями Довмонтом и Всеволодом, Александром Невским, прп. Параскевой, блгв. кнг. Марией и равноап. кнг. Ольгой) (*Дмитриев*. 1913. С. 24). Образ Е. вводился в сюжеты с изображением рус. блгв. князей, напр., на иконе «Все святые Российские великие князья, княгини и княжны рода царского» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге) — под 4 мая, в княжеском одеянии, вместе с прп. Евфросинией Полоцкой.

В составе Соборов русских святых образ Е. в княжеских одеждах включен в группу подвижников XIII в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия,



Св. Иоанн Предтеча, ап. Андрей Первозванный и прмц. Евпраксия Псковская. Фрагмент иконы. Нач. XVIII в. (ПИАМ)

поновлена в 70-х гг. XX в.), а также в аналогичную по составу стенопись «Шествие Русских святых к небесам» 1898 г. работы П. Тергина на лестнице Преображенского собора Валаамского мон-ря. В академической монументальной живописи образ Е. присутствовал среди новгородских и псковских блгв. князей и княгинь в росписи 70-х гг. XIX в. худож. Л. П. Пигулевского на зап. стене в приделе блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996[n]. С. 80).

На тонолитографии 1873 г., выполненной в мастерской А. Ильина (*Панов*. 1874. Вкл.), Е. представлена в рост, в куколе и схиме с крупными Голгофскими крестами, со сложенными в молении перед грудью руками, держащими 4-конечный крест; изображение заключено в орнаментальную рамку. Предположительно иллюстрация восходит к рисунку 1863 г. псковского иконописца И. Д. Новикова. По свидетельству А. Панова (Там же. С. 31–32. Примеч.), художнику приснилось, что он находится в соборе и к нему из алтаря через юж. и сев. врата вышли 2 схимонахини в мантиях и крещатых епитрахилях. На следующий день он «нарисовал несколько экземпляров явившихся ему благоверных княгинь» и один из рисунков подарил автору книги. Согласно преданию, известному среди сестер обители, святая в подобном образе — «как схимница, в священнической епитрахили» — являлась неоднократно монастырскому служителю Алексею Васильеву в 1838–1863 гг. (*Панов*. С. 32–33. Примеч.). Вероятно, эти предания нашли отражение в сложении определенного иконографического извода в кон. XIX в.

В совр. церковном искусстве разработаны новые варианты иконографии Е.— в произведениях иконописи и стенописи псковского собора в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, выполненных в 1993–2001 гг. иконописцами мастерской под рук. бывш. настоятеля собора свящ. Андрея Давыдова. Прямоличная ростовая икона Е. находится слева от царских врат храма, святая представлена в монашеских одеждах — темно-вишневой мантии, светлой рясе и синем куколе и парамане, в поднятой деснице — 8-конечный крест, в покровенной киноварным платом левой руке — Иоанно-Предтеченский собор. Над гробницей Е. написана фреска с изображением святой в княжеских одеждах, подносящей



Прмц. Евпраксия Псковская, подносящая храм Иисусу Христу. Фреска ц. св. Иоанна Предтечи в Пскове. Мастерская свящ. Андрея Давыдова. 90-е гг. XX в.

храм восседающему на престоле Иисусу Христу. В храме имеется хоругвь с иконописным образом Е. в круге — фронтальное поясное изображение в монашеских одеждах, с крестом в правой руке и храмом в левой. На совр. иконе «Собор Псковских святых», напр., в кафедральном Троицком соборе Пскова фигура Е. помещена в левой части композиции, с четками или с крестом и макетом собора в руках.

Лит.: *Толстой М. В.* Рус. святыни и древности. М., 1861. Ч. 2: Псков; *Панов А.* Описание псковского Иоанно-Предтеченского жен. мон-ря. СПб., 1874[2]; *Дмитриев И. Д.* Псковский Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь: (Ист.-археол. очерк). Псков, 1913.

И. С. Родникова

ЕВПРА́КСИЯ, мц., кнг. зарайская (пам. 10 июня — в Соборе Рязанских святых) — см. *Феодор, Евпраксия и Иоанн Постник,* святые князья и княгиня.

ЕВПРА́КСИЯ (Лосьева (Лосева) Евфросиния Михайловна; 1866, ст-ца Крымская Кубанской обл., ныне г. Крымск Краснодарского края — май (?) 1933, Краснодар), мон. В нач. 30-х гг. XX в. была помощницей Кубанского и Черноморского архиеп. *Феофила (Богоявленского)*. Не скрывала своей глубокой веры, готовилась принять мученический венец. Вела миссионерские беседы, собирала на нужды Церкви пожертвования среди верующих. Арестована 24 февр. 1933 г., содержалась в тюрьме Краснодара. Проходила по делу «церковно-монархической организации» вместе с большой группой священно- и церковнослужителей, монашествующих и мирян во главе с архиеп. Феофилом. 8 апр. 1933 г. Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ в Северо-Кавказском крае и Дагестанской АССР вместе с остальными обвиняемыми за «организацию антисоветской деятельности» приговорена к расстрелу. Передачи осужденным принимались в тюрьме до мая. Точное время казни и место захоронения неизвестны.

Арх.: Архив УФСБ по Краснодарскому краю. Д. П–45980.

Лит.: За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 407; За правду Христову // Правосл. голос Кубани: Газ. Краснодар, 2002. № 2/4.

ЕВПРА́КСИЯ (АДЕЛЬГЕ́ЙДА) ВСЕ́ВОЛОДОВНА (ок. 1070 — 9/10.07.1109), дочь киевского кн. *Всеволода (Андрея) Ярославича* от 2-го брака с кнг. Анной (распространенное мнение о половецком происхождении матери Е. В. не подтверждается источниками, хотя вероятно с т. зр. политической ситуации кон. 60-х гг. XI в.). После 1082 г. (скорее всего в 1085/86) Е. В. была выдана замуж за маркграфа саксон. Северной марки Генриха III Штадена. Штадены состояли в родстве с герм. королями из Франконской (Салической) династии; есть основания полагать, что брак Е. В. скреплял русско-нем. политический союз против польск. кн. Владислава I, имевший и церковный аспект: креатура герм. имп. *Генриха IV* антипапа *Климент III* направил Киевскому митр. *Иоанну II* послание о воссоединении Церквей. Можно полагать, что именно в связи с этим предложением в течение всего 1086 г. в К-поле пребывал не названный по имени «русский митрополит», вероятно Переяславский митр. Ефрем.

Брак Е. В. был недолгим: летом 1087 г. Генрих III Штаден умер. Однако Е. В. не покинула Германию и не позднее осени 1088 г. была обручена с имп. Генрихом IV, также недавно овдовевшим. Это свидетельствует о взаимной заинтересованности Руси и Германии в сохранении политического союза. Скорее всего в июне—июле 1089 г. в Кёльне состоялись коронация и бракосочетание Е. В. Она приняла тронное имя Адельгейда (Адельхайда), типичное для Саксонской и Салической династий. О деятельности Е. В. как герм. императрицы сведений нет, известно лишь, что в 1092 г. умер ее недавно родившийся сын.

В апр. 1093 г. умер Всеволод Ярославич. Тогда же последовало резкое ухудшение отношений между Генрихом IV и Е. В., к-рое привело к ее заключению в Вероне (с 1090 император находился в военном походе в Италии). Не исключено, что напряженность нарастала постепенно и может объясняться политикой отца Е. В., имевшего после 1089 г. какие-то контакты с папой Римским *Урбаном II*, противником Генриха IV. Это, как и сближение между Урбаном II и визант. имп. *Алексеем I Комнином*, означало крушение планов герм. императора на изоляцию папства. В нач. 1094 г. при помощи североитал. противников императора, тосканской герцогини Матильды и ее мужа герц. Вельфа (впосл. баварского герц. Вельфа V) Е. В. удалось бежать. На Соборах в Констанце (апр. 1094) и Пьяченце (март 1095) она выступила с разоблачениями безнравственности и развратности своего мужа. Поступок Е. В. дал Урбану II удобный повод для нового отлучения Генриха IV от Церкви. Е. В. после публичного покаяния была прощена папой и Собором и освобождена от епитимии. Вскоре через Венгрию, где она провела нек-рое время при королевском дворе и откуда Генрих IV безуспешно пытался вернуть ее, посылая в Венгрию своих послов, возвратилась на Русь. Нек-рые данные позволяют предположить, что следствием этих событий стало политическое сближение *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха, брата Е. В., тогда князя переяславского, с главным противником императора в Германии — баварским герц. Вельфом IV.

После смерти Генриха IV (7 авг. 1106) Е. В., согласно ПВЛ, приняла монашеский постриг (6 дек. 1106); ее брак с герм. императором, вероятно, так и не был расторгнут. В каком именно мон-ре окончила свои дни Е. В., неизвестно. Составитель анналов кёльнского мон-ря св. Дисибода, донесший в целом довольно подробную информацию о судьбе императрицы, сообщает, что на родине она стала настоятельницей мон-ря. Эти данные, если они верны, противоречат предположению, что Е. В. вступила в фамильный киевский Андреевский мон-рь, где подвизалась ее овдовевшая мать, а настоятельницей была старшая сестра прп. *Анна* (Янка). Так или иначе Е. В. была похоронена в соборе Печерского мон-ря «у дверии яже к югу, и зделаша над нею божонку, идеже лежит тело ея, в то же лето месяца декабря в 2 день» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284). Эта исключительная по своей подробности запись, равно как и сам факт погребения в Печерском мон-ре, свидетельствует об особых связях Е. В. с обителью, может быть о богатом вкладе.

Ист.: Annalista Saxo, a. 1082 / Ed. G. Waitz // MGH. SS. T. 6. P. 720–721; Chronica ecclesiae Rosenfeldensis seu Hassefeldensis // Monumenta inedita rerum Germanicarum, praecipue Bremensium / Ed. J. Vogt. Bremen, 1740. T. 1. P. 125; *Frutolfi* Chronicon, a. 1089 // *Frutolfs und Ekkehards* Chroniken und die anonyme Kaiserchronik / Hrsg. F.-J. Schmale, I. Schmale-Ott. Darmstadt, 1972. P. 104. (AQDGM; 15); Liber de unitate ecclesiae conservanda. 26, 35 / Ed. I. Schmale-Ott // Quellen zur Investiturstreit. Darmstadt, 1984. P. 486, 528. (AQDGM; 12b); Annales Corbeienses, a. 1094 / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 3. P. 7; Annales St. Disibodi, a. 1093 / Ed. G. Waitz // MGH. SS. T. 17. P. 14; *Bernoldi* Chronicon, a. 1094–1095 / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 5. P. 457–458, 462; *Deusdedit cardinalis* Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos schismaticos. 12 / Ed. E. Sackur // MGH. Lib. T. 2. P. 330; *Gerhohi praepositi Reichersbergensis* De investigatione antichristi. I 17 / Ed. E. Sackur // MGH. Lib. T. 3. P. 324; *Alberto.* Annales Stadenses / Ed. I. M. Lappenberg // MGH. SS. T. 16. P. 316–317; *Donizone, presbytero.* Vita Mathildis celeberrimae principis Italiae carmine scripta a Donizone presbytero, qui in arce Canusina vixit. 8 / Ed. L. Simeoni. Bologna, 1931–1940. P. 80.

Лит.: *Krug Ph.* Eupraxia // *Idem.* Forschungen in der älteren Geschichte Russlands. St.-Pb., 1848. Bd. 2. S. 579–618; *Lorenz H.* Bertha und Praxedis, die beiden Gemahlinnen Heinrichs IV. Halle, 1911; *Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в. // ЛЗАК. 1927. Т. 1(34). С. 14–19; *Розанов С. П.* Евпраксия-Адельгейда Всеволодовна (1071–1109) // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. Л., 1929. № 8. С. 617–646; *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Др. Руси: XI–XIII вв. СПб., 1992. С. 26–28, 60; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001. С. 539–558; *он же.* Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2003[2]. С. 373–378; *он же.* Вла-

димир Мономах и Вельфы в кон. XI в. // Средневек. Русь. М., 2007. Вып. 7. С. 71–119; *Rüss H.* Eupraxia-Adelheid: Eine biogr. Annäherung // JGO. 2006. Bd. 54/4. S. 481–518.

А. В. Назаренко

ЕВПРА́КСИЯ ОЛИМПИ́ЙСКАЯ (80-е гг. VIII в.— сер. IX в.), прп. (пам. визант. 7 окт.). Эта святая не известна ни по греч., ни по слав. святцам или минологиям. Ее Житие пока обнаружено в единственной слав. рукописи — РГБ. Ф. 113, № 629. Л. 140–147, в заголовке Жития обозначен день памяти. Манускрипт, в к-ром 540 листов, написан (разными почерками) в Волоколамском мон-ре, закончен в 1537 г. Это сборник, по типу напоминающий Торжественники (но так не названный) за сент.—нояб. Из 29 текстов, составляющих рукопись, 15 являются метафрастовскими Житиями, 9 — неметафрастовскими, 3 — оригинальными славянскими, еще 3 текста не носят агиографического характера. Наличие в № 629 сочинений свт. Евфимия, патриарха Тырновского (XIV в.), указывает на балканское происхождение оригинала, однако языковой анализ Жития Е. О. свидетельствует о более раннем времени перевода — не позднее XII в. В тексте можно отметить как южнослав., так и древнерус. черты. Перевод изобилует темными местами и, видимо, сокращает греч. оригинал. Автор Жития обращается к некоему Павлу, к-рый поведал ему об обстоятельствах жизни святой. Видимо, текст был составлен спустя не очень долгое время после ее кончины.

Е. О. род. в г. Пифии Фермы (ныне Термал, близ Яловы, Турция) на берегу Никомидийского (Измитского) зал. Мраморного м. В 12 лет, «во дни царствования Константина, сына Льва, и Ирины, его супруги» (Л. 140 об.), она ушла из дома. Речь, безусловно, идет об имп. Константине VI, сыне имп. Льва IV. Поскольку фраза, по всей видимости, указывает на совместное правление сына и матери, период, на к-рый пришлось 12-летие святой, выпадает на 792–797 гг. Следов., Е. О. род. между 780 и 785 гг. Придя в ближайший к дому мон-рь Делатра (неизвестен по др. источникам), она была принята в него настоятельницей. Проведя там год, Е. О. отправилась на Вифинский Олимп (ныне Улудаг), где в то время был крупнейший центр монашества. Она «совлекла с себя немощный женский облик и, облачась в мужскую одежду, назвалась именем Феодор, уподобляясь блаженной Феодоре» (Л. 141; имеется в виду прп. Феодора, подвизавшаяся в муж. обличье в V в., BHG, N 1727–1729). Тем самым Е. О. принадлежит к числу самых поздних визант. святых этого рода. Об этой особой аскезе см.: *Patlagean E.* L'histoire de la femme deguisée en moine // *Idem.* Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance: IVe–XIe siècle. L., 1981.

Следующие 30 или 32 года Е. О. провела среди «постников, живущих в той пустыне... приняв от них совершенную монашескую схиму» (Л. 141). Если судить по тому, что далее она «оставила жизнь в горах и сошла в страну, где находились скиты» (Л. 141 об.), можно заключить, что место ее первоначального подвижничества находилось где-то у вершины Олимпа.

Затем Е. О. поступила в муж. мон-рь Ираклион в районе совр. Гемлика, к западу от Пифий; эта обитель засвидетельствована в источниках с 80-х гг. VIII в. по 40-е гг. IX в. (*Janin.* Grands centres. P. 152–153). Настоятелем обители был игум. Игнатий (PMBZ. Abt. 1. N 2671). Из его Жития известно, что он оставил мон-рь после начала гонений имп. Феофила на иконопочитателей (после 833), следов., Е. О. поступила в обитель до 833 г. А поскольку она начала подвизаться на рубеже VIII и IX вв. и провела в подвигах 30–32 года, то ее появление у Игнатия необходимо датировать ненамного ранее 830 г. Когда братия возделывала землю, она следовала за ними, подчиняясь приказаниям, год работала на мельнице, где жернова приводились в движение ослами, а также заведовала съестными припасами. Однако ее жен. естество было обнаружено, в необычной для житийного жанра ситуации: «В том монастыре был один [бого]боязнивый брат, родом армянин. Поздно вечером, поднимаясь по лестнице, он встретил ее и нечаянно задел ее грудь. И хотя она закрыла женское [естество], он невольно сразу обнаружил, что она женщина. И, удивившись, известил об этой тайне пастыря». Игнатий, желая избежать огласки, отослал Е. О. с рекомендациями к священнику храма мц. Феодоты, в «место, называемое Агридий, находившееся недалеко от села Мурсинийского» (Л. 142–142 об.). Оба топонима очень редки, К. Бельке локализует их в окрестностях Апамеи Вифинской (ныне Муданья) (письмо Бельке С. А. Иванову от 27 окт. 2005). Т. о., Е. О. вернулась почти в те самые места, где прошло ее детство, все события Жития разворачиваются на очень небольшой территории между Олимпом и Мраморным м. Несмотря на географическую близость к К-полю, столица империи ни разу не упомянута агиографом.

Е. О., прислуживая священнику и его сестре, излечила его от болезни ног, а он сделал ее своей наследницей. «Тогда Евпраксия совлекла с себя мужской облик и облачилась в обычную одежду и пребывала сопостницей с сестрой пресвитера» (Л. 142 об.— 143). К ней стали стекаться женщины, и образовалась община, в к-рой святая была духовной наставницей. Однажды некие люди привели к ней свою дочь по имени Фотина, страдавшую от нечистого духа. Когда беса спросили, почему он вошел в нее, он отвечал: «Я полюбил ее волосы, поэтому и вошел в нее» (Л. 143). Проведя неск. дней у Е. О., девица исцелилась. К святой привел дочь Петр, «начальник над тысячей деревень». Почти наверняка это букв. перевод топонима Хилиокомон — область к северу от Амасии (ныне Амасья; значит, слава Е. О. вышла за пределы Вифинии). Т. к. это был пограничный район, находившийся на переднем крае войн с арабами, можно предположить, что Петр являлся важным чиновником и богачом: «Увидев, что там не хватает места для постниц, он дал денег, чтобы купить подходящее место, и построил там церковку и все необходимое для проживания, и он распорядился переселить туда святую и сестер, что под ее началом» (Л. 143 об.).

В свободное от проповеди и вкушения пищи время Е. О. в течение 3 лет держала во рту камень. Достигнув глубокой старости, святая скончалась 30 мая; можно предположить, что ее смерть относится примерно к сер. IX в. Ее мощи были положены на церковной паперти, и от них, согласно Житию, истекло миро. Автор приводит 3 посмертных чуда, прибавляя, что их было гораздо больше. Некая женщина, по имени Евфимия, была исцелена от бесовской одержимости на могиле Е. О.: святая явилась ей во сне и указала на злого духа, имевшего облик

черной ласточки, к-рую она и убила. Маслом из надгробной лампады был исцелен сын еще одной женщины, страдавший сухоткой. Др. женщина, сухорукая, увидела святую во сне, «когда она спала среди сестер» (Л. 145 об.). Видимо, в обители практиковалась инкубация. Е. О. велела ей помазать руку маслом от надгробной лампады. Женщина в 1-й раз не послушалась, и святая явилась ей повторно. Агиограф утверждает, что чудеса совершаются на могиле святой «от той поры и до сих пор» (Л. 145 об.). Текст сочетает агиографические клише с живыми и неожиданными деталями, явно записанными со слов рассказчиков. Интересной особенностью является отсутствие упоминаний об иконах.

Лит.: *Ivanov S. A., Pichkhadze A. A.* Eupraxia of Olympos, an unknown transvestite saint // AnBoll (в печати).

С. А. Иванов

ЕВПСИ́ХИЙ [греч. Εὐψύχιος] († 361–363), мч. Кесарие-Каппадокийский (пам. 9 апр.), возможно, одно лицо с мч. *Евпсихием* († 117–138, пам. 7 сент.).

Источники. Греч. источники, содержащие сведения о мч. Е., условно делятся исследователями на 2 группы по причине существования 2 традиций почитания святого. Согласно одной традиции, мученичество Е. относится к периоду гонений имп. Юлиана Отступника (361–363), согласно другой — к правлению имп. Адриана (117–138). К числу источников, представляющих 1-ю традицию, принадлежит прежде всего анонимное Мученичество Е. (BHG, N 2130), сохранившееся в единственной рукописи греч. минеи за апр. из мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (Patm. 254. Fol. 83–86v. XI в.). Она впервые была описана А. Эрхардом (*Ehrhard.* S. 611–614), к-рый предположил, что автором Мученичества является Никита Пафлагон (позже мнение опровергнуто Л. Г. Вестеринком). Впосл. работу с текстом продолжил Ф. Алькен, в 1983 г. Вестеринк подготовил его критическое издание. На этом Мученичестве основано сказание о Е. в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. P. 23–24) и в Минологии Василия II (PG. 117. Col. 37), Сказания, помещенные под 7 сент. Также известен канон Е., написанный Иосифом Песнописцем (в акростихе читается имя «Иосиф»), к-рый содержится в греч. минее под 9 апр. и строго следует тексту Мученичества.

В основе 2-й традиции лежит описание преследования христ. населения Кесарии после разрушения языческих храмов ранневизант. церковного историка Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. V 4 11). Рассказ Созомена послужил основой для заметок, помещенных под 9 апр. в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. P. 593) и в Минологии Василия II (PG. 117. Col. 396).

Кроме агиографических источников сведения о почитании Е. в Кесарии в IV в. содержатся в письмах свт.



Мч. Евпсихий. Фрагмент миниатюры из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 109)

Григория Богослова (Ep. 58, датируется ок. 372–373) и свт. Василия Великого (Ep. 100, 142, 200, 252, 372–376). Вопреки мнению нек-рых исследователей (*Aubert.* P. 1420; *Burchi.* Col. 238) 176-е письмо свт. Василия Великого к еп. Амфилохию Иконийскому (PG. 32. Col. 653) не является свидетельством о почитании Е.

Мученичество. Е. род. в Кесарии Каппадокийской (М. Азия), происходил из знатного семейства. С юных лет был благочестив. Торжество по поводу женитьбы Е. совпало с праздником в честь богини Тихи (Фортуны). Возмущенный идолопоклонством сограждан, Е. во главе др. христиан разгромил языческое святилище, о чем было донесено имп. Юлиану Отступнику. Зная, что ему предстоит мученическая кончина, Е. раздал имущество бедным. Гнев императора обрушился на весь город. Император казнил мн. знатных христиан, отнял имущество у церквей, мн. клириков насильно отправил в армию. С города было снято почетное название Кесария (от «кесарь» — титул рим. императоров), полученное при имп. Клавдии (41–54), и возвращено прежнее название — Мазака. Кроме того, со всех жителей стали собирать налог на восстановление святилища Фортуны. Е. был арестован, его принуждали принести жертвы идолам, но он не поддавался угрозам. После пыток, во время к-рых Е., подвесив на дереве, строгали железными крючьями, мученик был усечен мечом. Из раны вместо крови вытекли вода и молоко. Тело Е. погребли христиане. После гибели Юлиана Отступника и прекращения гонений над погребением Е. была воздвигнута церковь, от мощей мученика происходили исцеления.

Научная проблематика. Бытование 2 традиций почитания Е. заставило исследователей выдвинуть гипотезу о существовании 2 Евпсихиев, живших в Кесарии во II и IV вв. Впервые это предположение было выдвинуто кард. Цезарем Баронием,



Мч. Евпсихий. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

затем болландистами, разместившими статьи о 2 Евпсихиях в разных томах Acta Sanctorum, и др. исследователями. Однако после обнаружения Мученичества нек-рые ученые (И. Делеэ, Алькен и др.) пришли к выводу, что во всех источниках речь идет об одном и том же лице. Издатель Мученичества, Вестеринк,

придерживается этого же мнения, приводя следующие аргументы: несмотря на то что в источниках фигурируют 2 дня памяти Е., невозможно вывести закономерность их распределения (напр., в Мученичестве это 9 апр., в синаксарных заметках, основанных на Мученичестве,— 7 сент.) (*Westerink*. 1983. P. 674). Др. исследователи предположили, что существование 2 дат объясняется тем, что 7 сент. справлялась память одного Е., поскольку это был день его мученичества, а 9 апр. совершалось торжество в честь *Дамаса*, Е. и др. Кесарийских мучеников (MartRom. P. 131). Кроме того, Вестеринк обращает внимание на письма свт. Василия Великого, которые представляют собой свидетельство современника (свт. Василий вернулся в Кесарию вскоре после смерти имп. Юлиана). Из этих писем следует, что святитель знал только одного мученика по имени Е. (пам. 7 сент.— PG. 32. Col. 505) и уделял большое внимание дню его памяти. Т. о., исследователь приходит к заключению, что Мученичество Е. относится ко времени правления Юлиана Отступника, а лит. текст Мученичества написан гораздо позднее (отсюда неточности в описании реалий — *Westerink*. 1983. P. 671). Основной текст Мученичества может быть древнее вступления, написанного более высоким стилем и представляющего собой обращение автора к заказчику Мученичеств, возможно митрополиту Кесарийскому (Ibid. P. 670).

Тем не менее предположение об отсутствии почитания Е. до 70-х гг. IV в. не согласуется с содержанием одного из писем свт. Василия Великого. В 252-м письме, представляющем собой приглашение епископам Понтийского диоцеза, свт. Василий пишет: «Поскольку Евпсихий и Дамас, а также окружающий их сонм, чья память справляется ежегодно в нашем городе и по всей округе, являются славнейшими из мучеников, Церковь... напоминает... чтоб вы вернулись к своему давнему обычаю посещать [наш город]» (PG. 32. Col. 940).

Отдельно исследователи рассматривали вопрос об одном месте из трудов Арефы, архиеп. Кесарийского (*Aretha*. 1968 P. 300), где он упоминает Е. Описывая мягкость канонических правил в ранней Церкви, он приводит в качестве примера Е., говоря, что тот был «рукоположен после вступления в брак». Нек-рые исследователи приняли это утверждение Арефы как свидетельство того, что Е. был пресвитером (в др. источниках об этом не говорится) (см., напр.: *Burchi*. P. 237). По мнению других, слова Арефы основаны на местной устной традиции (*Halkin*. 1973. P. 414). Вестеринк предполагает, что Арефа почерпнул сведения о Е. у Созомена и при этом совместил информацию о Е., к-рый, по сообщению историка, женился незадолго до мученической кончины (*Sozom*. Hist. eccl. V 11), и о пресв. Василии, также пострадавшем в Кесарии при Юлиане Отступнике (*Westerink*. 1983. P. 667).

Ист.: BHG, N 2130; MartRom. P. 131, 384; *Stiltingus J.* De st. Eupsychio martyre Caesareae in Cappadocia sylloge: Ex Fastis Graecis et Latinis // ActaSS. Sept. T. 3. P. 6–8; *Henschenius G.* De sancto Eupsychio martyre Caesareae in Cappadocia // Ibid. Apr. T. 1. P. 822–824; *Aretha, archiep. Caesarensis*. Scripta Minora / Ed. L. G. Westerink. Lpz., 1968. T. 1. P. 300; PG. 32. Col. 504–505 [*Basil. Magn.* Ep. 100]; PG. 32. Col. 592 [Eusebio, ep. Samosatorum // *Basil. Magn.* Ep. 142]; PG. 32. Col. 733–736 [Amphilochio, Iconii episcopo // *Basil. Magn.* Ep. 200]; PG. 32. Col. 940 [*Basil. Magn.* Ep. 252 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* К епископам Понтийской области // Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 186–187)]; PG. 37. Col. 113–118 [*Greg. Nazianz.* Ep. 58]; PG. 117. Col. 37, 396 [Минологий Василия II]; *Sozom*. Hist. eccl. V 4, 11; SynCP. Col. 23, 593, 596; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 205–206; Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Εὐψυχίου / Ed. L. G. Westerink // HUS. 1983. Vol. 7. P. 676–679; ЖСв. Апр. С. 146–149.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 135; *Ehrhard*. Überlieferung. Bd. 1. S. 611–614; *Delehaye H.* Quelques dates du Martyrologe Hiéromymien // AnBoll. 1931. Vol. 49. P. 41–44; *Halkin F.* Un ménologe de Patmos (ms. 254) et ses légendes inédites // Ibid. 1954. Vol. 72. P. 15–35; *idem*. Aréthas de Césarée et le martyr St. Eupsychius // Ibid. 1973. Vol. 91. P. 414; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1141; *Aubert R.* Eupsychius // DHGE. T. 14. P. 1419–1420; *Burchi P.* Eupsichio // BiblSS. Vol. 5. P. 237–238; *Westerink L. G.* The Two Faces of St. Eupsychius // HUS. 1983. Vol. 7. P. 666–679; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 158.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

Гимнография. Память Е. отмечается в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 445), последование Е. включает минимальный набор песнопений — стихиры, канон авторства Иосифа, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа и седален, предполагается совершение вседневной службы с пением *«Аллилуия»* на утрене. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Typicon. P. 145) под 9 апр. упоминается Е. с указанием «Аллилуия». Во всех редакциях *Иерусалимского устава* описание службы на память Е. отличается краткостью — пишется или только память, или память с указанием «Аллилуия». Подробное описание службы 9 апр. появляется в печатных изданиях (начиная с первопечатного: М., 1610), тем не менее последование Е. по-прежнему состоит из стихир, канона и седальна. Изредка в книгах, следующих Иерусалимскому уставу, можно встретить кондак Е., но это является скорее исключением.



Мч. Евпсихий. Фрагмент иконы «Минея на апрель». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Последование Е., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает следующие элементы: канон 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, составленный гимнографом Иосифом (указан уже в Евергетидском Типиконе), с акростихом Τοὺς Εὐψυχίου εὐψύχως ἆδω πόνους. Ἰωσήφ (Ѥнъ ѱ҃хі҃а благовѣ҆шнw҃ пою҆ болѣ́зни. Ἰώσηφ; в слав. печатных Минеях имя Иосифа отделено от акростиха и напечатано отдельно, как обозначение авторства), ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας ὡσεὶ ξηρὰν (Вод҃ѣ҆ прошед҃ъ ꙗ҆кw҃ сушѝ), нач.: Τοὺς ἆθλους εὐψύχως, μάκαρ (Страда́нїѧ благовѣ҆шнw҃, бл҃же́нне); цикл из 3 стихир-подобнов (в греч. и слав. Минеях набор стихир отличается; в слав. Минее XII в. содержится еще одна стихира на тот же подобен, отсутствующая в совр. слав. Минее — *Юрский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 56); седален. В рукописях встречается кондак Е., не вошедший в печатные издания, 7-го гласа, «Божественнымъ огнемъ разжегся» (см., напр., в Псалтири следованной нач. XVII в.— РГБ. Троиц. № 340. Л. 411 об.).

А. А. Лукашевич

Иконография. Е. изображается, как правило, безбородым юношей в хитоне и гиматии красного цвета, с крестом в правой руке, редко — в воинских доспехах. Образ Е. представлен в большинстве подробных минейных циклов под 9 апр. В лицевых рукописных минеях — в греко-

груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58. Л. 109 об.) изображен в рост, молодым, безбородым, с темными, слегка вьющимися волосами средней длины, в красном гиматии с лиловым тавлионом (знак аристократического и воинского достоинства) и в лилово-розовом хитоне; в росписи храмов: Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386),— в рост и свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),— оглавно; на иконах: «Минея годовая с праздниками» (XI–XII вв., Византия, мон-рь вмц. Екатерины на Синае) — 2-й ряд сверху, 3-я группа слева, темноволосый мученик с короткой бородой, облачен в лилово-синий хитон и красный гиматий; «Минея годовая» (1-я пол. XVI в., Россия, Музей икон г. Рекклингхаузена); «Праздники и месяцы года» (кон. XIX в., Россия, частное собрание), а также на гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713; в воинских доспехах, с крестом в правой и щитом в левой руке) и И. К. Любецкого (1730; в хитоне и гиматии). В настенном минологии ц. св. Апостолов [св. Спаса], в Пече, Косово и Метохия (1561), Е. изображен в мучении (заколот мечом).

В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в.— «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота*,— в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года», под 9 апр. святой ошибочно назван Евтихием, о нем сказано: «...юный, был усечен мечем» (Ч. 3. § 22). В рус. сводном подлиннике XVIII в. приведено подробное описание облика Е.: «Подобием млад, взором умилен, власы на главе русы и кудреваты аки Георгиевы, риза верхняя лазоревая, исподняя киноварная, в сапогах желтых и в бронях, в руке меч, а в левой ножны; сей рода патрикийского благородия, пострада во младости за Христа» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. 1874. С. 315–316).

Лит.: Ерминия ДФ. 1868. С. 210; *Евсеева*. Афонская книга. 1998. С. 295; *Мијовић*. Менолог. 1973. С. 357, 371, 386; *Бенчев И.* Иконы святых покровителей. М., 2007. С. 23, 25.

Э. В. Шевченко

ЕВПСИ́ХИЙ († 117–138), мч. Кесарие-Каппадокийский (пам. 7 сент.), возможно, одно лицо с мч. *Евпсихием* († 361–363). Существует 2 традиции почитания Е.; подробно о Е. см. в ст. *Евпсихий*, мч. Кесарие-Каппадокийский (пам. 9 апр.) (все, что условно относится к 1-й традиции почитания). Источники не дают сведений о характере почитания мучеников и объяснений, почему их памяти были помещены под 7 сент. и 9 апр. Нет и четкого ответа на вопрос, сколько было мучеников Кесарие-Каппадокийских по имени Евпсихий,— 1 или 2.

Согласно 2-й традиции, Е. происходил из семьи кесарийского чиновника Дионисия и жил во времена имп. Адриана. После смерти отца он пришел к еп. Агриколаю и попросил наставить его в христ. вере. Приняв Крещение, Е. благочестиво жил в отцовском доме. Вскоре имп. наместником в Кесарию был назначен некий Саприкий, к-рый собрал всю городскую знать на торжественном приеме, куда Е. прийти отказался. Вельможи донесли на него наместнику, и тот потребовал, чтобы Е. явился в преторий. Е. с радостью отправился со стражниками, пришедшими за ним, а услышав, что Саприкий обвиняет его в богохульстве по отношению к языческим богам, стал благодарить доносчиков, говоря, что при их помощи сможет принять мученический венец. Проведя ночь в заточении и удостоившись видения ангела, ободрившего его, Е. на следующий день позвал управляющего своим домом и приказал тому раздать все богатство бедным. Неск. дней спустя Саприкий повелел всем вельможам принести жертвы в храме Сераписа, а когда Е. отказался совершить жертвоприношения, наместник решил предать его суду. Во время допроса, к-рый вел сам Саприкий, Е. снова подтвердил, что не считает идолов богами. Разгневавшись, Саприкий повелел подвергнуть Е. пыткам, а после заключил в темницу, где ночью к святому явился Спаситель с сонмом ангелов. На следующий день Е. претерпел новые мучения. Палачи, терзавшие его тело, ослепли. Саприкий, пораженный этим, приказал предать святого смерти как колдуна. Перед казнью Е. попросил позволения последний раз помолиться и попросил Господа избавить город от идолов и даровать спасение тем, кто будут совершать его память. После казни, когда у всех на глазах из тела Е. вместо крови хлынули вода и молоко, благочестивые горожане спрятали его тело в пригороде и впосл. приходили на это место за исцелением.



Мученичество св. Евпсихия. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 21)

Ист.: BHG, N 2130; *Stiltingus J.* De St. Eupsychio martyre Caesareae in Cappadocia sylloge. Ex Fastis Graecis et Latinis // ActaSS. Sept. T. 3. Col. 6–8; PG. 117. Col. 37, 396 [Минологий Василия II]; *Sozom.* Hist. eccl. V 4, 11; SynCP. Col. 23, 593, 596; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 100; ЖСв. Сент. С. 162.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 362–363; *Aubert R.* Eupsychius // DHGE. T. 14. P. 1419–1420; *Burchi P.* Eupsichio // BiblSS. Vol. 5. P. 237–238; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 158.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

Иконография. В минейных циклах под 7 сент. предпочтительным является изображение мч. Созонта. Тем не менее образ Е. включен в состав Минология имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 21, 976–1025 гг.), а также представлен в настенном минологии в ц. св. Апостолов [св. Спаса] в Пече, Косово и Метохия (1561),— в мучении (усекновение главы). Возможно, святой (имя не читается) изображен на рус. иконе «Минея годовая с праздниками и со 124 иконами Богоматери» (кон. XIX в., частное собрание) — представлен вместе с мч. Созонтом и свт. Иоанном, архиеп. Новгородским, средовек, облачен в темный хитон и красный гиматий. Описание облика Е. имеется в сводном рус. иконописном подлиннике XVIII в.: «Подобием средний, ризы мученическия простыя» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. 1874. С. 147).

Лит.: *Мијовић*. Менолог. 1973. С. 362; *Бенчев И.* Иконы святых покровителей. М., 2007. С. 24.

Э. В. Шевченко

ЕВПСИ́ХИЙ И КАРТЕ́РИЙ, мученики Кесарие-Палестинские (пам. греч. 5 и 15 нояб.) – см. в ст. *Домнин*, мч. (пам. греч. 5 нояб.).

ЕВРАЗИ́ЙСТВО, первоначально идейно-мировоззренческое, затем также общественно-политическое движение, в основании к-рого лежала концепция Евразии как самостоятельного «географического и исторического мира» (*Савицкий*. 1927), расположенного между Европой и

Азией и отличающегося от обеих в геополитическом и культурном плане. Как организованное движение Е. возникло к 1921 г. среди молодых интеллектуалов рус. эмиграции, выдвинувших программу преобразования всей системы культурных и мировоззренческих установок, результатом к-рого должно было стать духовное размежевание с Европой, призванное открыть для России и сопредельных стран, составляющих вместе Евразию, новый, свойственный только им путь духовного и общественно-политического развития.

История Е. Впервые идеи Е. как четко выраженного направления мысли прозвучали публично 3 июня 1921 г. на заседании религиозно-философского кружка в Софии в докладах кн. Н. С. Трубецкого (1890–1938) и Г. В. *Флоровского* (1893–1979). В нач. авг. того же года вышел из печати сборник статей, озаглавленный «Исход к Востоку: Предчувствия и свершения» (Утверждение евразийцев; Кн. 1). По словам одного из авторов сборника, П. Н. Савицкого (1895–1968), статьи евразийского сборника резко отличались от подавляющего большинства совр. им произведений своим жизнеутверждающим тоном: связанные с революцией события в России авторы оценивали как решающий катаклизм всемирной истории, как нечто, открывающее «правду религиозных начал».

Основателями движения Е. и авторами сборника выступили 5 молодых рус. эмигрантов: кн. А. А. Ливен (1896–1949), впосл. священник, вдохновивший друзей на издание евразийского сборника, но ничего в нем не опубликовавший, лингвист и философ Н. С. Трубецкой, философ, богослов, историк культуры Г. Флоровский (впосл. священник), музыковед и публицист П. П. Сувчинский (1892–1985), географ и экономист Савицкий. Вскоре к ним присоединились историк лит-ры и лит. критик кн. Д. П. Святополк-Мирский (1890–1939), историк и философ Л. П. *Карсавин* (1882–1952), историк Г. В. Вернадский (1887–1973), правовед и философ Н. Н. Алексеев (1879–1964). Нек-рое время к евразийскому движению примыкали историк М. В. Шахматов (1888–1943), культуролог П. М. Бицилли (1879–1953) и др.

В своем развитии Е. прошло 3 этапа. 1-й — самый короткий, но самый плодотворный — продолжался до кон. 1923 — нач. 1924 г. В этот период основным предметом размышлений евразийцев являлось обоснование необходимости для России самобытного пути развития. Эта самобытность различным образом ин-



П. П. Сувчинский. Фотография. Кон. 20-х гг. XX в.

терпретировалась ведущими представителями евразийского движения, поскольку уже при зарождении Е. его основоположники пытались согласовать по крайней мере 3 различные мировоззренческие установки: натурализм Савицкого, культуроцентризм Н. Трубецкого и христоцентризм Флоровского. Идеи каждого из участников движения оплодотворяли мысль остальных, позволяли почувствовать меру условности всякой формулировки и побуждали бережно относиться к общему духовному контексту мысли. В ранних евразийских произведениях трудно установить авторство отдельных идей, в то время как вызванная внешними причинами необходимость их жесткой систематизации и упрощения в итоге привела к нарушению взаимопонимания, а затем к расколу и деградации движения. Первоначальный успех Е. был обусловлен тем, что на раннем этапе существования движения евразийцы осознавали, что в России воспитанию масштабной личности и развитию страны может способствовать не политическая схоластика, а, по формулировке Флоровского, «Православие как путь творчества».

К сер. 20-х гг. происходит организационное оформление евразийского движения: к кон. 1924 г. на совещании в Вене был создан его руководящий орган — Высший евразийский совет во главе с Н. Трубецким, в совет также вошли руководители евразийских филиалов в др. странах: П. С. Арапов (Берлин), П. Н. Малевский-Малевич (Лондон, Нью-Йорк), Савицкий (Прага), В. А. Стороженко (Белград), Сувчинский (Париж). Вместе с тем основные идеи Е. стали подвергаться сомнению со стороны его основателей: в 1923 г. с Е. порывает Флоровский, открыто выразивший недовольство усилением политической составляющей движения (*Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ / Пер. с англ. под ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 31). Внутри Е. начинается постепенное разделение на 2 основных направления — «правое» и «левое». К числу наиболее известных «правых» евразийцев принадлежали Алексеев, Я. А. Бромберг, Савицкий, Н. Трубецкой, К. А. Чхеидзе и др. Костяк «левой» группы составляли евразийцы «второго поколения»: Карсавин, Святополк-Мирский, Сувчинский, С. Я. Эфрон и др. Теоретические евразийские семинары «левых» проходили в мест. Кламар под Парижем, в связи с чем появилось их название — «кламарская группа»; возникший между «правыми» и «левыми» евразийцами раскол получил наименование «кламарский раскол» (см.: *Макаров*. 2006. С. 106).

После отхода в кон. 20-х гг. от активного участия в движении Н. Трубецкого место идейного вождя занял Карсавин, но и он позднее заявил о разрыве с Е. Наиболее очевидной причиной упадка евразийского движения явилась постепенно сформировавшаяся у нек-рых представителей Е. убежденность в том, что движению следует переориентировать свою деятельность с философско-культурологической на чисто пропагандистскую и ориентироваться на массового читателя, не обладающего высоким культурным уровнем. Тогда же евразийское движение стало объектом внимания ГПУ, к-рое сочло выгодным для советского режима широкое распространение евразийских идей, поскольку Е. было альтернативой идеям белой эмиграции, стремившейся реставрировать Российскую империю, и примирительно относилось к коммунистической власти. Так., евразиец Чхеидзе даже выражал надежду на то, что постепенно удастся преобразовать большевистскую партию в партию Е. Сотрудникам советской разведки

удалось постепенно проникнуть в евразийские круги и убедить их лидеров, что внутри Советской России повсеместно организованы тайные евразийские орг-ции, к-рые нуждаются в идейном руководстве со стороны эмигрантов, вслед. чего деятельность движения стала предельно политизирована. В янв. — февр. 1927 г. Савицкому при участии ГПУ была организована «нелегальная» поездка в СССР для ознакомления с внутрироссийской ситуацией и новыми «евразийцами» — он до конца дней был убежден, что действительно встречался в СССР с представителями Е., тогда как в действительности это были агенты ГПУ (*Макаров, Матвеева.* 2007. С. 125). В 1924 г. евразийцы получили безвозмездно от брит. подданного Сполдинга крупную сумму денег, которая была направлена на формирование политической организации. Активность евразийцев возросла сразу по неск. направлениям: организовывались печатные издания, кружки, семинары; в 1927 г. была создана даже военная орг-ция евразийцев.

2-й этап завершился началом издания в нояб. 1928 г. в Париже газ. «Евразия», к-рая выходила 10 месяцев под редакцией «левых» евразийцев Сувчинского, Арапова, Эфрона, Карсавина, Малевского-Малевича, Святополк-Мирского и заняла откровенно просоветскую позицию, что вызвало раскол внутри Е. и утрату им влияния в эмигрантских кругах. Выпуск газеты повлек за собой выход из орг-ции ее идейного вдохновителя Н. Трубецкого, а также дискредитацию Е. в глазах эмигрантской общественности. Савицкий, Алексеев и Чхеидзе опубликовали протест против издания, к-рое претендовало на то, чтобы быть рупором Е., впосл. они добились прекращения финансирования газеты, что в окт. 1929 г. привело к ее закрытию. В 1928 г. с резкой критикой Е. в ж. «Современные записки» выступил Флоровский, обвинивший евразийцев в отходе от первоначально провозглашенных задач (*Флоровский.* 1928). В кон. того же года Высший евразийский совет распался. В янв. 1929 г. был образован Евразийский распорядительный комитет во главе с Савицким; в 1931 г. состоялся 1-й евразийский съезд, избравший Центральный Комитет евразийского движения под председательством Савицкого. В это время происходило также постепенное изменение качественного состава Е.— на смену «ученым» приходит эмигрантская молодежь. В сер. 30-х гг. сходит на нет деятельность «левых» евразийцев, многие из них возвратились в СССР, где, несмотря на их сочувственное отношение к советской власти, были подвергнуты репрессиям.

В 20–30-х гг. для распространения и пропаганды своих идей евразийцами было выпущено помимо 1-го сборника «Исход к Востоку» еще 6 с общим наименованием серии «Утверждение евразийцев»: Кн. 2 — «На путях» (Берлин, 1922); Кн. 3, 4, 5 — «Евразийский временник» (Берлин, 1923, 1925, П., 1927); Кн. 6 — «Евразийский сборник» (Прага, 1929); Кн. 7 — «Тридцатые годы» (П., 1937). С 1929 по 1937 г. выходили сборники статей под названием «Евразийские хроники» (Берлин, Прага, Париж), первые 5 сборников изданы в литографированном виде; выпускались также «Евразийские тетради» (П., 1934–1936. Вып. 1–6), «Евразиец» (Брюссель, 1929–1935. Вып. 1–25). В разное время евразийские кружки функционировали в Париже, Праге, Берлине, Брюсселе, на Балканах и в Прибалтике.

3-й и последний этап существования Е. завершился в 1939 г. в результате ввода в Чехословакию герм. войск. В этот период евразийская орг-ция сохранялась в основном усилиями Савицкого. Главным итогом деятельности евразийцев на этом этапе являются не столько время от времени возобновлявшиеся печатные издания, сколько их обширная переписка, в к-рой анализируются успехи и неудачи движения и раскрывается широкий интеллектуальный и духовный контекст, вне к-рого движение не может быть понято и по достоинству оценено.

Большое значение в истории рус. эмиграции имела общественно-политическая деятельность нек-рых представителей Е., не связанная прямо с евразийскими идеями. В 1932 г. Савицкий принимал активное участие в организации Русского оборонического движения (РОД), основной задачей которого признавалась идеологическая и практическая помощь СССР ввиду военной угрозы со стороны Германии и Японии. В заявлении, поданном на имя И. В. Сталина 5 янв. 1947 г., Савицкий писал: «В ходе... выступления (в 1934 в Праге. — *А. С.*)... я заявил, что и лично готов взять винтовку в руки и с винтовкою в руках защищать рубежи Советского Союза от всякого враждебного на них покушения. Перед лицом опасности, которая грозила тогда нашему Отечеству... я призывал к твердому стоянию на оборонических позициях каждого верного своей Родине русского, в том числе и эмигрантов» (ЦА ФСБ России. Д. Р–39592. Л. 125). Непосредственное участие в деятельности оборонического движения принимали также евразийцы А. П. Антипов, Чхеидзе и Алексеев. Однако, несмотря на просоветскую деятельность в годы второй мировой войны, после ее окончания мн. евразийцы были подвергнуты репрессиям: в 1945 г. пражской опергруппой «Смерш» были арестованы 4 участника пражской евразийской группы: Антипов, Савицкий, Чхеидзе и И. С. Белецкий; они были депортированы в СССР и провели долгие годы в лагерях. Именно в мордов. лагере возникли первые контакты между Савицким и Л. Н. Гумилёвым, получившие продолжение в Чехословакии, куда Савицкий вернулся после освобождения в 1955 г. По свидетельству И. П. Савицкого, сына П. Савицкого, последний до конца оставался убежденным сторонником евразийских концепций, считал их своим наиболее весомым вкладом в науку и был уверен, что Е. является программой на будущее, к-рой суждено когда-нибудь быть реализованной.

В СССР интерес к Е. возродился в кон. 80-х гг. XX в., прежде всего благодаря публикациям и выступлениям Гумилёва (состоявшего в 60-х гг. в переписке с Савицким), к-рый называл себя «последним евразийцем» (см.: *Гумилев Л. Н.* Заметки последнего евразийца // Наше наследие. 1991. № 3. С. 19–34), а также благодаря открывшемуся доступу к архивным материалам по истории Е., собранным П. Савицким (ГАРФ. Ф. Р–5783. Фонд П. Н. Савицкого). Новый всплеск интереса к Е., приведший к образованию целого ряда неоевразийских движений, возникает в 90-х гг. вслед. распада СССР, став одной из форм поиска новой культурной, национальной и исторической идентичности в России и в ряде стран СНГ. При этом наибольший интерес у представителей неоевразийства вызывают геополитические идеи классического Е., то-

гда как религ. составляющая евразийского учения (и прежде всего признание Православия духовным центром рус. культуры и жизни) до сих пор не получила должного внимания и дальнейшего развития.

А. В. Соболев

Идейное содержание Е. имеет достаточно глубокие корни и восходит к рус. интеллектуальным движениям нач. XX в., а также к историческим и философским построениям представителей *славянофильства* (особенно раннего, в частности, прослеживается связь Е. с некоторыми идеями А. С. *Хомякова*), Н. Я. *Данилевского*, К. Н. *Леонтьева*, В. Ф. *Эрна* и В. О. *Ключевского*. В 1913 г. Г. Вернадский в результате занятий историей Московской Руси и исследований роли монг. завоевания в рус. истории пришел к выводам, совпадающим с основными положениями буд. Е. В 1920 г. Н. Трубецкой издал в Софии небольшую брошюру «Европа и человечество», в к-рой, по собственному признанию, высказал мысли, сложившиеся «уже более 10 лет тому назад» (*Трубецкой Н. С.* Европа и человечество // *Он же*. 2007. С. 81). Книга Трубецкого пронизана общим для буд. евразийцев антизападническим настроением. В частности, он отмечал внутренне присущую европ. культуре агрессивность, нашедшую оформление в идеологии европоцентризма. Подпадающие под влияние этой идеологии сопредельные культуры приобретают определенный «комплекс неполноценности» и ставят себе ложную задачу догнать Запад. Трубецкой указывал на пагубность для неевроп. народов процесса навязывания чуждой им европ. культуры, поскольку это лишает автохтонные культуры их творческого потенциала. Претензии культуры, развитой романо-германскими народами, на универсальность и «всечеловечность», по мнению Трубецкого, лишены всякого основания: «Европейская культура не есть культура человечества» (Там же. С. 87). Каждая культура представляет самостоятельную ценность и не может рассматриваться как низшая или высшая по отношению к другой. Поэтому правильная постановка задачи развития заключается не в погоне за якобы передовыми народами, а в самопознании, в наиболее полной реализации народом собственной культурной уникальности. Савицкий развивал зачатки евразийских взглядов в 1916 г. в связи с работами по оценке перспектив индустриального развития России.



Н. С. Трубецкой. Фотография. Кон. 20-х гг. XX в.

Ключевые идеи Е. были эксплицитно выражены уже в сб. «Исход к Востоку». В предисловии к сборнику дана картина мировой катастрофы, более всего проявляющейся в духовной смерти Запада и разрушении прежней России. Выход из этой катастрофы, по мнению авторов сборника, возможен лишь на пути обращения к Востоку, в отличие от Запада сохранившему творческие силы и способному дать новый импульс к развитию культуры. Наряду с этим в предисловии вводится понятие «евразийцы»: «Русские люди и люди народов «Российского мира» не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и жизни, мы не стыдимся признать себя — евразийцами» (Исход к Востоку. 1921. С. VII). Отличающиеся большим стилистическим и смысловым разнообразием статьи представляют собой разработку отдельных тем, близких тому или иному автору. В частности, Флоровский и Сувчинский сосредоточились на фундаментальной и широкой критике безнадежно рационалистичного, опустошенного войной и умирающего Запада, а также на анализе катастрофы рус. истории и общественного развития, приведшей к беспрецедентной жестокости коммунистической революции. Статьи Савицкого и Н. Трубецкого, напротив, имели скорее не ретроспективный, а перспективный характер, будучи посвящены теоретической разработке понятия «Евразия». В ст. «Миграция культуры» Савицкий выстроил теорию климатически-географического смещения мировых геополитических центров в исторической перспективе и попытался доказать, что культурное и политическое лидерство в мире с необходимостью должно перейти от Европы к территории европ. части России и Зап. Сибири; в ст. «Континент-Океан» он предложил оригинальную концепцию «континентальной экономики», созданную с учетом географического положения Евразии. Н. Трубецкой в ст. «Верхи и низы русской культуры» выделил особый евразийский культурный тип, сформировавшийся в результате интеграции слав. и туранской культуры и резко отличающийся по своим основным чертам от европейского; в ст. «Об истинном и ложном национализме» он подверг критике различные формы неверного националистического сознания и задал основные характеристики необходимого для построения и сохранения евразийской культуры «истинного национализма», к-рый должен быть всецело основан на самопознании народа и следствием которого является перестройка национальной культуры в духе самобытности. Программные работы Савицкого и Н. Трубецкого по сути определили 2 основных вектора дальнейшего развития евразийских идей: геополитический и историко-культурный (ср.: *Riasanovsky*. 1967. P. 61). В последующих сочинениях обозначенные в 1-м сборнике проблемы разрабатывались евразийскими авторами более подробно, постепенно сложившись в поддающуюся реконструкции систему взглядов.

Географические исследования Савицкого являлись важнейшей составляющей научного базиса евразийской теории. По утверждению Савицкого, Евразия представляет собой замкнутый и самодостаточный «географический мир», «Срединный материк», единство к-рого не нарушается Уральскими горами. Собственно территорию Евразии составляют 3 равнины: Восточно-Европейская («Беломорско-Кавказская»), Западно-Сибирская и Туркестанская (см.: *Вернадский*. 2000. С. 23). Для доказательства географического единства Евразии Савицкий разработал теорию горизонтальных географических и климатических зон. Он выделял 4 подобные зоны: пустыню, степь, лес и тундру, формирующие как бы вытянутые по линии «восток—запад» полосы. Сферическое устройство Земли делает



П. Н. Савицкий. Фотография. Кон. 30-х гг. XX в.

юж. полосы более обширными, чем северные. В свою очередь крупные географические зоны подразделяются на более мелкие, каждая из к-рых характеризуется особым сочетанием растительности и почвы. Чтобы объяснить географическую самодостаточность Евразии, Савицкий разработал теорию «географической симметрии юг—север». По его мнению, тундра на севере симметрично соотносится с пустыней на юге, болота и леса — со степью и т. д. Сердцевиной этой симметрии является степь: по мысли евразийцев, кто владеет степью, тот владеет Евразией. Взаимная упорядоченность природных зон делает Евразию «замкнутым единством» и позволяет ей определенным образом влиять на культурное формирование населяющих ее народов. Для указания на подобное влияние Савицкий ввел термин «месторазвитие». Это выражение должно было указывать на то, что природная окружающая среда не только претерпевает нек-рые изменения в результате деятельности людей, но и сама определенным образом влияет на формирование культурной и общественной жизни населяющих ее народов. По утверждению Савицкого, месторазвитие является более важным фактором формирования культуры, чем генетический фактор происхождения ее носителей. Месторазвитие формирует расу, к-рая затем в соответствии с этим влиянием создает для себя стабильную культурную среду, постепенно складывающуюся в особый культурный тип. Т. о., согласно Савицкому, евразийский культурный тип (добавленный Савицким к традиц. 10 культурным типам Данилевского) имеет корни в Евразии как в среде обитания принадлежащих к нему народов, а потому может должным образом развивать свой творческий потенциал, лишь реализовывая возможности, заложенные в особенностях его месторазвития (*Савицкий*. 1927. С. 30, 32–39, 47, 50–57).

Культурно-лингвистическое обоснование Е. подробно было проведено в работах Н. Трубецкого. Согласно Трубецкому, понятие «индивидуальность» применимо не только к личности, но также и к народу. Чувство национальной принадлежности, объединяющее людей в единый народ, позволяет описывать народы как многоличностные индивидуальности. В свою очередь Евразия, будучи населена мн. этнически отличающимися друг от друга народами, к-рых объединяет чувство принадлежности к общему географическому и культурному пространству, может быть определена как многонациональная индивидуальность (*Трубецкой*. 1924. С. 4), население к-рой есть одна «многонародная нация» (*Он же*. Общеевразийский национализм // Евразийская хроника. П., 1927. Вып. 9. С. 28), скрепленная единой культурой. Именно укорененная в национальном самосознании культура, согласно евразийцам, определяет «лицо» народа и перспективы его развития. Исходя из таких представлений, Флоровский был готов определить «тот отправной пункт, из которого развивается вся система утверждений» евразийцев как «примат культуры над общественностью», т. е. над политическими и социальными реалиями (см.: *Флоровский Г. П.* Письмо к П. Б. Струве об евразийстве // РМ. 1922. Кн. 1/2. С. 267–274).

Общее понимание евразийцами термина «культура» и их отношение к разнообразным учениям о «культурном прогрессе» выразил Савицкий: «Евразийцы примыкают к тем мыслителям, которые отрицают существование универсального прогресса. Это определяется... концепцией «культуры». Если линия эволюции разно пролегает в разных областях, то не может быть и нет общего восходящего движения, нет постепенного общего совершенствования: та или иная культурная среда... совершенствующаяся в одном и с одной точки зрения — нередко упадает в другом и с другой точки зрения. Это положение приложимо, в частности, к «европейской» культурной среде: свое научное и техническое совершенство она купила, с точки зрения евразийцев, идеологическим и более всего религиозным оскудением» (*Савицкий П. Н.* Евразийство // Евразийский временник. 1925. Кн. 4. С. 13–14). Исходя из такого понимания «культуры», сторонники Е. признавали равноценность культур различных народов, указывая на то, что романо-герм. культура Запада не может и не должна считаться мерой уровня «цивилизованности» др. народов (ср.: *Трубецкой*. 1920. С. 6, 13). Отвергая стремление привести все культуры к «общему знаменателю» универсальной европ. культуры, евразийцы считали, что особенности и оригинальность к.-л. отдельной культуры лишь повышают ее значимость.

По мнению Н. Трубецкого, возникновение и развитие особой рус. культуры связано с взаимопроникновением 2 культурно-этнических общностей: славянства и туранского Востока (т. е. народов урало-алтайской группы: угро-финнов, тюрков, монголов и др.), более того, связи вост. славян с азиат. народами были гораздо более важными для формирования рус. культуры, чем их связи с зап. славянами. В подтверждение этого тезиса Н. Трубецкой приводил элементы исконной славяно-туранской культуры, сохранившиеся у рус. «низов»: оригинальное ритмическое строение народной музыки и танца, туранские элементы в прикладном народном творчестве, особые черты характера (прежде всего «удаль», безрассудная отвага), несвойственные зап. славянам и непонятные народам Запада. Согласно евразийцам, на рус. культуру последовательно влияли Юг, Восток и Запад. Определяющее влияние на формирование рус. культуры оказало восприятие Православия от Византии (Юг): «Византийское наследство вооружило русский народ нужным для создания мировой державы строем идей» (*Вернадский*. 2000. С. 33). Однако унаследованный от Византии потенциал правосл. государствообразующей культуры остался бы нереализованным, если бы не влияние Востока, ставшее следствием монг. завоевания рус. земель. Именно «сплав» этих 2 влияний создал особый культурный тип, вплоть до XVIII в. успешно противостоявший попыткам Запада ассимилировать его. Нарушение внутреннего

культурного единства народа евразийцы считали главной причиной, приведшей к плачевному состоянию совр. им России; выход из этого кризиса возможен только один — воссоздание самобытной культуры на основе визант. веры и туранской государственности.

Особую культурную миссию России–Евразии евразийцы видели в преодолении противоречий и несогласий между локальными культурами Востока и Запада, в ее объединительном потенциале: «Только в той мере, в какой Россия—Евразия выполняет свое призвание, может превращаться и превращается в органическое целое вся совокупность разнообразных культур Старого Материка, снимается противоречие между Востоком и Западом» (*Савицкий П. Н.* Географические и геополитические основы евразийства // *Он же.* 1997. С. 297). Подлинное единство Евразии — культурное, поэтому «задачи объединения суть задачи культурного творчества» (Там же). По мысли Вернадского, «сила русской стихии в евразийском мире не может держаться на внешнем принуждении и регламентации внешних рамок. Сила эта в свободном культурном творчестве» (*Вернадский.* 2000. С. 262). Это творчество должно играть объединительную и примирительную роль: «В лице русской культуры в центре Старого Света выросла к объединительной и примирительной роли новая самостоятельная сила. Разрешить свою задачу она может лишь во взаимодействии с культурами окружающих народов. В этом плане культуры Востока столь же важны для нее, как и культуры Запада. В подобной обращенности одновременно и равномерно к Востоку и Западу — особенность русской культуры и геополитики» (*Савицкий П. Н.* Географические и геополитические основы евразийства // *Он же.* 1997. С. 297).

Н. Трубецкой для обоснования культурологических идей использовал также собственные разработки по фонологии и компаративной лингвистике, утверждая, что в рамках праиндоевроп. языка праслав. диалект был ближе к праиранскому (т. е. к туранскому), чем к зап. диалектам. Примыкавший некоторое время к евразийцам Р. О. Якобсон (1896–1982), исследуя географическое распределение языков, пришел к выводу, что существуют не только «языковые семьи», но и особые «языковые общности», какой и является Евразия. Это подтверждается тем фактом, что евразийские языки имеют определенные черты сходства, отсутствующие у др. языков Европы и Азии, пусть даже родственных им по др. признакам (см.: *Якобсон.* О фонологических языковых союзах. 1931).

Экономическое учение Е. развил Савицкий, исходя из географических и культурологических предпосылок. В соответствии с его разработками экономическая модель развития крупных континентальных гос-в отличается от модели, применимой к странам, имеющим свободный выход к морям (или океанам) или окруженным ими. Для экономического развития континентальных стран важнейшим является не развитие внешней морской торговли, а наращивание экономических взаимосвязей между соседствующими континентальными регионами: «В осознании «континентальности» и в приспособлении к ней — экономическое будущее России» (*Савицкий П. Н.* Континент-Океан // Исход к Востоку. 1921. С. 125). Считая континентальные гос-ва самодостаточными в экономическом смысле, Савицкий полагал, что их экономическое развитие должно быть направлено не вовне, а внутрь: в частности, наиболее важным фактором развития рус. экономики он признавал не торговлю с отдаленными странами, а развитие собственной промышленности и сельского хозяйства, создание внутренних замкнутых экономических циклов. Для этого Савицкий считал необходимым создание децентрализованной промышленности, сконцентрированной не в одной, а во мн. равноудаленных промышленных зонах, что помимо решения основной задачи — освоения природных богатств территории — могло бы также оказать положительное влияние на развитие отдаленных областей России (*Савицкий.* 1932. С. 11, 93, 168). Затрагивая вопрос о форме собственности, Савицкий отмечал, что наиболее подходящим для Евразии было бы сочетание гос. и частной собственности. Частная собственность, согласно Савицкому, является оплотом любого хозяйства, поэтому «не марксова экспроприация, но «хозяйское ценение хозяйства» есть... основной факт экономической сферы» (ГАРФ. Т. 5783. Оп. 1. Д. 357. Л. 38). Вместе с тем гос. регулирование и финансирование всегда будут необходимы для координации между удаленными регионами страны, равно как и для различных хозяйственных проектов, требующих долгого времени и больших ресурсов для их осуществления (напр., дорожного строительства) (*Савицкий П. Н.* К вопросу о государственном и частном начале промышленности // Евразийский временник. 1927. Кн. 5. С. 285–308). Савицкий отмечал положительное значение проводимого советским правительством курса на индустриализацию для экономического развития России, а также важность и полезность «внутренне-организующих черт» СССР, однако считал, что, если бы подобные процессы происходили без участия большевиков, они оказались бы куда менее болезненными и тягостными для страны.

Исторические построения, идейно связанные с Е., разрабатывались гл. обр. Г. Вернадским. По его утверждению, история является самопроизвольно разворачивающимся процессом: «Исторический процесс стихиен: в основе своей он приводится в движение глубоко заложенными в нем силами, не зависящими от пожеланий и вкусов отдельных людей» (*Вернадский.* 2000. С. 21). Ход этого процесса определяется 2 факторами: психологическим и физическим воздействием определенного народа на географическую среду обитания и обратным воздействием среды обитания на формирование народа: «Каждая народность оказывает психическое и физическое давление на окружающую этническую и географическую среду. Создание народом государства и усвоение им территории зависит от силы этого давления и от силы того сопротивления, которое это давление встречает. Русский народ занял свое место в истории благодаря тому, что оказывавшееся им историческое давление было способно освоить это место» (Там же. С. 22). Поскольку рус. месторазвитие состоит гл. обр. из степных и лесных природных зон, взаимодействие между ними и определило особый ход рус. истории.

Одним из важнейших элементов евразийской исторической концепции была также идея «ритмов истории» или «периодической ритмичности государственно-образующего процесса». Согласно Вернадскому,

процесс образования гос-в на евразийских территориях обусловливается последовательно сменяющими друг друга стадиями унификации и дезинтеграции: крупные гос. образования (Скифская держава, Гуннская империя, Монгольская империя, Российская империя и СССР) распадаются на мелкие гос-ва, к-рые затем вновь объединяются.

Наряду с цикличностью особое внимание евразийцы уделяли преемственности типологически общих сквозных структурных компонентов в истории Евразии — «исключительно крепкой государственности», «сильной и жесткой правительственной власти», «военной империи», обладающей достаточно гибкой социальной организацией, авторитаризма, опирающегося на почву и потому не отрывающегося от своего народа. В тех случаях, когда к.-л. из перечисленных принципов нарушался, единая евразийская государственность подвергалась угрозе распада (удельные усобицы, смутное время, канун революции и т. д.). С внутренней стороны для сохранения такого единства евразийцы считали необходимым наличие у народа единого, целостного и органичного миросозерцания, к-рое представляло бы собой осознание народом своего месторазвития как исторической и органической целостности.

Рассматривая процесс формирования рус. государственности, евразийцы подчеркивали 2 важнейших фактора, определившие ход рус. истории: заимствование из Византии правосл. культуры и формирование гос. структуры, обусловленное монг. игом. Последнее неизменно получало положительную оценку в трудах евразийцев: согласно Савицкому, «без «татарщины» не было бы России» (*Савицкий*. 1922. С. 342). По утверждению евразийцев, татары оказались «нейтральной» культурной средой: они не замутили «чистоты русского национального творчества», но сыграли важнейшую положительную роль, поскольку «они дали России свойство организовываться военно, создавать государственно-принудительный центр, достигать устойчивости» (Там же. С. 343–344). В этой связи Вернадский указывал на пример св. блгв. кн. Александра Невского, к-рый, с одной стороны, оказывал жестокое сопротивление герм. и швед. рыцарям, несшим с собой зап. (католич.)



Г. В. Вернадский. Фотография. 20-е гг. XX в.

культуру, а с др. стороны — призывал к поиску компромиссов в отношениях с монголо-татар. завоевателями, религ. политика к-рых отличалась терпимостью и индифферентностью к локальным религ. взглядам: «Глубоким и гениальным наследственным историческим чутьем Александр понял, что в его историческую эпоху основная опасность для Православия и своеобразия русской культуры грозит с Запада, а не с Востока, от латинства, а не от монгольства. Монгольство несло рабство телу, но не душе. Латинство грозило исказить самое душу» (см.: *Вернадский Г. В.* Два подвига Святого Александра Невского // Евразийский временник. 1925. Кн. 4. С. 318–337). Вернадский полагал, что проявлявшееся в подобной политике гос. мышление Александра Невского было направлено на то, чтобы укрепить культурную укорененность рус. народа в Православии, восприняв при этом от татар то, что те могли дать в области гос. строительства: «Александр видел в монголах дружественную в культурном отношении силу, которая могла помочь ему сохранить и утвердить русскую культурную самобытность от латинского Запада» (Там же). Согласно Н. Трубецкому, под видом усвоения визант. гос. идей на самом деле усваивалась монг. идея государственности, так что по сути никакого свержения монг. ига не было, а имело место «не обособление России от власти Орды, а распространение власти хана московским царем с перенесением ханской ставки в Москву» (*Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана: Взгляд на рус. историю не с Запада, а с Востока // *Он же*. 2007. С. 315). Т. о., по общему мнению евразийцев, Московское царство заступило место монголов и приняло на себя их культурно-политическое наследие. Именно творческое восприятие опыта гос. строительства монголов, помещенное на почву рус. Православия, позволило создать устойчивое и культурно монолитное Московское царство, где в силу общности религ. начал не существовало культурно-мировоззренческих различий между «верхами» и «низами».

Разделение «верхов» и «низов» евразийцы связывали с др. переломным моментом рус. истории — эпохой петровских реформ, к-рым Е. давало резко негативную оценку. Ориентация имп. *Петра I* на стремительное переустройство России по европ. образцам привела к краху национально-мировоззренческого единства рус. народа: Церковь постепенно превращалась из живого организма в один из органов гос. аппарата, между «верхами» и «низами» образовывалась культурная, а впосл. и религ. пропасть (обусловленная отходом высшей части общества от правосл. религ. ценностей), рус. имперская политика становилась антинациональной и нехрист., происходило вовлечение России в чуждую ее интересам европ. политику, следствием к-рого оказалась, в частности, приведшая к окончательному краху гос. системы первая мировая война. По мысли евразийцев, неверный курс внешней политики (нацеленность на интеграцию в Европу) и пагубное расслоение общества внутри России закономерно привели к глубокому кризису всей общественно-политической жизни страны, который мог разрешиться лишь революционным путем.

Общественно-политические концепции Е. находились в тесной связи с их историческими воззрениями и представляли собой определенное проецирование этих воззрений на совр. им ситуацию. Оценивая совершившуюся рус. революцию, евразийцы признавали ее закономерность и неизбежность: революция была попыткой народа отбросить чуждую культуру, навязанную ему в результате провозглашенного Петром Великим курса на европеизацию России. Поспешная европеизация расколола основывавшееся на религиозно-национальной традиции и необходимое для гармоничного существования и развития любого гос-ва единство «верхов» и «низов» общества — народ оставался верен

традиц. религ. культуре, в то время как высшие классы все более отдалялись от народа и его культуры, стремясь стать настоящими «европейцами». По мнению Сувчинского, подобные процессы привели к разделению образованных и правящих слоев общества на 2 класса, одинаково находившиеся под влиянием зап. идей: бюрократию и интеллигенцию. Бюрократия (правящие круги) пыталась воплотить в жизнь зап. идею идеальной гос. машины, интеллигенция стремилась осуществить зап. идеалы либерализма и социализма; согласно Н. Трубецкому, «для одних дороже всего была Россия как великая европейская держава... для других дороже всего были «прогрессивные» идеи европейской цивилизации» (*Трубецкой Н. С.* Мы и другие // *Он же.* 2007. С. 481–482). Однако искусственность и неорганичность для рус. культуры обеих идей привели к возрастанию культурного разрыва в обществе, повышению социальной напряженности и в конечном счете — к революции. Т. о., виновными в революции были и интеллигенция, и «правящие слои».

Пытаясь понять значение совершившейся революции, сторонники Е. находили в ней как положительные, так и отрицательные моменты. Согласно евразийцам, в революционных потрясениях выявились глубинные стихийные силы рус. народа и наметился путь самобытного развития России, в качестве важных составляющих к-рого евразийцами рассматривались нек-рые явления советской действительности: изоляция от Запада, активное взаимодействие с азиат. народами, укрепление чувства мирового призвания России, гибель индивидуализма и торжество коллективистских идеалов, приход к власти «людей из народа». Главную негативную черту большевистского режима представители Е. видели в полном попрании им религ. идеалов, в сознательном уничтожении всего пласта религ. культуры народа. Негативно оценивались в Е. также жестокие формы советского политического деспотизма, отсутствие терпимости к инакомыслящим, моральное и физическое уничтожение несогласных.

Сторонники Е. неизменно отвергали предъявляемые их оппонентами упреки в том, что они «оправдывают» или «приемлют» революцию, указывая на то, что они «не то что «приемлют», а учитывают революцию», и вместе с тем пытаются найти ее исторические корни, поскольку, по словам Флоровского, «сводить всю революцию на злоумышления партийных коммунистов это значит, во-первых, отказываться от ее объяснения... а во-вторых — избавлять себя от необходимости творческой и духовной борьбы с нею» (*Флоровский.* 1926. С. 132). По мысли евразийцев, власть большевиков, будучи тяжелым испытанием для народа, тем не менее принесла определенную пользу: «Большевики во многом работают на своих противников... потому что многие их мероприятия... приводят к итогам, прямо обратным их умыслу» (Там же. С. 133). Показательным примером этого Флоровский считал гонения на правосл. Церковь: задуманные для ее уничтожения, они в действительности послужили тому, «что в горниле мученичества просветлела русская душа и закалилась русская вера», так что «в СССР русская Церковь процвела, как жезл Ааронов, вряд ли не больше, чем в Петербургской России» (Там же). Т. о., говоря собственными словами евразийцев, они были готовы смириться «перед революцией как перед стихийной силой», простить «все бедствия разгула ее неудержимых сил», но неизменно указывали на необходимость предать проклятию «сознательно злую ее волю, дерзновенно и кощунственно восставшую на Бога и Церковь» ([*Трубецкой Н. С.* Предисл. к сб.] // Исход к Востоку. 1997. С. 50).

Несмотря на признание отдельных положительных моментов большевистского правления, евразийцы считали, что в целом его бездуховность пагубна для России, и потому призывали к вполне конкретным (как теоретическим, так и практическим) шагам по изменению внутрироссийской политической ситуации: «Россию... надо освобождать, завоевывать и отбивать в духе» (*Флоровский.* 1926. С. 133). В связи с этим мн. последователями Е. разрабатывались различные программы предполагаемого «постбольшевистского» устройства общественно-политической жизни.

Примыкавший к Е. историк М. Шахматов, занимаясь развитием рус. идеи государственности, пришел к выводу, что идеалом политического устройства в рус. культуре является «государство правды», а не западноевроп. «государство закона», «правовое государство». Персонификацией рус. идеала гос-ва был правосл. царь, важнейшим моментом деятельности к-рого Шахматов считал не обеспечение материального благополучия народа, а заботу о его духовном спасении (*Шахматов М.* Подвиг власти: Опыт по истории гос. идеалов России // Евразийский временник. 1923. Кн. 3. С. 56). Исходя из подобной идеализации, евразийцы предлагали ряд элементов надлежащего гос. устройства России. В соответствии с программой 1925 г., озаглавленной «Что надо сделать?», новое рус. гос-во должно быть правосл. царством, причем царь должен быть избран, а в дальнейшем сам предлагать себе преемника. В правлении царь должен опираться на особый класс «избранных правителей», реализующих «демотический» характер власти (в отличие от демократической такая власть не должна избираться всенародно, однако должна быть ориентирована на заботу о народном благе). Будучи главой «избранных правителей», царь призван заботиться о процветании Православия как государствообразующей идеи и следить за соблюдением демотического принципа правления.

Наиболее значимую роль в разработке политических концепций Е. и политизации движения сыграл Карсавин. Так, идея Н. Трубецкого



Л. П. Карсавин. Фотография. 40-е гг. XX в.

о народе как индивидуальности получила политическое преломление в разработанной Карсавиным концепции «соборной» или «симфонической» личности. Критикуя понятие формального закона из-за его лишенности творческой моральной

силы, Карсавин на первое место ставил идею соборности, к-рая предполагает тесное внутреннее (а не только внешнее) единство соединенных общим мировоззрением людей, подлинное народное единство. Всякое проявление индивидуальности и эгоистичное самовыражение человека противоречат такой идее соборности и нарушают ее, а потому должны быть максимально редуцированы. Личность может рассматриваться лишь во множественности, как входящая в целостную иерархию более сложных симфонических личностей — социальных групп, народов, культур. Высшей формой соборности и ее идеалом является Церковь как «особая и высшая симфоническая личность».

Надлежащее соотношение между «общим» и «индивидуальным» в общественной жизни должно поддерживаться специальным классом избранных руководителей, к-рый евразийцы называли «правящий отбор» или «правящий слой» (позднее этот же термин использовал Л. Гумилёв), он «идейно-культурно» и «политически» руководит народом (ср.: *Сувчинский П. П.* О ликвидации и наследии социализма // Евразийская хроника. П., 1927. Вып. 7. С. 14). Алексеев для обозначения того же класса руководителей гос-ва ввел термин «государственные слуги», указывая, что зап. система политических партий неприменима для Евразии и должна быть замещена представлением об особом классе людей, «служащих интересам народа» (*Алексеев Н. Н.* На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности. П., [1927]. С. 70–75).

Крайне важной в евразийской общественно-политической мысли была разрабатывавшаяся Трубецким, Алексеевым и Карсавиным идея «идеократии», обобщавшая суть политических теорий Е. Под «идеократией» Алексеев предлагал понимать социальный и гос. строй, в основе к-рого лежит единая и единственная гос. идея. Такой идеей евразийцы считали идею правосл. государственности: по их утверждению, национальная идея России должна слиться с идеей Православия. Такая «идея-правительница» (т. е. господствующая идеология) призвана создать общество, достойное этой идеи, т. е. гос-во идеократического типа, по своим характерным чертам очень сходное со средневек. теократией. По мнению Алексеева, на смену классовым орг-циям (существовавшим в СССР) должны прийти орг-ции «государственно-идеологические, внеклассовые и надклассовые», политические партии старого парламентского типа должны уступить место новым орг-циям корпоративного, профессионального или территориального характера.

Внешняя схожесть концепции «идеократии» с аналогичными европ. концепциями, использовавшимися идеологами фашизма, заставляла мн. мыслителей рус. эмиграции предупреждать об опасности вырождения Е. в фашистскую идеологию. Евразийцы отвечали на подобные обвинения указанием на то, что итал. и герм. фашизм, как и рус. коммунизм, представляют собой извращенную форму идеократии, поскольку для этого принципа общественного устройства определяющим является то, какая именно идея правит обществом. Вместе с тем реальные результаты «идеократических» гос. экспериментов в Италии, Германии и СССР оттолкнули большую часть евразийских теоретиков, в т. ч. Н. Трубецкого и Алексеева, от прямолинейных авторитарных конструкций, которых они придерживались в 20-х гг. Н. Трубецкой в переписке прямо указывал на то, что признает ошибочность концепции «идеократии», поскольку ее практическая реализация приводит к укреплению очередного тоталитарного режима, и в качестве альтернативного пути указывал на необходимость внутреннего творческого преображения культуры оба на основе религ. ценностей.

Е. и Православие. Религиозно-мировоззренческие построения сторонников Е. отличались значительным концептуальным разнообразием. Однако несомненно общим для всех участников движения на различных этапах его развития было признание Православия единственной религ. силой, способной стать основой самобытной культуры России и шире — Евразии.

Принятие Православия Русью в X в. рассматривалось евразийцами как «решающее событие русской истории» (*Вернадский.* 2000. С. 36). Согласно Вернадскому, «с тех пор до XVIII века по крайней мере, а в значительной степени и до наших дней, Православная Церковь остается главным распорядителем духовной жизни русского народа» (Там же). Однако начиная с XVIII в. религ. сознание народа дает трещину под напором Запада: «протестантизма и протестантских сект, деятельности иезуитов... а позже и прямой пропаганды атеизма». Высшего напряжения кризис духовно-религ. жизни России достигает в XX в., причем этот кризис «может закончиться или смертью, или возрождением» (Там же. С. 37). По убеждению сторонников Е., правда, к-рую Россия «раскрывает своей революцией», есть «отвержение социализма и утверждение Церкви» (*[Трубецкой Н. С.* Предисл. к сб.] // Исход к Востоку. 1997. С. 50). Евразийцы верили, что, несмотря на внешнее плачевное положение Русской Церкви, внутренне она возрождается: «Мы видим, что Церковь оживает в новой силе благодати, вновь обретает пророческий язык мудрости и вдохновения. «Эпоха науки» вновь сменяется «эпохой веры» — не в смысле уничтожения науки, но в смысле признания бессилия и кощунственности попыток разрешить научными средствами основные, конечные проблемы существования» (Там же. С. 51). По словам Н. Трубецкого, именно Православие призвано сыграть определяющую роль в возрождении и формировании национальной рус. (евразийской) культуры: «Православие сообразно со свойствами нашей национальной психики должно занять в нашей культуре первенствующее положение, влияя на многие стороны русской жизни» (*Трубецкой Н. С.* Верхи и низы русской культуры // *Он же.* 2007. С. 196). Вместе с тем религ. идея оказывается у Трубецкого лишь частью более широкой культурной идеи: по его утверждению, «необходимо, чтобы русская культура не исчерпывалась восточным Православием» (Там же. С. 197). Православие должно стать основой культуры, но помимо него в культуру должны быть включены и духовные элементы «иноверного туранского Востока», именно благодаря к-рым «разнородные» племена исторически сплотились «в одно культурное целое» (Там же). Т. о., Е., по-видимому, предполагало некий культурный синтез, возвышающийся над очевидными религ. разногласиями между Православием и иными религиями, и потому справедливо подвергалось упрекам в возвышении идеологии над собственно религией.

Ориентируясь на общую линию размежевания с культурой Запада, в области религ. концепций евразийцы также исходили из жесткого противопоставления Православия (Восток) и католичества (Запад). По мысли евразийцев, католичество является духовной основой романской культуры, центральная религ. идея к-рой — мысль о «преступлении» и «Боге-Судии»: «На Востоке крепче верили в Христа-Спасителя, Христа-Искупителя; на Западе Христос являлся воображению прежде всего как грозный Судия. Здесь больше боялись загробного возмездия, нежели веровали в прощение грехов» (*Бицилли П. М.* Католичество и Римская Церковь // Россия и латинство. 1923. С. 65). Главный недостаток католичества евразийцы видели в его обмирщении, в стремлении добиться максимально возможной земной власти, а также в рационалистическом понимании духовных явлений, ставшем причиной кризиса всего европ. мировоззрения. В отличие от католичества Православие стремится возвести человека от земли на небо, и потому, по словам Сувчинского, «Православие утверждается по вертикали — вглубь и ввысь, католичество — в горизонтальной плоскости, которую они пытаются безгранично себе подчинить» (*Сувчинский П. П.* Страсти и опасность // Там же. С. 28–29). Давая общую оценку зап. христианству, Савицкий максималистски признавал его полным искажением истины: «Обращающиеся в латинство... идут от Истины полной к извращению истины, от Церкви Христовой к сообществу, предавшему начала церковные в жертву человеческой гордыне» (*Савицкий П. Н.* Россия и латинство // Там же. С. 11).

Г. Флоровский прямо связывал рационализм католич. Церкви с иудейским законничеством: «...религиозная стихия иудаизма обнаруживает свое сродство со столь же законническим духом римского католицизма, претворившим евангельское благовестие в теологическую систему» (*Флоровский.* Хитрость разума. 2002. С. 57). Духовное освобождение из оков рационализма, по мысли Флоровского, возможно лишь на путях последовательного размежевания с «европейской традицией». В связи с этим Флоровский указывал на глубоко национальный характер рус. Православия, на взаимное влияние правосл. духовных ценностей и творческого духа рус. народа, результатами к-рого стал небывалый духовный расцвет Московской Руси, а также появление особых очагов правосл. духовного и молитвенного творчества (отличающихся от центров светской и «бытовой» культуры), благодаря к-рым действительно можно было говорить о «Святой Руси»: «Через века и пространства безошибочно осязается единство творческой стихии. И точки ее сгущения почти никогда не совпадают с центрами быта. Не в Петербурге, не в древле-стольном Киеве, не в Новгороде, не даже в «матушке» Москве, а в уединенных русских обителях, у преподобного Сергия, у Варлаамия Хутынского, у Кирилла Белозерского, в Сарове, в Дивееве чувствуется напряжение русского народного и православного духа» (*Флоровский Г. В.* О народах неисторических: Страна отцов и страна детей // Исход к Востоку. 1997. С. 168).

Сходные взгляды в отношении фундаментального различия вост. и зап. христианства развивал и Н. Трубецкой, утверждавший, что христианство, будучи насаждено в разнообразных культурных средах, дало разные результаты. Романо-герм. цивилизация вызвала к жизни идею «братства всех народов», к-рая может быть реализована лишь высокой ценой утраты ими своей культурной идентичности. Напротив, рус. Православие всегда было терпимо к др. культурам и вслед. этого обладает большей способностью к распространению, к миссии среди нехрист. народов. Воспринимая в себя народную культуру, оно как бы изнутри делает ее подлинно христианской, не лишая самобытности и оригинальности.

Несмотря на подобные теоретические построения, одним из наиболее серьезных камней преткновения для евразийских теорий оказалась именно проблема христ. миссии и христианизации народов евразийского Востока. Если в статье 1922 г. «Религии Индии и христианство» Трубецкой утверждал, что «с точки зрения христианской вся история религиозного развития Индии проходит под знаком непрерывного владычества сатаны» (*Трубецкой Н. С.* 2007. С. 400–401), то позднее под влиянием идеологических и тактических соображений (необходимость обосновать единство поликонфессиональной Евразии) отношение евразийцев к различным религиям Востока стало более благожелательным. В евразийском манифесте 1926 г. язычество, буддизм и мусульманство кочевых народов Евразии интерпретировались уже как «потенциальное Православие»: «Язычество есть потенциальное Православие... если мы сосредоточиваемся на язычестве, этнографически и географически близком России и частью входящем в ее состав, мы легко обнаружим особо близкое родство первичного религиозного уклада именно с русским Православием» (Евразийство: Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Рус. интеллигенция и судьбы России: [Сб. ст.]. М., 1992. С. 363–365). В буддийском учении о *бодхисаттвах* евразийцы готовы были видеть «предчувствие идеи Богочеловечества», а в религ. идеале ислама — верное понимание необходимости преображающей деятельности человека в мире (Там же). Евразийцы утверждали, что религиозно-культурный мир Востока тяготеет к рус. Православию как к своему центру. В то же время они пытались учесть выдвигаемое их оппонентами указание на сравнительно небольшой успех предшествующей христ. миссии среди народов Востока, на бесспорное «противление истине» среди язычников и заявляли, что обращение «извне» и «принудительно» противно самому духу Православия. Поэтому историческая миссия русского Православия, по мнению евразийцев, должна состоять в обеспечении самораскрытия правосл. сути иноверных исповеданий евразийских народов, в помощи им в их естественном саморазвитии до Православия, а не во внешней миссионерской деятельности. Концепция «потенциального Православия» получила резко негативную оценку правосл. мыслителей: Флоровский называл ее «соблазнительной и лживой теорией», «розовой сказкой о язычестве» (*Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // *Трубецкой.* 2007. С. 67). При всем стремлении связать гос. и культурный идеал Е. с правосл. верой евразийцам не удалось найти убедительное решение вопросов о том, насколько желательно и возможно обращение всех народов Евразии в Православие и каким образом православное единство может быть совмещено с различием культур евразийских народов,

обусловливаемым в т. ч. и различием их религ. воззрений.

Критическая оценка Е. Евразийские идеи и концепции со времени их появления подвергались непрестанной критике в среде рус. эмиграции. С одной стороны, практическое признание евразийцами большевизма как свершившегося факта рус. истории, а с др.— приверженность участников движения идеалам правосл. государственности и их явная «антизападность» привели к тому, что евразийское движение оказалось как бы посередине политического спектра и вслед. этого получало полемические удары со всех сторон.

Представители рус. эмиграции, придерживавшиеся демократических взглядов, находили неприемлемым тотальное отвержение в Е. совокупности зап. ценностей. Так, П. Н. Милюков утверждал, что история России развивается в рамках общей европ. истории и проникнута общей культурой, распространяющейся с Запада на Восток, что для России лучше быть последней из европ. стран, чем первой из азиатских. Он негативно оценивал приверженность евразийцев идеалам Православия и упрекал их в сближении с большевиками, называя Е. в целом «идеологической утопией». Напротив, монархист А. В. Гладков считал недостатками Е. критическое отношение к институту монархии и недооценку роли единого правителя, который в Е. был замещен абстрактной «идеей-правительницей». П. Б. Струве выделял в Е., и в частности в творчестве Савицкого, элементы здорового консерватизма, но считал неприемлемой якобы присущую движению и его отдельным представителям идеализацию революции (см.: *Струве П. Б.* Прошлое, настоящее, будущее // РМ. 1922. Кн. 1/2. С. 229). Известный политический деятель В. В. Шульгин указывал на то, что петровский поворот к Западу не был (как утверждали евразийцы) просто прихотью, но был востребован самой историей, став ответом России на военную угрозу со стороны Запада. Прот. Сергий *Булгаков* увидел в Е. возвращение к презираемому им народничеству и прагматический подход к религии, метко названный им «православизм».

Нек-рые положения Е. были подвергнуты серьезной критике Н. А. *Бердяевым*. В письме от 21 апр. 1924 г. Сувчинскому Бердяев указывал, что Е. присущи определенные сектантские черты, поскольку оно отказывается от «вселенской идеи» ради «воссоздания православного русского быта», т. е. замкнутости в национальной культуре (см.: *Колеров М. А.* Братство Святой Софии: «Веховцы» и «евразийцы» (1921–1925 гг.) // ВФ. 1994. № 10. С. 155–156). В ответе Сувчинский писал, что понятие «сектантство» не в меньшей степени можно применить к самой рус. интеллигенции, в качестве представителя к-рой выступает Бердяев. Она отделилась от Православия, а тем самым и от «русской народно-национальной стихии», а потому вынуждена «блуждать в разных исканиях», неправомерно претендуя на вселенскость. Сувчинский отмечал также, что у самого Бердяева христианство понимается в отрыве от исторических судеб Православия как «интерконфессиональная, общехристианская абстракция и схема», критика Е. ведется Бердяевым с космополитических позиций и потому не может восприниматься как голос подлинно христ. религ. сознания. Неприемлемым находил Сувчинский и восхищение Бердяева тем, что революция якобы сокрушает «косность православного быта» и потому должна быть оценена положительно, приравнивая рассуждения Бердяева к кощунству богоборцев (см.: Там же. С. 157–158). Полемика с идеями Е. была продолжена Бердяевым в статье 1925 г. «Евразийцы», где он останавливается и на положительных, и на отрицательных чертах евразийского движения. В качестве положительных черт Е. Бердяев упоминает неприятие вульгарного реставраторства, понимание рус. вопроса как культурно-духовного, чувство утраты Европой культурной монополии и надежду на возвращение народов Азии в мировой поток истории. Он выделяет и «зловредные и ядовитые» стороны Е., корень которых видится ему в том, что «евразийцы хотят остаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе» (*Бердяев Н. А.* Евразийцы // *Трубецкой.* 2007. С. 8). Евразийской идее, к-рая кажется ему слишком «азиатской», поскольку сторонники Е. «более гордятся своей связью с Чингисханом, чем своей связью с Платоном и греческими учителями Церкви» (Там же. С. 11), Бердяев противопоставляет мысль о необходимости создания в мире «единого духовного космоса, в который русский народ должен сделать свой вклад» (Там же. С. 8–9). В номиналистическом подходе Е. к идее *всеединства* Бердяев видел опасность отказа от христианства в угоду языческому партикуляризму (Там же. С. 10). Позже Бердяев назвал его натуралистическим монизмом, при к-ром гос-во понимается как функция и орган Церкви и приобретает всеобъемлющее значение, организуя все стороны жизни человека. Конструирование такого «совершенного» гос. устройства, не оставляющего пространства для свободы и творчества человеческого духа, Бердяев охарактеризовал как «этатический утопизм евразийцев». Он замечал, что эмоциональная направленность Е., являющегося реакцией «творческих национальных и религиозных инстинктов на произошедшую катастрофу», может обернуться «русским фашизмом» (Там же. С. 5).

П. Бицилли, участвовавший в одном из евразийских сборников, определил свое двойственное отношение к евразийцам в названии критической ст. «Два лика евразийства». Ясным ликом он считал отстаивание единства рус. нации и государственности, к-рую нельзя искусственно расчленить в угоду «самоопределения народностей», и связанное с этим провозглашение принципа федерализма. Др. лик — «соблазнительный, но и отвратный» — Бицилли видел в стремлении Е. стать единственной партией, что неминуемо должно привести к диктатуре. Ссылки на то, что этому будет препятствовать евразийская правосл. идеология, представлялись ему неубедительными. Напротив, такое положение вещей могло лишь привести к сохранению подчинения Церкви гос-ву. Бицилли считал также, что желание евразийцев стать единственной правящей, притом правосл., партией в стране, населенной народами разных религий, ведет к господству одного народа (носителя ведущей религии) над другими (*Бицилли П. М.* Два лика евразийства // Россия между Европой и Азией. 1993. С. 279–291).

Наиболее глубокий критический анализ основ Е. был проведен Флоровским. Он сформулировал свое понимание значения Е., отметив, что в нем — «правда вопросов, не правда ответов, правда проблем, а не решений» (*Флоровский Г. В.* Евра-

зийский соблазн // *Трубецкой.* 2007. С. 36). Отправляясь от признания факта революции и необходимости ее духовного преодоления, евразийцы пришли к ее оправданию. Главную причину этого Флоровский видел в преклонении евразийцев перед социальной стихией и, как следствие, в их готовности к подчинению исторической необходимости, в убежденности «в непогрешимости истории» (Там же. С. 40). С таким видением исторического процесса соединялось в евразийском сознании некое преклонение перед самой идеей власти. Рассматривая обоснование евразийцами самобытности рус. культуры, Флоровский подчеркивал свойственный им морфологический подход к проблеме, к-рый приводил их к признанию подчиненности истории народов роковому процессу развития. Стремление спасти социальные достижения революции привело евразийцев к идее создания нового направления, партии. «Иссякнувший пафос творчества,— писал Флоровский,— подменяется пафосом распределения и «водительства», максимализмом власти, не только дерзновенной, но и дерзостной. И в евразийстве, при всех декларациях о «внепартийности», копится и возгревается дух человеконенавистнической нетерпимости, дух властолюбия и порабощения» (Там же. С. 52). При таком подходе в «феноменологии» Е. не нашлось места для истинного учения о Церкви, в к-рой лежат истоки духовного творчества и свободы: «...для евразийцев Церковь в государстве, а не государство в Церкви» (Там же. С. 72), «евразийцы слишком нагружают Церковь миром и мирским» (Там же. С. 73). В учении евразийцев о «симфонической личности» Флоровский увидел «мечту о неком обобществлении человека» (Там же. С. 53). Необоснованной находил он попытку разделить Россию и Европу, поскольку они находятся внутри единого культурно-исторического цикла. Флоровский отказывался согласиться с резко негативным отношением Е. к зап. христианству, указывая, что «имя Христа соединяет Россию и Европу, как бы ни было оно искажено или даже поругано на Западе» (Там же. С. 65). Согласно Флоровскому, для духовного возрождения России нужна не политическая или культурная деятельность, к к-рой призывают приверженцы Е.,



Г. В. Флоровский. Фотография. 20-е гг. XX в.

а духовный подвиг: «Только в бдении и аскезе, только в молитвенном безмолвии накопляется и собирается подлинная сила... Только в этом подвиге совершится воскресение и воскрешение России» (Там же. С. 38).

Ист.: Исход к Востоку: Предчувствия и свершения. София, 1921. М., 1997[n]; *Флоровский Г. В.* Хитрость разума // Исход к Востоку. 1921. С. 28–39; То же // *Он же.* Вера и культура. СПб., 2002. С. 49–60; *он же.* О народах неисторических // Исход к Востоку. 1921. С. 52–70; *он же.* О патриотизме праведном и греховном // На путях. М.; Берлин, 1922. С. 230–293; *он же.* Окаменение бесчувствие: По поводу полемики против евразийцев // Путь. 1926. № 2. С. 128–133; *он же.* Евразийский соблази // СЗ. 1928. № 34. С. 312–346; *он же.* Из прошлого русской мысли. М., 1998; *Савицкий П. Н.* Степь и оседлость // На путях. С. 341–356; *он же.* Россия – особый географический мир. Прага, 1927; *он же.* Месторазвитие русской промышленности. Берлин, 1932; *он же.* За творческое понимание природы русского мира. Прага, [1939]; *он же.* Континент Евразия. М., 1997; Россия и латинство: Сб. ст. Берлин, 1923; *Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. Прага, 1927. СПб., 2000[n]; *он же.* Опыт истории Евразии. Берлин, 1934; *Якобсон Р. О.* О фонологических языковых союзах // Евразия в свете языкознания. Прага, 1931. С. 7–12; *он же.* К характеристике Евразийского языкового союза. [П.], 1931; Россия между Европой и Азией: Евразийский соблази: Антология / Ред.-сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М., 1993; *Карсавин Л. П.* Соч. М., 1993; *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество. София, 1920; *он же.* К проблеме самопознания личности: Собр. ст. Берлин, 1924; *он же.* История. Культура. Язык. М., 1995; *он же.* Письма и заметки / Вступ. ст.: В. Топоров. М., 2004; *он же.* Наследие Чингисхана: [Сб. ст.] М., 2007; Русский узел евразийства: Восток в рус. мысли: Сб. тр. евразийцев / Сост., вступ. ст. и примеч.: С. Ю. Ключников. М., 1997.

Лит.: *Böss O.* Die Lehre der Eurasier: Ein Beitr. z. russischen Ideengeschichte d. 20. Jh. Wiesbaden, 1961; *он же [Босс О.]* Учение евразийцев / Пер. с нем.: Н. А. Никонова и А. А. Троянов // Начала. 1992. № 4. С. 89–98; *Riasanovsky N. V.* The Emergence of Eurasianism // CalifSS. 1967. Vol. 4. P. 39–72; *он же [Рязановский Н. В.]* Возникновение евразийства / Пер. с англ.: И. Виньковецкий // Звезда. 1995. № 2. С. 29–44; *Соболев А. В.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Лит. учеба. 1991. № 6. С. 121–130; *он же.* О евразийстве как культуроцентрическом мировоззрении // Россия XXI. М., 2000. № 1. С. 70–91; Евразия: Ист. взгляды рус. эмигрантов / Ред.: Л. В. Пономарева. М., 1992; *Люкс Л.* Евразийство / Пер. с нем.: Н. Бурихин // ВФ. 1993. № 6. С. 105–114; *Игнатов А.* «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности / Пер. с нем.: В. К. Кантор // ВФ. 1995. № 6. С. 49–64; *Половинкин С. М.* Евразийство // Русская философия: Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 172–178; *Чинаева Е. В.* Русские интеллектуалы в Праге: Теория евразийства // Русская эмиграция в Европе: 20-е – 30-е гг. XX в. / Ред.: Л. В. Пономарева и др. М., 1996. С. 177–198; *eadem [Chinyaeva E.]* Russian Intellectuals in Prague: Development of Eurasianism // *Eadem.* Russians Outside Russia: The Émigré Community in Czechoslovakia 1918–1938. Münch., 2001. P. 185–212, 250–258; Петр Сувчинский и его время / Ред.-сост.: А. Бретаницкая. М., 1999; О Евразии и евразийцах: Библиогр. указ. Петрозаводск, 2000; *Парадовский Р.* Методологические и метафизические проблемы евразийской культурологии / Пер.: А. В. Болдов // Славяноведение. 2001. № 5. С. 28–38; *Овчинников А. И., Овчинникова С. П.* Евразийское правовое мышление Н. Н. Алексеева. Р-н/Д., 2002; Евразия: Люди и мифы: Сб. ст. / Сост. и отв. ред.: А. С. Панарин. М., 2003; *Пащенко В. Я.* Социальная философия евразийства. М., 2003; *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи / Пер. с франц.: Т. Н. Григорьева. М., 2004; *Вишневецкий И. Г.* «Евразийское уклонение» в музыке 1920-х – 1930-х гг. М., 2005; *Макаров В. Г.* «Pax rossica»: История евразийского движения и судьбы евразийцев // ВФ. 2006. № 9. С. 102–117; *Макаров В. Г., Матвеева А. М.* Геософия П. Н. Савицкого: между идеологией и наукой // ВФ. 2007. № 2. С. 123–135.

Д. В. Смирнов

ЕВРЕ́ИНОВ Александр Николаевич (8.03.1877, С.-Петербург – 20.08.1959, Рим), титулярный архиеп. Парийский, деятель рус. католичества. Происходил из дворянского рода. По окончании Императорского Александровского лицея состоял на дипломатической службе, в 1900–1906 гг. являлся помощником секретаря российского посольства в К-поле, где в 1905 г. перешел из Православия в католичество. В 1906–1909 гг. служил 2-м секретарем российского посольства при итал. правительстве в Риме. В 1909 г. вышел в отставку в чине коллежского советника, после чего поступил во франц. семинарию при папском *Григорианском ун-те.* 7 дек. 1913 г. болг. католич. епископом вост. обряда Лазаром Младеновым рукоположен во пресвитера в рим. ц. св. Афанасия при папской Греческой коллегии. По приглашению пресв. Э. Пачелли (впосл. папа *Пий XII*) поступил на службу в Конгрегацию чрезвычайных церковных дел. В 1921 г. направлен в Париж в качестве секретаря апостольского нунция архиеп.

Бонавентуры Черрети. За содействие в восстановлении дипломатических отношений между Папским престолом и Францией получил звание апостольского протонотария и награжден франц. правительством орденом Почетного легиона.

В 1924 г. на Е. были возложены задачи по пропаганде католичества среди рус. эмиграции и организации в Париже рус. католич. прихода восточного обряда. С 1925 г. окормлял парижскую общину рус. католиков. В 1928 г. освобожден от должности секретаря нунциатуры, возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем рус. католич. прихода вост. обряда во имя Пресв. Троицы в Париже. В янв. 1930 г. при поддержке папской комиссии по делам России *«Pro Russia»*, франц. *ассумпционистов* и англ. католич. об-ва св. Иоанна Златоуста Е. основал в Париже рус. католич. ж. «Благовест», являлся его издателем и редактором. В окт. 1930 г. участвовал в съезде рус. католич. духовенства визант. обряда в Риме.

31 окт. 1936 г. папа Римский *Пий XI* назначил Е. титулярным епископом Пионийским. Хиротонию, состоявшуюся 6 дек. в рим. ц. св. Антония при папской коллегии *Russicum*, совершили апостольский визитатор для славян визант. обряда в Польше титулярный Лебедский еп. Николай *Чарнецкий*, Бейрутский архиепископ *Мелькитской католической Церкви* Максим Сайег и Лунгрский епископ Итало-Албанской католической Церкви Джованни Меле. Не получив юрисдикции в отношении рус. католиков, в 1936–1959 гг. Е. занимал должность «рукополагающего епископа византийского обряда в Риме», проживая при папской коллегии Russicum и совершая рукоположения по визант. обряду ее выпускников, а также выпускников Греческой, Украинской и Румынской коллегий. Участвовал в различных католич. мероприятиях, связанных с вост. обрядом и Россией, в т. ч. возглавлял в Риме торжества, посвященные 950-летию Крещения Руси (1939) и паломничество рус. католиков по случаю юбилейного года в Рим (1950).

В период второй мировой войны руководил информационным бюро Гос. секретариата Ватикана, в 1947–1959 гг. заведовал отделом иностранной прессы при Гос. секретариате. 19 марта 1947 г. папа Римский Пий XII возвел Е. в сан титулярного архиепископа Парийского. Похоронен на кладбище греко-католич. аббатства Гроттаферрата близ Рима.

Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 124, 126, 129. Лит.: *Режис Ф., де.* Наш архиерей // Заметки рус. духовной академии в Риме. Рим, 1936. № 1; *Сипягин А.* Первый русско-вселенский иерарх еп. Александр Евреинов // Католич. вестник. Харбин, 1937. № 1–2; *Николаев К. Н.* Восточный обряд. П., 1950. С. 260; Кончина владыки Александра Евреинова, архиеп. Парийского // Россия и Вселенская Церковь. Брюссель, 1959. № 5/6. С. 30–31.

В. П. Пономарёв

ЕВРЕ́ЙСКАЯ АВТОНО́МНАЯ О́БЛАСТЬ, субъект РФ. Территория – 36,3 тыс. кв. км. Столица – Биробиджан (74,7 тыс. чел.). Расположена на востоке России, в Приамурье. На западе граничит с *Амурской обл.*, на севере и востоке – с *Хабаровским краем,* на юге граница области совпадает с гос. границей России и Китая. Большое значение для области имеет Транссибирская железнодорожная магистраль, связывающая регион с центром России, с соседними областями, а также с КНР. В составе Е. а. о. 2 города (Биробиджан и Облучье), 11 поселков городского типа и 99 сельских населенных пунктов, объединенных в 5 районов. К 1 янв. 2007 г. в области проживало 185 623 чел., из них ок. 66% – в городах. Согласно переписи населения 9 окт. 2002 г., 89,9% населения области – русские, 4,4% – украинцы, 1,2% – евреи, 4,5% – представители др. национальностей.

История, административное устройство. Освоение русскими территории Е. а. о. началось в XVII в. После подписания Россией в 1689 г. Нерчинского договора с Китаем рус. поселенцы вынуждены были уйти с освоенных земель Приамурья, экономическое развитие которых остановилось более чем на полтора века. С 1854 г. ген.-губернатор Вост. Сибири гр. Н. Н. Муравьёв-Амурский прилагал усилия для освоения русскими левого берега Амура. Регион был присоединен к России по Айгунскому договору России с Китаем от 16 мая 1858 г. С этого времени началось массовое заселение края казаками, приехавшими из европ. части страны и из Сибири. По инициативе М. И. Калинина и П. Г. Смидовича в 1924 г. при Президиуме Совета национальностей ЦИК СССР был создан Комитет по земельному устройству трудящихся евреев (Комзет). Экспедиция Комзета под рук. агронома Б. Л. Брука исследовала территорию в Юж. Приамурье в районе рек Бира и Биджан и рекомендовала ее для компактного заселения. Президиум ЦИК СССР постановлением от 28 марта 1928 г. закрепил за Комзетом «Биробиджанский район в следующих примерно границах: по реке Амуру западнее города Хабаровска до устья реки Хинган и по реке Хинган до железной дороги; далее севернее железнодорожной полосы на восток до реки Урми и по рекам Урми и Тунгуске и на восток по линии западнее Хабаровска». 20 авг. 1930 г. Президиум ЦИК СССР принял постановление об образовании в составе Дальневосточного края Биробиджанского национального р-на. 7 мая 1934 г. Биробиджанский национальный р-н был преобразован в Е. а. о. с центром в пос. Биробиджан (ныне город). Первоначально Е. а. о. входила в состав Дальневосточного края, после разделения его в 1938 г. на Приморский и Хабаровский края – в состав Хабаровского края, в 1991 г. была выделена в самостоятельный субъект РФ. Область разделена на 5 районов: Биробиджанский, Ленинский, Облученский, Октябрьский и Смидовичский. В 30-х гг. XX в. в Е. а. о. основывались только евр. поселения.

Религия. К 1 дек. 2007 г. в области существовало 39 зарегистрированных религ. орг-ций.

Н. Ю. Воложенинова

Русская Православная Церковь. Наиболее значительным религ. объединением в области является *Биробиджанская и Кульдурская епархия* РПЦ, образованная 7 окт. 2002 г. в границах Е. а. о. (правящий архиерей – еп. *Иосиф (Балабанов),* кафедральный собор – в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Биробиджане – 1-й за всю историю региона каменный храм, освящен 21 сент. 2005). Ранее данная территория составляла Биробиджанское благочиние Хабаровской епархии.

К нач. 20-х гг. XX в. на территории Е. а. о. действовали 24 правосл. храма и походные церкви и 20 часовен, все они были уничтожены к 1936 г. Возрождение правосл. церковной жизни в регионе началось в 90-х гг. XX в. В марте 1992 г. в Биробиджане был зарегистрирован приход во имя ап. Иакова, в 1994 г.– приход во имя вмч. Пантелеимона. Первым построенным в Е. а. о. храмом стала деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца, освященная в 1999 г.

В 2001 г. в центре Биробиджана в сквере Победы по инициативе воинов-интернационалистов была возведена часовня в честь Державной иконы Божией Матери в память о воинах, павших за Отечество. В Биробиджанской епархии идет активное храмовое строительство. К кон. 2007 г. в составе епархии было 28 приходов (зарегистрировано 19), в т. ч. приход РПЦЗ, 5 храмов, 22 молитвенных дома, часовня, *Иннокентия, свт., митр. Московского, жен. мон-рь* в с. Раздольном Биробиджанского р-на (мон-рь образован 21 авг. 2007). В епархии совершают служение 14 священников и 5 диаконов.

В 2004 г. при Биробиджанском ЕУ начали работу 2-годичные пастырско-богословские курсы, в епархии открыто 6 воскресных школ. При созданном в 2007 г. епархиальном социально-просветительном центре действует правосл. военно-патриотический кадетский класс, в к-ром обучаются 30 мальчиков, открыта общедоступная б-ка правосл. лит-ры. С 2003 г. на обл. телевидении выходит еженедельная правосл. телепередача «Лествица», с 2004 г. издается ежемесячная епархиальная газ. «Благовест».

Большое внимание епархия уделяет социальному служению. С 1995 г. работает правосл. больница при приходе во имя вмч. Пантелеимона в Биробиджане. При больнице действуют организованный в 2005 г. центр психологической реабилитации и социально-психологической помощи населению, благотворительная столовая для неимущих. Во мн. приходах области открыты благотворительные столовые, проводятся сбор и распределение одежды для малообеспеченных людей. В сент. 2003 г. по инициативе Биробиджанской епархии был образован правосл. молодежный центр «Преображение», члены к-рого участвуют в просветительной и миссионерской работе, проводимой епархией, сотрудничают с гос. и частными учреждениями, занимающимися социальной работой.

В февр. 2004 г. подписано соглашение о сотрудничестве правительства Е. а. о. и Биробиджанской епархии в вопросах патриотического воспитания, духовно-нравственного просвещения молодежи, приобщения населения к историческому и духовно-культурному наследию Православия. Ежегодно в нояб.—дек. епархия проводит научно-практические конференции «Основы духовной безопасности». В 2005 г. правительство области совместно с епархией провело научно-практическую конференцию «Духовно-нравственные основы образования и культуры». С 2006 г. в области проходят ежегодные Иннокентиевские чтения, посвященные памяти свт. Иннокентия (Вениаминова). Первые чтения были посвящены теме «Церковь и общество: развитие взаимоотношений в Еврейской автономной области». Вторые чтения на тему «Традициям предков верны...» прошли в марте 2007 г.



Кафедральный собор в честь Благовещения Богородицы в Биробиджане. 2005 г. Фотография. 2007 г.

В 2007 г. возобновилась дореволюционная традиция совершения крестного хода со списком *Албазинской «Слово плоть бысть» иконы Божией Матери* по границе Биробиджанской епархии. Святынями кафедрального собора являются присланный с Афона список Иверской иконы Божией Матери и ковчег с частью мощей свт. Иннокентия, митр. Московского,— благословение Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* новоучрежденной Биробиджанской епархии. Особо в епархии почитают место лагерной больницы и бывш. кладбища в пос. Известковом Облученского р-на, где похоронены священномученики прот. *Нил* Смирнов, свящ. *Димитрий* Павлович Розанов, протодиак. *Григорий* Самарин, мученики *Иоанн* Демидов и *Параскева* Кочнева.



Церковь прор. Илии в с. Амурзет Октябрьского р-на. Фотография. 2007 г.

Еп. Иосиф (Балабанов)

Протестантские деноминации и секты. В Е. а. о. действуют 16 религ. орг-ций, принадлежащих к различным протестант. направлениям и сектам: евангельских христиан-баптистов (5), христиан веры евангельской — *пятидесятников* (4), евангельских христиан (1), адвентистов седьмого дня (2), пресвитериан (3), свидетелей Иеговы (1). В области существует более 20 незарегистрированных групп верующих, принадлежащих к указанным направлениям.

Евангельские христиане-баптисты появились в Биробиджане в 1934 г., 1-е молитвенное собрание, на к-ром присутствовало 8 чел., было проведено в 1945 г. В это же время на ст. Бира сложилась еще одна баптист. община. Биробиджанская группа в 1948 г. насчитывала более 40 чел. Согласно данным справки о религ. ситуации в Хабаровском крае на 1 авг. 1980 г., в крае действовали 17 баптист. общин. В мае 2006 г. было зарегистрировано Объединение церквей евангельских христиан-баптистов Е. а. о. Малочисленная группа адвентистов седьмого дня упоминается в справке о религ. ситуации в Е. а. о. в окт. 1950 г. Адвентисты активизировали деятельность в области в 1993 г., в 1997 г. была зарегистрирована 1-я община. Христиане веры евангельской — пятидесятники упоминаются в документах с 1979 г. По сведениям Облученского райисполкома, существовали группы пятидесятников в пос. Известковом — 12 чел., в пос. Биракан — 3 чел.; в 1985 г. деятельность этих незарегистрированных объединений была прекращена адм. путем ввиду отказа от регистрации. В апр. 1993 г.

была зарегистрирована община пятидесятников «Благодать» в с. Пашкове, в июне 1997 г.— христ. миссионерский центр в Биробиджане, действующий и в наст. время. В пресвитерианских церквах «Биробиджан» (1994) и «Урим» (2000) в Биробиджане служат пасторы из Юж. Кореи. Община свидетелей Иеговы официально существует в области с марта 1994 г. Территория Е. а. о. для иеговистов является теократическим районом, который делится на Южное и Северное собрания. Как правило, дважды в год организуются районные конгрессы. Последний конгресс проходил в Биробиджане, на нем присутствовало более 400 чел.

Иудаизм. Иудаистская община действовала в Биробиджане с 1934 г., зарегистрирована 26 нояб. 1946 г., в 1947 г. была построена синагога. В справке о религ. ситуации в Е. а. о. (окт. 1950) уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Хабаровскому краю Б. М. Гребенникова сообщалось, что в общине числилось 57 верующих. К 1990 г. община практически прекратила существование. В сент. 1996 г. она была воссоздана и зарегистрирована с названием «Бейт Тшува», входит в Конгресс еврейских религиозных орг-ций и объединений в России (КЕРООР). Община осуществляет благотворительные акции, оказывает помощь бывш. узникам фашизма и представителям малоимущих социальных групп.

В 1997 г. была создана Биробиджанская евр. религ. община «Фрейд», входящая в Федерацию еврейских общин России (ФЕОР). В нояб. 2000 г. открылся общинный центр, в к-ром разместились молельный зал, б-ка, компьютерный класс, благотворительная служба. При общине действует Биробиджанский евр. народный ун-т, работают молодежный и жен. клубы, клуб бывш. малолетних узников гетто и концлагерей, культурно-просветительное об-во, издается газ. «Община». Осенью 2004 г. открылась 1-я в области синагога, расположенная в специально построенном здании.

Представители ***новых религиозных движений*** в Е. а. о. немногочисленны: это последователи Церкви Христа и Новоапостольской церкви (получили регистрацию в 1994), члены общины Бахаи. В Биробиджане существует языческая община «Ярило».

Лит.: Еврейская автономная область: Энцикл. слов. Биробиджан; Хабаровск, 1999; Религия и власть на Дальнем Востоке России: Сб. док. ГАХК / Сост.: Е. Б. Бакшеева. Хабаровск, 2001; *Воложенинова Н. Ю.* Религиозные конфессии в Еврейской автономной области // Раддевские чт.: Ист. опыт заселения, развития производительных сил, экономики и соц. сферы Еврейской автономной обл.: Мат-лы науч.-практ. конф., 27–28 нояб. 2003 г. Биробиджан, 2004. С. 153–163; Хабаровский край и Еврейская автономная область // Атлас совр. религ. жизни России. М., 2005. Т. 1. С. 598–620; *Сердюк М. Б.* История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. Владивосток, 2006.

Н. Ю. Воложенинова

ЕВРЕ́ЙСКИЙ ЯЗЫ́К, один из языков сев.-зап. ветви семит. группы афразийской языковой семьи. На Е. я. написана бóльшая часть Свящ. Писания ВЗ.

Наименование. Происхождение Е. я. связано с формированием евр. этноса во II тыс. до Р. Х. и евр. государственности на рубеже II и I тыс. до Р. Х. В научной лит-ре принято название «древнееврейский язык» для обозначения Е. я. следующих периодов: 1) библейского (XII–II вв.; язык ВЗ кроме арам. фрагментов); 2) постбиблейского (II в. до Р. Х.– VII в. по Р. Х.; язык текстов Мёртвого м., *Мишны, Тосефты, мидрашей,* язык евр. частей гемары Вавилонского и Иерусалимского Талмудов); 3) средневекового (VII–XVIII вв.; язык светской и религиозной поэзии, комментариев, богослов-



Синагога Биробиджанской евр. религ. общины «Фрейд». 2000 г. Фотография. 2007 г.

ской лит-ры и т. д.). Термином «современный иврит» (от евр. עברית, *ʿiḇrîṯ*) принято называть разговорный и лит. язык, возрожденный на основе древнеевр. на рубеже XIX и XX вв. и ставший офиц. языком гос-ва Израиль (наряду с арабским). Получили распространение также термины «библейский иврит», «мишнаитский иврит» и «средневековый иврит», к-рые являются кальками с соответствующих выражений на совр. иврите.

В отечественной науке советского периода термином «Е. я.» было принято называть разговорный язык восточноевроп. евреев (идиш).

Древнейшим обозначением Е. я. в Библии является, по-видимому, выражение «язык ханаанский» (שְׂפַת כְּנַעַן, *śəp̄aṯ kənaʿan*), содержащееся в Книге прор. Исаии: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом» (Ис 19. 18). В др. местах ВЗ Е. я. называется иудейским (יְהוּדִית, *yəhûḏîṯ*) языком. Так, иерусалимские придворные просят посланников ассир. царя Сеннахирима говорить «по-арамейски... а не... по-иудейски» (Ис 36. 11; ср.: 4 Цар 18. 26; 2 Пар 32. 18). Данный эпизод происходил в Иерусалиме в эпоху разделенного царства и термин *yəhûḏîṯ* вероятнее всего обозначает иудейский диалект Е. я. Напротив, в Неем 13. 24 *yəhûḏîṯ,* по-видимому, обозначал Е. я., т. к. в этот период различие «иудейский– израильский» уже не было актуальным.

Начиная с эпохи эллинизма, для обозначения Е. я. входит в употребление прилагательное «еврейский» (греч. ἑβραϊστί). Впервые в Библии оно встречается в предисловии к Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (датируемой, как правило, II в. до Р. Х.— ABD. Vol. 6. P. 931): «неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски (ἑβραϊστί), когда переведено будет на другой язык». Иосиф Флавий говорит о «еврейских Писаниях» (Ἑβραϊκὰ γράμματα — *Ios. Flav.* Antiq. I 6. 1) на «языке евреев» (ἡ Ἑβραίων διάλεκτος — Ibid. I 33. 5; ἡ γλῶττα ἡ Ἑβραίων — Ibid. I 34. 5) и возводит происхождение этого слова к *Еверу,* «от которого иудеев издревле стали называть евреями» (Ibid. I 46. 1–2). Для обозначения устной речи на Е. я. Иосиф Флавий использует выражение ἑβραϊστί λέγειν/ὁμιλεῖν (т. е. говорить по-еврейски — Ibid. X 8. 2, 5; XI 159. 4). Термин ἑβραϊστί 6 раз используется для введения евр. и арам. слов в НЗ (Ин 5. 2; 19. 13, 17, 20; Откр 9.

11, 16. 16). У Иосифа Флавия и в НЗ термин ἑβραϊστί может обозначать как еврейский, так и арамейский (противопоставлен прежде всего термину ἑλληνιστί (*Blau.* 1976. P. 626), т. к. термин Συριστί в значении «по-арамейски» в этих сочинениях почти не употребляется). Т. о., выражение ἑβραϊστί в НЗ имеет значение «на языке евреев», каким бы он ни был — еврейским или арамейским.

Прилагательное עברית (*ʿibrîṯ*) и словосочетание לשון עברית (*lāšôn ʿibrîṯ*) употребляются в Мишне и в Талмуде (Мишна Ядаим 4. 5; Иерусалимский Талмуд Мегилла 1. 8 и др.), однако, по мнению мн. исследователей, далеко не всегда это наименование относится именно к Е. я. (см., напр.: ABD. Vol. 4. P. 203). Устойчивое использование членами иудейской общины термина *lāšôn ʿibrîṯ* для обозначения Е. я. восходит, по мнению ученых, к *Саадии бен Иосифу Гаону* (882–942) (Ibid. P. 204). В раввинистическую эпоху для иудеев Е. я. приобрел сакральное значение как язык нормативных религ. текстов и богослужения и иногда назывался «священный язык» (לשון הקדש, *lašōn haqqōḏeš*).

Письмо. Древнейшие тексты на Е. я. (надпись на камне из *Гезера*, X в. до Р. Х. и др. памятники X–VII вв. до Р. Х.) записаны консонантным алфавитом (т. е. содержавшим знаки только для согласных), общим для западносемит. народов, населявших Палестину (финик. алфавит). Знаки имеют линейный характер, направление письма — справа налево. После вавилонского плена евреи усваивают т. н. староарам. курсив (также восходящий к финик. алфавиту, но имеющий особое конечное написание для 5 букв). Этим письмом написано большинство рукописей из Кумрана. Более поздней модификацией этого письма записаны средневек. рукописи ВЗ и набраны совр. издания Библии, словари, грамматики Е. я. и т. д. К нему же восходят различные формы совр. евр. шрифтов. Письмо, заимствованное у арамеев, получило название «квадратное письмо» (*kəṯāḇ merubbāʿ*); в зап. и отечественной лит-ре старая форма письма, мало отличающаяся от финикийского, обычно называется «палеоеврейское (или староеврейское) письмо», в лит-ре на совр. иврите — «еврейское письмо» (*kəṯāḇ ʿibrî*). После перехода на квадратное письмо палеоевр. письмо продолжало употребляться вплоть до восстания *Бар-Кохбы* (132–135); об этом свидетельствуют отдельные кумран. рукописи, монеты и письма. В нек-рых рукописях, созданных на рубеже эр, в т. ч. и в греческих, было принято выписывать имя Бога (т. н. тетраграмматон) палеоевр. письмом.

В средние века сформировались различные виды курсива. Т. н. шрифт *Раши* (названный по имени известного комментатора Библии Рабби Шломо бен Ицхака, не причастного к созданию этого письма) стал применяться в печатных изданиях Библии с комментариями (т. н. Микраот Гедолот), принятых в традиц. иудейской среде. В гос-ве Израиль получил распространение ашкеназский курсив.

22 знака Е. я. соответствуют числу согласных фонем финик. языка; в древнеевр. языке предположительно было 23 фонемы: одна из графем (ש) обозначала 2 согласных — *ś* и *š* (впосл. эта неоднозначность была устранена с введением надстрочного знака для различения графем שׂ (*š*) и שׁ (*ś*)).

Поскольку консонантная запись допускала вариативность прочтения, со временем появляются попытки устранить фонетическую неоднозначность путем введения знаков для обозначения гласных звуков. По-видимому, еще в допленную эпоху (предположительно с IX в. до Р. Х.) для обозначения нек-рых долгих гласных на конце слова нерегулярно использовались слабые согласные ו (*wāw*), י (*yôḏ*) и ה (*hê*). Примерно с VI в. до Р. Х. эти знаки для обозначения гласных стали появляться и в середине слова. Позднее для обозначения гласных стал использоваться и א (*ʾālēp̄*). Последовательные системы для обозначения всех гласных Е. я. были разработаны лишь в VII–IX вв. по Р. Х. и отражают 3 фонетические нормы, принятые в Месопотамии (вавилонское произношение) и в Палестине (тиверидское и т. н. палестинское произношение; сопоставление 3 систем огласовок см.: *Дьяконов.* 1991. С. 132). Со временем тиверидская система вытеснила остальные и используется по наст. время. Она состоит из подстрочных и надстрочных знаков, где каждый согласный (за исключением конечного) снабжается специальным знаком, обозначающим следующий за ним гласный или его отсутствие.

Фонетика и фонология. Согласно традиции тиверидских масоретов в древнеевр. языке имеется 23 согласных фонемы: א *ʾ*, ב *b*, ג *g*, ד *d*, ה *h*, ו *w*, ז *z*, ח *ḥ*, ט *ṭ*, י *y*, כ *k*, ל *l*, מ *m*, נ *n*, ס *s*, ע *ʿ*, פ *p*, צ *ṣ*, ק *ḳ*, ר *r*, ש *š*, שׁ *ś*, ת *t*. Губные: глухой פ *p*, звонкий ב *b*; зубные: глухой ת *t*, эмфатический (напряженный) ט *ṭ*, звонкий ד *d*; зубные свистящие: глухой ס *s*, эмфатический צ *ṣ*, звонкий ז *z*; небный шипящий שׁ *š*; боковой свистящий שׂ *ś*; заднеязычные (велярные): глухой כ *k*, эмфатический ק *ḳ*, звонкий ג *g*; глоточные (фарингальные): ע *ʿ*, глухой щелевой ח *ḥ*, звонкий щелевой ה *h*; сонорные: губные מ *m*, ו *w*, зубные ל *l*, נ *n*, ר *r*, небный י *y*; гортанная смычка א *ʾ*. Согласные א *ʾ*, ע *ʿ*, ח *ḥ* и ה *h* обычно объединяют термином «гортанные согласные». 6 согласных фонем имеют по 2 варианта произношения — смычный и щелевой — в зависимости от положения в слове (в тиверидской системе эта разница на письме отмечается наличием или отсутствием знака дагеш — точки внутри буквы): ב *b* и ב *b̲*, ג *g* и ג *ḡ*, ד *d* и ד *ḏ*, כ *k* и כ *k̲*, פ *p* и פ *p̄*, ת *t* и ת *t̲*.

В совр. научной среде и учебной практике преподавания древнеевр. языка принято т. н. Рейхлиново чтение (по имени основателя христ. гебраистики Иоганна *Рейхлина*), основанное на сефардской традиции произношения, сложившейся в средние века. Это произношение несколько отличается от представленной выше характеристики древнеевр. согласных, к-рая является гипотетической реконструкцией масоретской фонологии: 1) ט *ṭ*, צ *ṣ* и ק *ḳ* утратили напряженную (эмфатическую) артикуляцию, в результате чего צ *ṣ* стал аффрикатой, звуком, подобным рус. звуку ц; ט *ṭ* и ק *ḳ* не отличаются от глухих ת *t* и כ *k*; 2) ס *s* и שׂ *ś* произносятся одинаково, подобно рус. звуку с; 3) א *ʾ* и ע *ʿ* как правило не произносятся; 4) из 6 фонем, имевших по 2 варианта, различия между смычным и щелевым произношением сохранили только 3: ב *b* и ב *b̲*, כ *k* и כ *k̲*, פ *p* и פ *p̄*; 4) губно-губной сонорный ו *w*, подобный англ. w, в совр. произношении не отличается от ב *b̲* и близок к рус. звуку *в*.

Тиверидская масоретская традиция в интерпретации средневек. евр. грамматистов выделяет 5 основных гласных, к-рые могут быть долгими и краткими: *i* בִ (*ī*), *ī* בִ (*î* בִי); *e* בֶ, *ē* בֵ (*ê* בֵי); *a* בַ, *ā* בָ; *o* בָ, *ō* בֹ (*ô* בוֹ); *u* בֻ, *ū* בֻ (*û* בוּ), и 4 сверхкратких гласных:

Разновидности еврейского письма

Палеоеврейское письмо сер. IX в. до Р. Х.	Самаритянское письмо	Арамейские папирусы V–III вв. до Р. Х.	Квадратное письмо	Шрифт Раши	Современный курсив	Звучание
𐤀	𐤀	𐡀	א	א	א	ʾ
𐤁	𐤁	𐡁	ב	ב	ב	*b, b̲*
𐤂	𐤂	𐡂	ג	ג	ג	*g, ḡ*
𐤃	𐤃	𐡃	ד	ד	ד	*d, d̲*
𐤄	𐤄	𐡄	ה	ה	ה	*h*
𐤅	𐤅	𐡅	ו	ו	ו	*w*
𐤆	𐤆	𐡆	ז	ז	ז	*z*
𐤇	𐤇	𐡇	ח	ח	ח	*ḥ*
𐤈	𐤈	𐡈	ט	ט	ט	*ṭ*
𐤉	𐤉	𐡉	י	י	י	*y*
𐤊	𐤊	𐡊	כ ך	כ ך	כ ך	*k, k̲*
𐤋	𐤋	𐡋	ל	ל	ל	*l*
𐤌	𐤌	𐡌	מ ם	מ ם	מ ם	*m*
𐤍	𐤍	𐡍	נ ן	נ ן	נ ן	*n*
𐤎	𐤎	𐡎	ס	ס	ס	*s*
𐤏	𐤏	𐡏	ע	ע	ע	ʿ
𐤐	𐤐	𐡐	פ ף	פ ף	פ ף	*p, p̄*
𐤑	𐤑	𐡑	צ ץ	צ ץ	צ ץ	*ṣ*
𐤒	𐤒	𐡒	ק	ק	ק	*ḳ*
𐤓	𐤓	𐡓	ר	ר	ר	*r*
𐤔	𐤔	𐡔	ש	ש	ש	*š, ś*
𐤕	𐤕	𐡕	ת	ת	ת	*t, t̲*

неопределенный сверхкраткий *ə*, т. н. окрашенные сверхкраткие *ĕ* (ֱ), *ă* (ֲ), *ŏ* (ֳ). Предполагается, что тиверианские масореты зафиксировали произношение, в к-ром противопоставление гласных по долготе—краткости (по количеству) было утрачено, но имелось противопоставление по качеству, напр. по открытости—закрытости (*Ламбдин.* 1998. С. 31). В совр. произношении долгие, краткие и сверхкраткие звуки произносятся одинаково; неопределенный сверхкраткий произносится как *е*.

Ударение, как правило, на последнем слоге. В нек-рых регулярных типах словоформ, а также в паузальных формах ударение смещается на предпоследний слог. Смещение ударения может иметь различительную функцию: *ḳāmā* — она встала, *ḳāmā́* — она стоит.

Самаритянская традиция произношения текстов Пятикнижия, вероятно, является более древней, чем масоретская. Однако система огласовки, в к-рой эта традиция зафиксирована, не отличается последовательностью (*Ben-Hayyim.* 2000. P. 8) и не считается надежной, хотя и выглядит достаточно архаичной (*Дьяконов.* 1991. С. 130).

Для истории Е. я. важную роль играют многочисленные сохранившиеся греч. и лат. транскрипции имен собственных, географических названий и др. слов из ВЗ. Бóльшая их часть датируется периодом III в. до Р. Х.— IV в. по Р. Х. (*Murtonen.* 1981/1982; *Sáenz-Badillos.* 1993. P. 80). В первую очередь это слова, оставшиеся без перевода в *Септуагинте*. Нек-рые исследователи предполагают, что данные Септуагинты свидетельствуют о том, что в III–II вв. до Р. Х. в Е. я. еще имели место фонемы */ḥ/*, */ġ/* и *ṯ* (ср. араб. خ, غ и ظ), к-рые впосл. вышли из употребления (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 81; *Дьяконов.* 1991. С. 130).

Предпринимались попытки создать грамматику домасоретского Е. я. на основе палестинской огласовки и самаритянской традиции (*Murtonen.* 1958). В наст. время эта задача не представляется разрешимой.

Морфология. *Имя существительное и прилагательное.* Большинство именных (и глагольных) основ имеют 3-согласный корень, что характерно для всех семит. языков. Необходимое разнообразие словообразовательных моделей достигается за счет гласных инфиксов, к-рые могут сочетаться с удвоением 2-го согласного корня, а также с присоединением префикса или суффикса. Существует ряд регулярных моделей имен существительных (напр., *miṗ̄ʿāl* для обозначения места действия, *maṗ̄ʿēl* для обозначения орудия действия, *paʿʿāl* для обозначения субъекта действия и др.) и прилагательных (напр., *pāʿōl* для обозначения цвета, *piʿʿēl* для определения физических недостатков, *pāʿîl* для выражения достоинств и др.).

Имя имеет следующие грамматические категории в Е. я.: род — муж. и жен.; число — единственное, двойственное и множественное; состояние — абсолютное (status absolutus) и сопряженное (status constructus), а также pronominalis, т. е. с местоименным суффиксом; определенность — имена собственные, имена с артиклем, с местоименным суффиксом, имя в сопряженном состоянии (неопределенность не имеет специального показателя); падежные отношения выражаются употреблением слитных предлогов (ל, כ, ב и מ), частица את является показателем винительного падежа; кроме того, в библейском Е. я. безударное окончание *ā* служит для обозначения направления.

Имя прилагательное обладает всеми грамматическими категориями имени существительного и не имеет особой формы сравнительной или превосходной степени. Формально может отличаться от него только синтаксически и морфологически (подробнее см.: *Грилихес.* 1996. С. 195–197).

Глагол в Е. я. имеет различные смысловые модификации, которые принято называть породами. Существуют 3 активные (*ḳal* — основная, *piʿēl* — интенсивная, *hiṗ̄ʿîl* — каузативная) породы, 3 пассивные (*niṗ̄ʿal* — пассивная к основной, *puʿal* — пассивная к интенсивной, а *hoṗ̄ʿal* — пассивная к каузативной породе) и 1 рефлексивная (*hiṯpaʿēl*) порода. Один корень редко употребляется во всех породах; не во всех случаях конкретные значения могут быть предсказуемы исходя из базового значения породы. Напр., базовое значение корня בקע — рассекать,

раскалывать; ср. со словами: *bāḳa'* — расколол, *niḇḳa'* — раскололся, прорвался, *biḳḳē'a'* — разбил на кусочки, *buḳḳa'* — был рассечен, *hiḇḳî'a'* — ворвался [в город], *hoḇḳa'* — [город] был взят, *hiṯbaḳḳē'a'* — разорвался. Т. о., лексическое значение глагола обычно складывается из значения корня и из значения породы (*Ламбдин.* 1998. С. 274).

В рамках породы глагол может иметь такие грамматические категории, как суффиксальное (перфект) и префиксальное (имперфект) спряжения, в последнем различаются следующие наклонения: изъявительное (индикатив), повелительное (императив), побудительное* (когортатив), пожелательное* (юссив); неопределенная форма (абсолютный инфинитив* и сопряженный инфинитив); причастие (действительного и страдательного залога); форма с «вавом (*waw*) последовательности»* (с перфектом и имперфектом (юссивом)). Формы, отмеченные звездочкой, имеют широкое распространение в библейском Е. я. и исчезают, или их количество значительно сокращается на последующих стадиях развития языка.

Местоименная группа состоит из личных, указательных, вопросительных и неопределенных местоимений. Для выражения притяжательности в библейском Е. я. используются т. н. местоименные суффиксы, а в более позднее время появляются особые притяжательные местоимения (с основой שׁל).

Числительные могут быть количественными и порядковыми. Числительные до 10 изменяются по родам (муж. и жен.) и состояниям (status absolutus и status constructus).

Синтаксис. В Е. я. противопоставлены 2 типа предложения: глагольное, где сказуемое выражено финитным глаголом, и именное, где сказуемое выражено именем, причастием, числительным или наречием. Порядок слов в предложении в целом нефиксированный и допускает различные варианты расположения слов. Для библейского Е. я., как и для классического арабского, характерно широкое употребление сочиненных конструкций там, где в индоевроп. языках чаще используются сложноподчиненные предложения (дословный перевод Быт 19.1: «И пришли те два Ангела в Содом вечером, и Лот сидел у ворот Содома» ср. с синодальным переводом: «И пришли те два Ангела в Содом вечером, когда Лот сидел у ворот Содома»). Особую синтаксическую структуру представляет собой casus pendens (висячий падеж). Пример такой фразы из Исх 12. 15 — «всякий, едящий квасное — искоренится душа та из Израиля» (Исх 12. 15). (Подробнее о синтаксисе см.: *Waltke, O'Connor.* 1990.)

Лексика. Бóльшая часть исконно евр. корней имеет соответствия в др. семит. языках и является древнесемит. наследием. Но уже в библейский период Е. я. испытал влияние ряда языков, с к-рыми находился в контакте: егип., аккад. и арам. Имеется незначительное количество древних заимствований из индоевроп. языков. В мишнаитский период в Е. я. появилось значительное количество заимствований из греч. и лат. языков. Аккад. заимствованиям посвящена работа П. Манковски (*Mankowski P. V.* Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew. Winona Lake, 2000). Егип. заимствования проанализированы в статье Т. О. Ламбдина (*Lambdin T. O.* Egyptian Loan Words in the Old Testament // JAOS. 1953. Vol. 73. P. 145–155) и в монографии Й. Мутики (*Muchiki Y.* Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic. Atlanta, 1999). В области изучения арам. заимствований сохраняет значение монография М. Вагнера (*Wagner M.* Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebräisch. B., 1966). Арамеизмам уделяется большое внимание при попытках датировать те или иные тексты ВЗ; одним из главных критериев принадлежности текста к послепленной эпохе является наличие в нем арамеизмов (см.: *Hurvitz.* 1968).

История еврейского языка. ***В библейском еврейском языке*** в научной лит-ре выделяют подпериоды: 1) язык архаической поэзии (предположительно XII–X вв. до Р. Х.); 2) классический древнеевр. язык (ок. X–VI вв. до Р. Х.); 3) поздний библейский древнеевр. язык (ок. V–II вв. до Р. Х.). Указанные временны́е границы условны и являются предметом дискуссий ученых. Е. я. I тыс. до Р. Х. помимо Библии документирован рядом надписей на различных носителях. Язык этих надписей в целом соответствует нормам Е. я. ВЗ, однако в науке его нередко выделяют как «эпиграфический древнееврейский».

Возникновение Е. я. относят обычно ко II тыс. до Р. Х., причем большинство ученых воздерживаются от попыток предложить более точную датировку (ABD. Vol. 4. P. 205; *Sáenz-Badillos.* 1993. P. 1, 53). Считается, что это был язык израильского на-



Лист из Библии. Исх 10. 15 — 14. 21. 1-я пол. XI в. (Schoyen Collection. Ms. 206. Fol. 8r)

рода, завоевавшего *Ханаан* под рук. *Иисуса Навина*. Лингвистическая близость Е. я. к ханаанейским языкам, зафиксированным в дошедших до нас текстах, заставляет нек-рых исследователей предполагать, что завоеватели в той или иной мере (напр., для создания письменных документов) восприняли язык завоеванной страны (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 53). Гипотеза о происхождении Е. я. в результате слияния языка израильских племен с древнеханаанейским получила широкое распространение. Как отмечает И. Кучер, она не была доказана, но является наиболее вероятной: большинство израильских ученых не подвергает сомнению данные библейских повествований о пребывании праотцев *Авраама, Исаака и Иакова* в Ханаане задолго до завоевания Ханаана израильтянами (*Kutscher.* 1982. P. 1). Существует также предположение, что народ Израиля был частью аморрейских племен, расселившихся во II тыс. по Сев. Месопотамии и Сирии; поэтому язык израильских племен, пришедших в Ханаан, мог быть одним из аморрейских диалектов (*Дьяконов.* 1991. С. 122–123). Для выяснения вопроса происхождения Е. я. нередко привлекалось библейское свидетельство о том, что предком израильского народа был «странствующий арамеянин» (Втор 26. 5); оно трактовалось как доказательство общего происхождения

Е. я. и *арамейского языка*. Эпизод, описывающий заключение договора и расставание Иакова и Лавана, когда «холм свидетельства» был назван Лаваном по-арамейски, а Иаковом по-еврейски (Быт 31. 47), понимался как указание на отход от арамейского и принятие Иаковом ханаанейского языка.

В связи с проблемой происхождения и ранней истории Е. я. особый интерес представляют данные о сев.-зап. семит. языках во II тыс. до Р. Х., прежде всего о древнеханаанейском и аморрейском; оба этих языка в той или иной степени могут рассматриваться как протоеврейский. Исследование этого вопроса осложняется тем, что не сохранилось связных текстов II тыс. до Р. Х., написанных на сев.-зап. семит. языках, за исключением угаритского. Данные об этих языках можно получить только в результате анализа имен собственных, топонимов и отдельных слов, встречающихся в текстах на др. языках, в основном на древнеегипетском и аккадском. Анализ имен собственных и топонимов может давать противоречивые данные, и в последние годы исследователи стали относиться к этому методу с большой осторожностью (*Huehnergard.* 1987. P. 714). Тем не менее интерпретация мн. аморрейских и древнеханаанейских имен достаточно убедительна.

I. Древнеегипетские данные. В эпоху Старого (III тыс. до Р. Х.) и Среднего (кон. III тыс. до Р. Х.— ок. 1600 г. до Р. Х.) царств сведения о древнеханаанейском языке ограничены егип. передачей сиропалестинских топонимов и личных имен. Одним из древнейших источников, в к-рых встречаются ханаанеизмы, являются Тексты Проклятий (нач. II тыс. до Р. Х.), представляющие собой списки враждебных Египту стран и их правителей. Эти списки выполнялись на глиняных горшках и статуэтках для магического обряда, в ходе к-рого эти предметы разбивались. Некоторые элементы собственных имен из егип. Текстов Проклятий могут быть отождествлены с нарицательными словами Е. я.: *ʾabw-l-m* ([*ʾabu-rām*] — Отец высок), *bw-ti-šmšw* ([*bētu-šamši*] — Дом солнца) (*Коган.* 2008). В эпоху Нового царства (XVI–XII вв. до Р. Х.) присутствие носителей ханаанейских языков в Египте значительно возросло. В егип. текстах этого периода помимо многочисленных ханаанейских имен собственных появляются и нарицательные ханаанейские слова: *ṯu=pi*$_2$*=-r ya=di='a* — сведущий писец (ср. евр. *sōp̄ēr yōḏēᵃ* букв.— писец знающий), *ša=ra=ma* — приветствовать (евр. *šālōm* — мир, привет), *gas=mu* — шторм (евр. *gešem* — дождь). В обобщающем исследовании (*Hoch.* 1994) рассматриваются ок. 600 предположительно ханаанейских лексем, зафиксированных в егип. текстах Нового царства.

II. Клинописные данные о древнеханаанейском языке содержатся в документах архива, найденного в городище Эль-Амарна на месте древнеегип. города, являвшегося столицей новоегип. державы при Эхнатоне (Аменхотепе IV), правившем с 1350 по 1334 г. Большая часть клинописных табличек этого архива представляет собой переписку, которую егип. царь вел как с крупными державами той эпохи (Ассирия, Вавилон, Хеттское царство и др.), так и со своими вассалами в Сирии и Палестине (Иерусалим, Сихем, Лахис, Аскалон, Библ, Тир, Сидон, Угарит и др.). Амарнские письма в целом составлены на периферийной разновидности аккад. языка. Что касается писем из Ханаана, ставших предметом тщательного изучения в последние десятилетия (Э. Рейни, Д. Сиван, У. Л. Моран), то исследователи пришли к выводу, что их язык не может считаться в строгом смысле аккадским. «Речь идет об особом способе кодирования ханаанской речи с помощью аккадских корневых и отчасти грамматических морфем (в совр. лит-ре обычно трактуется как пиджин или интерязык)» (*Коган, Лёзов.* 2008). Ханаанизмы в этих документах вкраплены в аккад. текст: *ana šēpī amqutmi waradka anuki* (ср. евр. *ʾanōḵî* — я) — «я припадаю к (твоим) ногам, я твой раб» (EA. 287.66), вставлены в текст как пояснительные глоссы и отмечены специальным знаком, т. н. глоссовым клином (в транслитерации отображается двоеточием): *kī innebitu šar piḫili ištu pānī awīlī rābiṣi: sukini* (ср. евр. *sōḵēn*) *šarri* — «как может царь города Пихилу скрываться от наместников царя, моего господина» (EA. 256.7–10).

Аморрейские имена зафиксированы во множестве аккад. клинописных документов, найденных в Сирии и Месопотамии. После 1-й обобщающей книги Т. Бауэра, отца аморрейской гипотезы происхождения Е. я. (*Bauer.* 1926), представившего 958 имен, вышел ряд работ, посвященных аморрейской ономастике и реконструкции аморрейского языка. Наиболее обширный каталог аморрейских имен (6662) по состоянию на 1976 г. содержится в исследовании И. Гелба (*Gelb.* 1980). Новейшее введение в эту проблему представил М. Штрек, исследование которого содержит детальный анализ орфографии и именной морфологии аморрейского языка (*Streck.* 2000). В работе Э. Кнудсена собраны аморрейские параллели к 35 ветхозаветным именам, напр., *su-mu-el* (*šəmûʾēl* — Самуил), *a-ḫi-la-ba-an* (*lāḇān* — Лаван), *ia-áš-ma-aḫ-i-el* (*yišmaʾēl* — Исмаил), *a-ia-a-bi* (*ʾiyyōḇ* — Иов), *a-bi-ra-am* (*ʾaḇrām* — Аврам) (*Knudsen.* 1999). В ряде исследований обсуждается аморрейское происхождение одного из древнеевр. имен Бога (יהוה), к-рое сравнивалось с именами *ia-aḫ-wi-um, ia-wi-i-la* и др. (*Tropper.* 2001. P. 91; *Streck.* 1999).

III. Язык архаической поэзии. К раннему периоду существования Е. я. (предположительно XII–X вв. до Р. Х.) на основании архаических языковых черт относят нек-рые поэтические тексты ВЗ: 2 песни Моисея (Исх 15 и Втор 32), песнь Деворы (см. в ст. *Девора*), благословения Иакова (Быт 49) и Моисея (Втор 33), пророчества *Валаама* (Числ 23–24) и нек-рые др. ветхозаветные тексты (ABD. Vol. 4. P. 205). Исследователи выделяют характерные для этих текстов особенности в лексике, синтаксисе, морфологии и орфографии, являющиеся аргументом в пользу более ранней датировки (см., напр.: *Sáenz-Badillos.* 1993. P. 57–61): наличие аккузативного местоименного суффикса 3 л. мн. ч. -מו (*-mō* или *-mū;* напр., יכסימו — покрыли их в Исх 15. 5) и др. т. н. архаических суффиксов; употребление форм имперфекта без союза *waw* для описания однократных действий в прошлом; особые формы существительных (שדי, *śāḏay* — поле во Втор 32. 13 вместо нормативного שדה, *śāḏe*) и добавление окончаний *-i* или *-u* в сопряженной форме (בני אתונו — сын ослицы в Быт 49. 10); сохранение *-t* в форме перфекта 3 л. ед. ч. ж. р. (אזלת — она ушла во Втор 32. 36); некоторые слова в ВЗ используются лишь в архаической поэзии (напр., חמר, *ḥemer* — вино во Втор 32. 14 вместо обычного יין, *yayin*) (подробнее об этом см.: *Kutscher.* 1982. P. 79–80).

Многие из особенностей этих текстов могут иметь и др., помимо древности, объяснения: напр., высказывались предположения, что в отличие от основного корпуса ВЗ они могли быть созданы на севере Палестины, где было более заметно языковое влияние соседних народов (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 61–62).

IV. Классический библейский древнееврейский язык. В корпус классической (или стандартной) прозы, нормативной для Е. я. ВЗ, включают значительную часть Пятикнижия (кроме текстов, относящихся к архаической поэзии), Книги Иисуса Навина, Судей и 1–4-я Книги Царств. Из поэтических произведений к этому корпусу примыкают Книги пророков Амоса, Осии, Михея, Наума, Софонии, Аввакума, Иеремии и некоторые др. В языковом отношении с достаточной степенью регулярности нормам классического Е. я. ВЗ следуют Плач Иеремии, Книга Руфь, Книга Ионы, Книга пророка Иезекииля, а также значительная часть Псалтири и книги Притчей Соломоновых (*Коган, Лёзов.* 2008).

Основную часть корпуса классической прозы ВЗ, написанной Е. я., связывают с царским периодом (XI–VI вв. до Р. Х.), в то время как создание более ранних текстов, относимых к жанру архаической поэзии, могло происходить, по мнению некоторых ученых, на севере Палестины (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 68). При этом, однако, не утверждается, что с основанием династии царя Давида северный диалект Е. я. был заменен на южный; речь идет скорее о создании нормативного офиц. языка, который использовался в Иерусалиме при царском дворе и образованными людьми; этот язык должны были понимать как на севере, так и на юге страны, но преобладающими в нем, по мнению исследователей, оказались южные черты (*Rabin.* 1979).

Неоднократные попытки ученых выделить диалекты в Е. я. допленной эпохи не дали результатов. Единственным библейским текстом, в к-ром есть явное указание на существование различий в произношении в разных областях, является содержащийся в Книге Судей рассказ о стычке жителей Галаада под рук. судьи *Иеффая* с их противниками из колена Ефремова. Захватив переправу через реку, жители Галаада определяли врагов по тому, как они произносили слово שִׁבֹּלֶת (*šibbōleṯ*): Ефремляне произносили это слово иначе и говорили סִבֹּלֶת (*sibbōleṯ*) (Суд 12. 6). По мнению большинства ученых, это не является достаточным доказательством существования 2 диалектов (*Kutscher.* 1982. P. 14; *Sáenz-Badillos.* 1993. P. 71). Тем не менее, возможно, некоторые поэтические тексты ВЗ содержат черты, отражающие языковые нормы Северного царства. Именно этим иногда объясняют наличие в них лексических и грамматических параллелей с др. сев.-зап. семит. языками (Ibidem), хотя в целом язык этих произведений не отличается от языка классической прозы. Заслуживают внимания попытки обнаружить черты сев. диалекта в прямой речи персонажей, выходцев с севера (*Young I.* The «Northernisms» of the Israelite Narratives in Kings // ZAH. 1995. Bd. 8. H. 1. S. 63–70). Обзор имеющихся данных о диалектных различиях в Е. я. допленного периода см. в работе Янга (*Idem.* Diversity in Pre-exilic Hebrew. Tüb., 1993).

V. Поздний библейский древнееврейский язык. Большинство исследователей Е. я. ВЗ придерживаются т. зр., высказанной Х. Рабином, что «поздние книги Библии заметным образом отличаются от допленного корпуса» по языку (*Rabin.* 1970. P. 316). Среди исследователей существуют разногласия в определении корпуса книг ВЗ, написанных на позднем языке. Один из главных критериев — наличие в тексте значительного количества арамеизмов — не может считаться абсолютным, т. к. в этом случае в разряд поздних попадут и архаические библейские тексты, в которых наличие арамеизмов свидетельствует, по-видимому, об общей лексике Е. я. и арам. языка на раннем этапе (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 114–115).

С одной стороны, среди книг ВЗ, большинством зап. ученых считающихся поздними, значительное число арамеизмов содержат Книги Есфирь, Екклесиаст, Песнь Песней, 1-я Книга Ездры, Книга Иова, Книга прор. Даниила, Книга Неемии, а также 1-я и 2-я Книги Паралипоменон (*Wagner.* 1966. P. 145). Особую сложность представляет Книга Иова, в которой поздние черты сочетаются с архаическими и к-рую, в т. ч. и по этой причине, не следует относить к поздним книгам ВЗ. С др. стороны, во мн. текстах ВЗ, традиционно причисленных к поздним (напр., Плач Иеремии, нек-рые из псалмов), арамеизмы почти полностью отсутствуют. Ученые пытались показать, что нек-рые библейские книги, написанные в персид. или эллинистический периоды, являются переводом на Е. я. с арамейского, однако такая т. зр. не получила всеобщей поддержки (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 115).

В качестве стандартных текстов, написанных на позднем библейском Е. я., обычно называют 1-ю и 2-ю Книги Паралипоменон, 1-ю Книгу Ездры и Книгу Неемии, датируемые послепленной эпохой. Выделение характерных черт позднего языка этих книг производилось с помощью сопоставления параллельных мест в Книгах Паралипоменон и Книгах Царств. Различия во мн. случаях можно интерпретировать как свидетельства изменений в Е. я., происшедших за время плена (Ibid. P. 115–116). Кроме того, для выявления характерных особенностей позднего языка отдельно анализировали текст послепленных книг, не содержащий параллелей в Книгах Царств и видимых зависимостей от иных источников (*Polzin.* 1976. P. 2). Полученные т. о. данные о позднем языке используются при датировке др. библейских книг. Следует, однако, учитывать, что многие из этих особенностей языка библейских текстов нередко могут быть объяснены не только их поздним происхождением, но др. факторами: диалектальными чертами, позднейшей деятельностью редакторов и т. п. (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 116).

В 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон отмечается более частое, чем в классическом библейском Е. я., использование полных (т. е. с mater lectionis) написаний. Нек-рые слова приводятся в измененной форме (напр., Дамаск — *darmeśeq* в 1 Пар 18. 5–6 вместо обычного в Библии *dammeśeq*) или заменяются синонимами (*gup̄ōṯ* — тела, трупы в 1 Пар 10. 12, вместо *gəwiyyōṯ* в 1 Цар 31. 12). Обычные в более ранних книгах ВЗ выражения *bənê yiśrā'ēl* — сыны Израилевы (Быт 32. 32) или *bêṯ yiśrā'ēl* — дом Израилев (Лев 10. 6) уступили место более краткому *yiśrā'ēl* (Израиль; в синодальном переводе иногда передается как «израильтяне» — напр., в 1 Пар 13. 2). Нек-рые слова, в первую очередь частицы, изменили свое значение. По-видимому, арам.

влиянием следует объяснять частое употребление предлога *lə* (вместо обычного *'ēṯ*) в качестве маркера прямого дополнения и замена предлога *min* (из) в его партитивном значении на композитную форму *miqṣāṯ* (Неем 7. 69). Произошли изменения и в области синтаксиса, наиболее заметное — почти полное исчезновение нарративной формулы ויהי (*wayəhî*), регулярно использовавшейся в классическом языке в начале фразы, раздела или библейской книги. Порядок слов становится иногда необычным: определение может стоять перед определяемым словом, а прямое дополнение, выраженное существительным,— перед инфинитивом, к которому оно относится. В нек-рых случаях исследователи усматривают влияние существовавших в момент написания разговорных форм, впосл. нашедших отражение в раввинистическом Е. я. Сюда относят, напр., нехарактерное использование предлога *ēṣel* с глаголами ישב — сидеть и בוא — входить, приходить, изменение порядка слов («Соломон царь» (2 Пар 10. 2) вместо «царь Соломон» (3 Цар 12. 2); в синодальном переводе это различие сглажено) (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 118–120).

Вопреки распространенному мнению о том, что 1-я Книга Ездры и Книга Неемии написаны тем же автором (т. н. Хронистом) или группой авторов, что и Книги Паралипоменон, нек-рые исследователи обращают внимание на различия в языке этих книг. Так, теофорные имена образованы с помощью краткой формы יה (*yā;* напр., *yəša'yā* — Исаия в Неем 11. 7), в отличие от Книг Паралипоменон, где использована также и полная форма יהו (*yəša'yāhû* в 2 Пар 26. 22). В Книге Неемии обнаружено значительное влияние арам. языка в заимствовании как отдельных слов (напр., глагол אחז — брать в значении «запирать» в Неем 7. 3), так и выражений (напр., *hammeleḵ lə'ôlām yiḥye*^{h} — да живет царь во веки! (в Неем 2. 3), что является дословным переводом соответствующего арам. выражения מלכא לעלמין חי, ср.: Дан 2. 4). Впрочем, как и в Книгах Паралипоменон имеются случаи влияний разговорного языка, впосл. отразившихся в раввинистическом Е. я. (напр., использование аналитической формы прошедшего времени *hāyû 'ōmərîm* — они говорили — в Неем 6. 19). В евр. тексте 1-й Книги Ездры также заметны арам. влияния и влияние разговорного языка (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 121–122).

Нек-рые исследователи Е. я. Книги прор. Даниила пытаются объяснить языковые особенности не просто арам. влиянием, а существованием арам. оригинала. Несмотря на многочисленность сторонников этой теории, ее нельзя считать ни полностью доказанной, ни даже доминирующей в науке (подробнее см.: *Collins.* 1993. P. 13). Бесспорно лишь то, что в дошедшей до нас форме евр. главы Книги прор. Даниила содержат мн. черты, характерные для Е. я. допленных библейских книг, что позволяет нек-рым ученым считать эти черты имитацией (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 122).

Хотя значительная часть Псалтири написана на стандартном Е. я. ВЗ, исследователи (*Hurvitz.* 1972) показали, что нек-рые псалмы содержат значительное количество слов и выражений, встречающихся лишь в послепленных книгах ВЗ и в текстах, написанных на арам. языке или раввинистическом Е. я. В отношении Книги прор. Ионы мнения ученых расходятся. Традиционно считается, что она написана на классическом библейском Е. я. с нек-рыми вкраплениями, характерными для раввинистического Е. я., в основном в области лексики (*Ben-David.* 1967. P. 60). В то же время в ней обнаруживается значительное число арамеизмов (напр., *ṭa'am* — указ) и др. слов, характерных для позднего языка. Нек-рые особенности грамматики в Книге Ионы являются общими с языком 1-й и 2-й Книг Паралипоменон. Вопрос датировки Е. я. Книги Ионы остается открытым (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 122–123).

Мн. ученые находят черты позднего языка в Песни Песней Соломона. Нек-рые слова (напр., *šûq* — площадь в Песн 3. 2; *kōṯel* — стена в Песн 2. 9) отсутствуют в др. местах Библии, однако встречаются в корпусе раввинистической лит-ры. В Песни Песней имеются также заимствования не только из арамейского (*'ereś* — ложе в Песн 1. 15), но и из персид. (*pardēs* — сад в Песн 4. 13) и греч. (*'appiryôn* — носильный одр, паланкин в Песн 3. 9; ср. φορεῖον) языка. На основании этого делали даже предложения считать Песнь Песней Соломона книгой, в которой «разговорный язык в первый раз получил литературное и поэтическое выражение» (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 123; *Ben-David.* 1967. P. 74). Вопрос, однако, исследован недостаточно, поэтому мн. ученые сходятся на том, что точная датировка языка книги в наст. время невозможна (ABD. Vol. 6. P. 150).

Язык Книги Екклесиаста ученые определяют как библейский Е. я. с многочисленными следами влияния арам. языка и разговорного Е. я. (ABD. Vol. 2. P. 274). Примером арам. влияния является, напр., использование именных моделей на *-ōn* (*ḥesrōn* — то, чего нет в Еккл 1. 15; *šilṭôn* — власть в Еккл 8. 4) и *-ūṯ* (*sīḵlūṯ* — глупость в Еккл 2. 3). Др. черты позднего языка — это употребление соответствующих слов (обычные для раввинистического Е. я. частицы *'ăden* и *'ădenā* в Библии нигде, кроме Книги Екклесиаста, не встречаются) и форм (в качестве личного местоимения «я» форма *'ānōḵî* не используется, вместо нее стоит краткая форма *'ānî*). Высказывались предположения о том, что язык книги подвергся влиянию сев. диалекта Е. я. (*Gordon.* 1955) и, возможно, финик. или арам. языка (*Dahood.* 1962) и что при составлении книги были намеренно совмещены черты классического библейского и более позднего раввинистического Е. я. (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 124).

Нек-рые др. книги ВЗ, как предполагают ученые, также были написаны в послепленную эпоху, однако из-за недостаточности данных в большинстве случаев вопрос остается спорным. Речь идет о Книге прор. Иезекииля, 55–66 главах Книги прор. Исаии, фрагментах Книги Притчей, Книги Иова и нек-рых др. текстах (Ibid. P. 125). Большинство исследователей признают по́зднее происхождение Книги Есфирь и наличие в ней многочисленных следов влияния раввинистического Е. я., но расходятся в оценке масштабов этого влияния (*Ben-David.* 1967. P. 61; *Rabin.* 1958. P. 152).

IV. Язык древнееврейских надписей. Особую важность для исследования начального периода в истории Е. я. представляют собой сохранившиеся до наст. времени надписи на камне, глиняных сосудах и черепках; самые ранние из них датируются рубежом II и I тыс. до Р. Х. Древнейшим эпиграфическим памятником Е. я. является датируемый кон. X в. до Р. Х. т. н. календарь из Гезера, представляющий собой перечень



Календарь из Гезера. X в. до Р. Х. (Археологический музей, Стамбул)

сельскохозяйственных сезонов (см.: *Albright*. 1943). Надпись на чаше и неск. вотивных надписей из Кунтиллет-Аджруда в пустыне Негев (*Meshel, Meyers*. 1976; *Meshel*. 1978), 2 *остракона* из Тель-Касилы (*Maisler*. 1951) и тексты из *Асора* (*Gibson*. 1971. P. 18–19) датируют IX или нач. VIII в.; остраконы из Самарии (*Shea*. 1977) и с холма Офел (*Gibson*. 1971. P. 25 sq.) и надписи на слоновой кости из Нимруда (Ibid. P. 19–20) — VIII в.; Силоамскую надпись (см. в ст. *Силоам*) — рубежом VIII и VII вв. Неизвестные ранее эпиграфические памятники, написанные на Е. я., были обнаружены в ходе археологических экспедиций, проводившихся в последние десятилетия XX в. в Палестине (см., напр.: *Sáenz-Badillos*. 1993. P. 63–64). Древнейшим сохранившимся папирусом, написанным на Е. я., является палимпсест из *Вади-Мураббаат*, датируемый VIII–VII вв. до Р. Х. (*Gibson*. 1971. P. 31–32). Фрагментарный характер большинства сохранившихся текстов и отсутствие знаков для обозначения гласных в значительной мере снижают их лингвистическую ценность для анализа Е. я. допленного периода (*Sáenz-Badillos*. 1993. P. 64). Тем не менее орфография отдельных слов, содержащихся в этих памятниках, нередко отличается от масоретских вариантов (см. в ст. *Масора*), но совпадает при этом с сохранившимися консонантными написаниями, показывая т. о. их бóльшую древность (Ibid. P. 67). Особенности грамматики древнеевр. эпиграфики библейского периода проанализированы в монографии С. Л. Гоуджел (*Gogel S. L.* A Grammar of Epigraphic Hebrew. Atlanta, 1998).

Язык кумранских рукописей. Язык рукописей, обнаруженных не только в Кумране, но и в нек-рых др. местах в районе Мёртвого м., принято рассматривать как отдельную стадию развития Е. я. Ограниченная локализация этих памятников и особые черты их языка дают основания полагать, что кумран. древнеевр.— один из вариантов лит. языка III в. до Р. Х.— I в. по Р. Х. Вопрос о единстве языка этих памятников и о том, насколько кумран. древнеевр. отражает лит. норму этой эпохи, связан с проблемой происхождения кумран. рукописей. До 80-х гг. XX в. этот вопрос считался в целом решенным (кумран. «библиотека» принадлежала секте, предположительно ессеям, известным по античным источникам), однако в последние десятилетия было выдвинуто неск. новых предположений. Наибольший интерес представляет гипотеза Н. Голба, к-рый считает, что кумран. «библиотека» была перевезена в Кумран из Иерусалима ввиду надвигавшейся опасности вторжения римлян (*Golb*. 1985). Эта гипотеза дает основание для изменения общепринятого представления о маргинальном характере кумран. документов. Но гипотеза, сформулированная в ходе анализа археологических данных о поселении в Хирбет-Кумране, а не в процессе исследования самих рукописей, не снимает вопроса о происхождении этих текстов. Даже если они были собраны в Иерусалиме, это не отменяет их сектантского, и в этом смысле маргинального, происхождения. Предположения о наличии ряда черт разговорного языка в кумран. Е. я. (*Kutscher*. 2007. Vol. 8. P. 635) подтверждают скорее сектантский характер этих документов.



Медный свиток. Кумран. Сер. I в. (Дворец книги. Музей Израиля, Иерусалим. 3Q15)

Вопрос об идентификации авторов кумран. свитков с ессеями (*Юревич*. 2002), до сих пор активно обсуждаемый в кумрановедении, не имеет прямого отношения к их языку. Большинство работ, в т. ч. и новейших, о языке кумран. рукописей исходят по-прежнему из того, что определенная группа небиблейских рукописей, найденных в районе Мёртвого м., создана представителями некой общины, или секты, где бы она ни располагалась. Именно эти документы дают представление о кумран. Е. я. (англ. Qumranic Hebrew). Согласно Э. Кимрону, в корпус входят: Война сынов света против сынов тьмы (1QM), Устав общины (1QS), Благодарственные гимны (1QH), Комментарий на Книгу прор. Аввакума (1QpHab), Храмовый свиток (1QTS), Песни субботнего жертвоприношения (4Q403), Галахическое письмо (4QMMT) и ряд фрагментов (*Qimron*. 1986. P. 15). Помимо языковых черт эти документы объединяют общие идеи, единая терминология (*Dimant*. 1990), которая отсутствует, напр., в найденных в Кумране апокрифах (кн. Еноха и кн. Юбилеев), а также особенности орфографии (*Tov*. 1986). Обычно в данный корпус не включают 2 важных текста: рукописи Дамасского документа (CD), найденные в каирской генизе, т. к. они считаются искаженными средневек. переписчиками, и Медный свиток (3Q15), язык к-рого чрезвычайно близок к мишнаитскому Е. я. К моменту написания грамматики Кимрона кумран. рукописи Дамасского документа еще не были изданы, поэтому данный материал не был им включен в корпус кумран. Е. я. По всей вероятности, этот документ также должен быть отнесен к кумран. Е. я. Кроме того, для рассмотрения привлекается ряд библейских рукописей, поскольку в некоторых из них отмечается присутствие значительного количества черт кумран. древнеевр. языка, вызванное искажениями или глоссированием кумран. переписчиков. Это прежде всего знаменитый свиток Книги прор.



2-й свиток Книги прор. Исаии. I в. до Р. Х. (Дворец книги. Музей Израиля, Иерусалим. 1Q Is^{b})

Исаии (1QIs^{a}), описание лингвистических особенностей которого легло в основу 1-й фундаментальной работы о кумран. древнеевр. языке израильского ученого И. Кучера (*Kutscher.* 1974).

В этой группе документов есть отличительные орфографические, фонологические, морфологические, синтаксические и лексические черты, позволяющие отнести их к кумран. древнеевр. языку как к особому типу Е. я. Но большинство из них не являются уникальными для языка кумран. свитков: это либо черты, общие с мишнаитским древнеевр. (личное местоимение 1 л. мн. ч. אנו; отглагольные имена от породы ***hif'il*** по модели ***haqtēl/heqtēl;*** лексика: ***kəneseṯ*** — собрание, ***minhāḡ*** — обычай, ***rōḇa'*** — четверть), либо с самаритянским древнеевр. (удлиненные формы местоименных суффиксов -תה, -תמה, -כמה, -המה), либо с арам. (инфинитив породы ***qal*** по модели ***miqtāl;*** формы императива породы ***qal:*** קטלני / קטלני и др.). Кумран. Е. я. традиционно рассматривается как прямое продолжение библейского Е. я., поэтому прежде всего выявляют те особенности, к-рые отличают этот язык или от классического библейского, или от позднего библейского Е. я. Среди немногих уникальных черт кумран. древнееврейского, как правило, называют личные местоимения 3 л. ед. ч. הואה, היאה (*Qimron.* 1986. P. 117), а также формы притяжательных местоимений при односложных словах «брат» (אחיהו) и «отец» (אביהו) (*Schniedewind.* 1999. P. 237). Имеющийся материал с трудом поддается однозначной интерпретации: ожидалось, что кумран. находки дадут представление о переходной фазе развития языка от библейского к мишнаитскому Е. я., однако картина оказалась сложнее, чем предполагали. В последнее время принято считать, что мишнаитский Е. я. был разговорным еще в библейский период, а кумран. Е. я. обнаружил ряд архаических черт. Амер. исследователь У. Шнидевинд считает, что кумран. Е. я.— искусственный язык маргинальной группы, к-рая намеренно противопоставляет себя др. течениям не только в идеях, ритуалах и институциях, но и в языке (*Idem.* 1999).

Самаритянский Е. я. и самаритянская традиция произношения. Самаритянский древнеевр. язык (Samaritan Hebrew) — это, во-первых, та форма древнееврейского, к-рая зафиксирована в тексте самаритянской версии Пятикнижия; во-вторых, под этими словами подразумевается традиция рецитации этого текста, к-рая сохранилась до наших дней. Т. о. более корректным термином является «самаритянская традиция древнееврейского языка»; в этом смысле она противопоставлена тивериадской, вавилонской и др. традициям записи и произношения Е. я. Самаритянское произношение зафиксировано в огласованных рукописях Пятикнижия, самые древние из к-рых датируются не ранее XIV в. И хотя самаритянскую огласовку можно считать не менее древней, чем тивериадская, ее ценность для реконструкции древнееврейского снижается из-за того, что не существует самаритянских рукописей, которые бы свидетельствовали о последовательном применении определенной системы огласовок, подобно лучшим рукописям, отображающим тивериадскую или вавилонскую огласовки (*Ben-Hayyim.* 2000. P. 8). Устная традиция самаритян считается более надежной. Первые попытки письменной фиксации самаритянского произношения были сделаны не менее 100 лет назад. В наст. время существует транскрипция всего текста самаритянского Пятикнижия в соответствии с самаритянской традицией чтения, осуществленная З. Бен-Хаимом (*Idem.* 1957–1977).

Мишнаитский Е. я.— язык Мишны и последующей талмудической лит-ры. Др., не менее распространенное название — «раввинистический» Е. я. (Rabbinic Hebrew), т. к. большинство документов этого периода имеют отношение к т. н. раввинистическому иудаизму. В последнее время довольно широкое распространение получило использование термина «раввинистический» для всего периода между библейским и средневек. Е. я., а термина «мишнаитский» — только для памятников эпохи таннаев. Однако в старой лит-ре и у ряда совр. авторов язык всего указанного периода часто называется мишнаитским.

Хронологически мишнаитский Е. я. принято разделять на 2 подпериода: язык эпохи таннаев (***tannā'îm***), создателей Мишны и ряда др. сочинений (I в. до Р. Х.— II в. по Р. Х.); язык эпохи амораев (***'ămôrā'îm***), создателей Талмуда (III–VII вв. по Р. Х.).

В эпоху таннаев мишнаитский Е. я., будучи в основном разговорным, приобретает статус литературного: в этот период помимо Мишны создаются т. н. таннаитские, т. е. ранние сборники мидрашей (Мехилта де Рабби Ишмаэль, Сифра, Сифре, Сифре Зутта и др.). Хотя основными разговорными языками Палестины этого периода были арам. и греч., не исключается возможность того, что в Иудее какая-то часть населения продолжала говорить на Е. я. (*Fernández.* 1997. P. 2–4). Вероятно, мишнаитский Е. я. начал формироваться уже в послепленную эпоху в качестве разговорного наряду с письменным лит. языком, который ориентировался на древние классические образцы (библейский Е. я.). Это предположение, получившее распространение в посл. десятилетия XX в., хотя и не подкреплено документальными данными, заслуживает внимания, т. к. длительное бытование бесписьменного языка вполне возможно и хорошо известно на примере множества др. языков. Первыми памятниками мишнаитского Е. я. можно считать Медный свиток, найденный в Кумране (не позднее 70 г. по Р. Х.), а также письма Бар-Кохбы (ок. 135 г. по Р. Х.) (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 167).

В эпоху амораев Е. я. остается языком лит-ры и, возможно, раввинистической школы. К документам эпохи амораев относят евр. тексты, вошедшие в Иерусалимский и Вавилонский Талмуды, а также нек-рые сборники мидрашей (Берешит Рабба, Ваййикра Рабба, Песикта де Рав Кахана).

При сопоставлении с библейским Е. я. в мишнаитском обнаруживается ряд важных отличительных черт:

взаимозаменяемость конечного *-m* и *-n,* так что, напр., окончание муж. рода мн. ч. у именных форм имеет вид *-în,* а не *-îm;* в качестве относительного местоимения употребляется *še* вместо *'ăšer;* родительный падеж выражен не сопряженным сочетанием, а конструкцией с предлогом *šel;* прошедшее продолженное время выражено конструкцией «*hāyā* + причастие»; отсутствие абсолютных инфинитивов и глагольных форм с консекутивным *waw* (*Fernández.* 1997. P. 1).

Единственной полной грамматикой мишнаитского Е. я. остается книга М. Х. Сегала (*Segal.* 1927). Однако исследования посл. десятилетий XX в. показали, что необходимо составление принципиально новой грамматики. Это связано с тем, что до определенного периода работы по мишнаитскому Е. я. основывались на материале традиц. печатных изданий. В ходе исследований 2-й пол. XX в. стало ясно, что традиция, зафиксированная в этих изданиях, не очень надежна, поэтому стали появляться работы, сделанные на материале авторитетных рукописей Мишны (описание мишнаитского иврита в 1-м изд. Encyclopedia Judaica; *Bar-Asher M.* The Different Traditions of Mishnaic Hebrew // Working With No Data: Semitic and Egyptian Studies Presented to Th. O. Lambdin / Ed. D. M. Golomb. 1987. P. 1–38), язык к-рых в значительной степени отличается от до сих пор известного раввинистического Е. я. Эта работа еще не завершена, пока нет четких критериев оценки достоверного и искаженного (а также раннего и позднего) материалов в рукописной традиции Мишны и др. памятников. Тем не менее есть результаты, к-рые во многом меняют сложившееся представление о мишнаитском Е. я. В частности, стало ясно, что этот язык не столь однороден, как считалось ранее.

Средневековый Е. я. Нижняя граница этого периода развития языка иногда определяется заметными инновациями в языке литургической поэзии (пиют) IV–VIII вв. по Р. Х. Однако эти инновации касаются лишь одного из жанров словесности, поэтому обычно начало средневек. периода в развитии Е. я. связывают с завершением Вавилонского Талмуда (VII в. по Р. Х.). Верхняя граница, как правило, совпадает с появлением идеологического движения евр. просвещения (гаскала) во 2-й пол. XVIII в. В этот период не происходило значительных языковых изменений, хотя деятельность евр. просветителей в определенной степени стимулировала развитие Е. я.

Для большей части средневек. периода характерно бытование Е. я. как литургического и письменного, как языка лит-ры, науки, философии, предположительно как разговорный Е. я. применялся ограниченно в утилитарных целях, таких как частная переписка, торговая и проч. деловая документация. По свидетельству некоторых путешественников, Е. я. как разговорный был распространен в отдельных общинах (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 203), наиболее вероятно использовался для взаимопонимания представителями общин, говорящими на разных языках.

Поскольку Е. я. почти не функционирует как разговорный, а культивируется прежде всего как литературный, в этот период нельзя говорить о значительных языковых изменениях. Большинство авторов, пишущих на Е. я. в средние века, ориентируются на нормы древнеевр. языка, библейского или раввинистического. Инновации, как правило, не затрагивая структуры языка, связаны с теми или иными лит. движениями, такими как вост. пиют, или ограничены развитием и расширением лексического фонда для выражения новых понятий, в основном научных и философских. Мн. новые явления в лексике и грамматике не получали широкого распространения. Такая мозаичная картина развития языка не в последнюю очередь связана с отсутствием доминирующей лит. традиции, как это было в библейский и отчасти в мишнаитский периоды; в то же время условия для целенаправленного возрождения языка и появления единой нормирующей инстанции, такой как Ваад ха-лашон в XIX в., еще не сложились.

I. Язык восточного пиюта. В широком смысле термин «пиют» (פיוט — поэзия) означает литургическую евр. поэзию, создававшуюся после Библии и Кумрана вплоть до периода гаскалы. Однако в творчестве ряда авторов, работавших преимущественно в Палестине в V–VIII вв. (Иосе бен Иосе, Яннай, Элеазар Калир и др.), сложилась особая лит. традиция, называемая «восточный пиют». Язык произведений этих авторов (пайтаним) определяется в основном нормами написания раввинистического Е. я. (полные (plene); употребление глагольной породы *nitpa'el;* чередование m/n в глагольных и именных окончаниях; буд. время выражается конструкцией *'ātîḏ lə,* прошедшее продолженное — глаголом *hāyā* + причастие), что объясняется близостью содержания их произведений к литературе мидрашей (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 202; по этому признаку, если бы не значительные языковые нововведения, эту лит-ру можно было бы отнести к раввинистической). Можно отметить новые черты как в области словообразования (отыменные глаголы, отглагольные существительные, образование глаголов от союзов и частиц), морфологии (мн. неправильные глаголы трактуются как глаголы со вторым *waw*), так и в семантике (значения слов на основе звуковых ассоциаций: *gê'* — долина — приобретает значение «земля» под влиянием греч. γή — земля) и синтаксисе (ряд предлогов-проклитик *kə-, bə-, lə-, mə-* присоединяется к личным формам глагола). В целом язык вост. пиюта отличается семантической и формальной усложненностью, богатством задействованного лексического материала по сравнению с более простым и в смысловом отношении прозрачным стилем раннего анонимного пиюта, ориентированного на библейскую лексику (Пиют. 1992. С. 522).

II. Язык андалузской поэзии. Язык евр. поэтов, работавших в Испании в XI–XII вв., отличается небольшим количеством нововведений, ориентацией в основном на библейский, в меньшей степени на раввинистический Е. я., а также на язык пиюта; характерно также значительное араб. влияние. Языковая традиция андалузской евр. поэзии неоднородна: степень освоения того или иного базового элемента (библейский, раввинистический или язык пиюта) варьируется от автора к автору — от почти полного отрицания раввинистического Е. я. в качестве поэтического (Менахем бен Сарук, Дунаш бен Лабрат, Моше ибн Эзра и Иегуда *Галеви*) до значительного применения раввинистического Е. я. (Шмуэль га-Нагид). Араб. влияние, к-рое отразилось и в лексических заимствованиях, и в калькировании ряда выражений и синтаксических конструкций, характерно в основном для светских жанров поэзии.

III. Язык прозы и переводов на Е. я. В евр. общинах араб. исламского мира

особенно активно развивалась научная и философская проза. Мн. евр. авторы писали по-арабски (напр., «Путеводитель заблудших» М. *Маймонида* или библейские комментарии Саадии Гаона), гораздо реже по-арамейски. Однако не менее активно развивалась и проза на Е. я. Причины выбора языка далеко не всегда ясны. Как правило, на Е. я. писали



Лист из Мишне Тора. 1471/1472 г. (Lond. Brit. Lib. Harl. 5698 (Vol. 1). Fol. 11v)

произведения, к-рые связаны с евр. законом, и принадлежащие по жанру к т. н. *галахе* (напр., Мишне Тора, «Повторение Закона» Маймонида). Помимо галахических трактатов создается много сочинений в др. жанрах, ставивших перед авторами новые языковые задачи, в основном в отношении развития лексического фонда. Появились грамматические и др. филологические трактаты и словари, эта область начала развиваться благодаря деятельности масоретов — первых евр. филологов. В этот период также складывался совершенно новый тип библейского комментария, для к-рого на 1-м плане зачастую стоит буквальный смысл текста и обсуждение филологических сторон интерпретации (Раши, Авраам ибн Эзра и др.). Появились многочисленные философские и мистические сочинения, научные энциклопедии, итинерарии. Особый интерес представляет язык переводов, к-рые делали в основном с араб., отчасти также с лат. и др. языков. По фамилии известной семьи переводчиков с араб. Тиббонидов одну из разновидностей Е. я. стали называть тиббонидским ивритом (*Sáenz-Badillos.* 1993. P. 262). Араб. влияние отмечается у мн. авторов, создававших прозу на Е. я.

Отмечается активное развитие лингвистической терминологии: появилось немало еврейских терминов для обозначения ряда морфологических и грамматических категорий: *bênōnî* — причастие, *šēm happō'al* — имя действия, инфинитив и др. Среди араб. заимствований можно отметить такие слова, как *merkaz* — центр, *qōṭeḇ* — полюс.

Современный иврит. Центральным событием для совр. периода в развитии Е. я. стало возрождение его как живого разговорного языка, который впосл. стал одним из офиц. языков гос-ва Израиль. Первые импульсы в этом направлении дало движение евр. просвещения, возникшее во 2-й пол. XVIII в. (т. н. гаскала). Это культурно-просветительное и общественное движение, с одной стороны, подталкивало к изучению европ. языков для преодоления культурной замкнутости и знакомства с достижениями европ. науки и культуры; с др. стороны, требовало более глубокого проникновения в собственную культуру на основе обращения к библейскому Е. я. (*Айхенвальд.* 1990. С. 14), к-рый в качестве национального языка противопоставлялся языку идиш (*Kutscher.* 1982. P. 183). Одним из значительных событий в истории этого движения стал перевод Пятикнижия на нем. язык (1783), осуществленный М. Мендельсоном, основателем и вдохновителем гаскалы. В то же время появляются периодические издания на иврите: журналы «Гамеассеф» (Собиратель) в 1783–1811 гг. в Кёнигсберге, «Биккуре га'иттим» (Первые плоды времен) в 1821–1831 гг. в Вене; газеты «Пирхе цафон» (Северные цветы) в 1841–1844 гг. в Вильне, «Гакармель» (Цветущая земля) в 1860–1880 гг. в Варшаве. Развивалась художественная лит-ра на иврите, язык к-рой сочетал элементы библейского, раввинистического и постбиблейского древнееврейского,— это подготовило почву для возрождения иврита как разговорного языка.

Целый ряд социально-экономических факторов повлиял на то, что в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. остро встала проблема развития консолидирующего языка для евреев (*Айхенвальд.* 1990. С. 14–15). Ключевой фигурой в возрождени иврита, центр к-рого отныне переместился из Европы в Палестину, стал евр. просветитель, лексикограф и общественный деятель Э. Бен-Иегуда (1858–1922). Его ст. «Горящий вопрос», появившаяся в 1879 г. в ж. «Га-шахар» (Вена), явилась своего рода манифестом возрождения Е. я. в Палестине (Там же. С. 15). В 1889 г. в Палестине было организовано Об-во языка иврит, через год преобразованное в Комитет языка иврит, к-рый стал главным нормиротивным центром в период становления совр. иврита как разговорного и письменного языка. С 1923 г., в период британского мандата, совр. иврит наряду с арабским и английским получил статус офиц. языка Палестины. В 1948 г., после образования гос-ва Израиль, совр. иврит и арабский были объявлены офиц. языками Израиля. Комитет языка иврит был преобразован в Академию языка иврит — высший орган языкового планирования в Израиле (Там же. С. 15)

Гебраизмы. ***В Новом Завете*** преимущественно в прямой речи зафиксировано неск. десятков семит. слов и выражений. Более точное определение их языковой принадлежности связано с т. н. проблемой языка Иисуса Христа, к-рая должна дать ответы на следующие вопросы: на каких языках говорили во времена Иисуса в Палестине? На каком языке говорил сам Иисус Христос? На каком языке первоначально были записаны Евангелия? Не вызывает сомнений то, что в Палестине в данный период были в разной степени распространены 4 разговорных языка: греческий, латинский, еврейский и арамейский (о языках Палестины см.: *Вайс.* 2002). До сер. XX в. преобладало мнение исследователей, что использование Е. я. в качестве разговорного было ограничено особыми сферами употребления (напр., обучение в школе или раввинистическая дискуссия о законе) либо что Е. я. вообще не использовался как разговорный, будучи вытеснен в первую очередь арамейским (*Black.* 1967. P. 48). В наст. время мн. ученые считают, что Е. я. в I в. по Р. Х. сохранился в качестве разговорного языка «в определенных социальных слоях населения и определенных географических областях» (*Fitzmayer J. A.* The Languages of Palestine in the First Century AD // *Idem.* A Wandering Aramean. Missoula, 1979. P. 44).

Нек-рые евангельские гебраизмы предваряются специальными ука-

заниями (ἑβραΐδι, ἑβραϊστί), к-рые, по-видимому, не обязательно имеют конкретное значение «по-еврейски», а более общее — «на языке евреев», что может предполагать как арам., так и евр. языки. Сторонники «еврейской» теории, согласно к-рой Иисус Христос мог говорить не только по-арамейски, но и по-еврейски, иногда указывают на то, что термином ἑβραϊστί обозначены в некоторых случаях очевидные гебраизмы. Однако арам. речь евреев была богата гебраизмами. В целом проблема языка Иисуса Христа не имеет пока убедительного решения (обзор лит-ры по этой проблеме см.: *Sáenz-Badillos.* 1993. P. 167–171). Семитизмы в НЗ не ограничиваются лексическими вкраплениями, исследователи обнаруживают многочисленные синтаксические семитизмы в греч. языке НЗ (см.: *Beyer.* 1962). (О синтаксических гебраизмах в языке Евангелия от Марка см.: *Лёзов С. В.* Библейское повествование и повествование Мк // Библия: Лит. и лингвист. исслед. М., 1998. Вып. 1. С. 280–298). Лингвистическим аргументам, приводимым в пользу существования арам. или евр. оригинала того или иного Евангелия, противопоставлен тот факт, что греч. язык Евангелий сформировался на основе специфической лит. нормы, испытавшей сильное влияние языка Септуагинты. Однако в тех случаях, когда евангельские семитизмы не могут быть поняты как септуагинтизмы (т. е. калькируют особенности постбиблейского Е. я., разговорного Е. я. или арам. языка), непосредственная зависимость языка Евангелий от семит. языков становится более очевидной (*Грилихес Л., прот.* Гебраизмы в Евангелии от Матфея: К вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия // БВ. 2004. № 4. С. 106–122; см. также разд. «Язык Евангелий» в статье *Евангелие*). (О гебраизмах в европ. языках см.: *Kutscher.* 1982. P. 291–293.)

Гебраизмы в русском языке. Слова и обороты речи попадали из Е. я. в рус. язык разными путями. Значительная часть гебраизмов пришла через переводы Библии (*Гури.* 1995). Отдельные заимствования осуществлялись через посредство европ. языков: напр., такие слова, как юбилей (от лат. (annus) jubilaeus, евр. *šnaṯ hayyōḇēl* — год трубления в бараний рог), бегемот (лат. behemoth; евр. *bəhēmôṯ* — животные) и др. Довольно много арготизмов в сниженной речи имеют предположительно евр. этимологию, они заимствованы из идиша.

История изучения Е. я. *Еврейская лингвистическая традиция.* Первые грамматики и словари Е. я. были созданы в X–XI вв. евр. авторами, писавшими в основном на араб. языке. Однако возникновение лингвистической рефлексии у евреев связывается с деятельностью масоретов (см. ст. *Масора*) в VII–VIII вв. На развитие лингвистики средневек. евреями значительное влияние оказала араб. языковедческая традиция (первые араб. грамматики появились в VIII в. по Р. Х.). Важным фактором развития евр. лингвистики в средние века стала полемика *караимов* и раббанитов о смысле Писания и о методах его интерпретации. Если раббаниты (основное течение иудаизма) в интерпретации полагались на устную традицию, бóльшая часть к-рой зафиксирована письменно (Мишна, Талмуд и др.), то для караимов единственным авторитетным текстом являлась Библия. Сосредоточенность на тексте Свящ. Писания явилась, по-видимому, мощным толчком к развитию лингвистической мысли: предположительно системы огласовки библейского текста создавались в основном караимами. Мн. авторы первых языковедческих трудов о Е. я. были также караимами (Иегуда ибн Курайш, И. Альфаси, аль-Фарадж и др.).

Эта полемика была плодотворной и для раббанитов: считается что Саадия Гаон (892–942) составил «Книгу о семидесяти уникальных словах» — трактат о библейских hapax legomena (словах, встречающихся в ВЗ 1 раз) — именно под влиянием споров с караимами. Саадия написал также трактат по морфологии и составил первый словарь Е. я. (с глоссами на араб. языке). Ибн Курайш (X в.) посвятил сочинение сравнению языка Библии с Е. я. мишнаитского периода, арам., араб. и др. языками. Соч. «Полная книга о корнях и ветвях еврейского языка» аль-Фараджа представляет собой компендиум филологического знания, где разбираются вопросы морфологии, синтаксиса, лексикологии, а также дается сравнение древнеевр. библейского языка с библейским арамейским (*Schippers.* 1997. P. 60–61). Появление нек-рых филологических сочинений и словарей (напр., словарь Саадии) было связано с борьбой за чистоту и правильность языка поэзии, образцом и объектом подражания для к-рого во мн. случаях служил язык Библии. Поэт Моше ибн Эзра (1055–1138) написал трактат по поэтике древнеевр. языка — «Книгу беседы и упоминания» (частичный рус. пер.: *Коковцов.* 1895). Менахем бен Сарук (род. в 915, Тортоса) создал в Кордове более совершенный словарь евр. языка, чем словарь Саадии (напр., он различал в слове «корень» и дополнительные элементы — аффиксы). Иегуда Хаюдж (ок. 930 — ок. 1000) пришел к очень важному выводу, что любой глагольный корень в Е. я. состоит как минимум из 3 согласных; он также выделил т. н. слабые корневые согласные. Метафорическое обозначение морфологической основы словом «корень» было известно и араб., и евр. средневек. ученым (араб. *ʼaṣl,* евр. *šōreš* — корень); в европ. лингвистическую традицию оно проникло благодаря знакомству европ. авторов с сочинениями евр. грамматистов.

Среди грамматистов последующего периода, писавших преимущественно на Е. я., выделяется династия Кимхи — Иосиф (1105 — ок. 1170), его сыновья Давид (ок. 1160 — ок. 1235) и Моше (1120 — ок. 1190). Иосиф Кимхи впервые разделил гласные на долгие и краткие. Словарь и грамматика Давида Кимхи стали наиболее популярными в средние века, благодаря Элияху Левите (1468–1549) его сочинения стали известны латиноязычному миру.

Европейская гебраистика. Знание Е. я. на лат. Западе в средние века было очень ограниченным. Есть сведения об отдельных авторах, в той или иной степени знакомых с Е. я., но систематическое обучение Е. я. в монастырских школах и первых ун-тах не осуществлялось. Рост интереса к Е. я. связывают с именами нек-рых представителей европ. Возрождения (*Пико делла Мирандола,* И. Рейхлин) и Реформации (М. *Лютер,* Ф. *Меланхтон*) на рубеже XV и XVI вв. Как отмечают исследователи, одним из главных факторов явился обостренный интерес к евр. мистической лит-ре (*Бурмистров.* 1998). Появляются первые европ. грамматики Е. я. (*Pellicanus C.* De modo legendi et intelligendi Hebraeum. Strassbourg, 1504; *Reuchlin J.* De rudimentis hebraicis. Pforzheim, 1506; обе грамматики включали словарь Е. я.), открываются кафедры Е. я. в ведущих учебных заведениях

Европы (Алькала, ныне Алькаладе-Энарес, Испания; Корпус-Кристи-колледж, Оксфорд; Коллеж де Франс, Париж). Европ. гебраистика зарождалась как освоение евр. гебраистики: учителями Рейхлина и др. ученых были евр. грамматисты (Элияху Левита и др.); первые трактаты по грамматике Е. я. в Европе были в значительной степени вторичными — они частично являлись переводами евр. грамматических сочинений. Евр. филологи активно участвовали в подготовке христ. печатных изданий евр. текстов Библии и Талмуда.

XVII век отмечен интересом к постбиблейскому Е. я., к масоретской традиции, а также к самаритянской традиции Е. я. В этот период активно развивалась текстология ВЗ, носившая тогда название critica sacra (см. в ст. *Библеистика*), расширявшая научный горизонт гебраистики и ставившая перед ней новые вопросы. В нач. XVII в. среди протестант. богословов и гебраистов развернулась дискуссия о природе и древности масоретской вокализации, значение к-рой вышло за пределы филологии. Евр. филолог Элияху Левита первым показал, что знаки вокализации и акцентуации евр. текста Библии появились не вместе с консонантными знаками, а значительно позже, после завершения Талмуда, т. е. не ранее V в. по Р. Х. Это утверждение было оспорено швейцар. гебраистом и богословом Иоганном Буксторфом (1564–1629) в соч. «Tiberias, sive Commentarius Masoreticus» (Тивериадская система, или Масоретский комментарий) (1620). Франц. богослов-гугенот Л. Каппеллус (1585–1658) опубликовал сочинение (Arcanum punctationis revelatum, 1624) (рус. пер.), в к-ром приводились доводы в пользу поздней датировки масоретских знаков вокализации и акцентуации. С опровержением этих доводов выступил Й. Буксторф Младший (1599–1664) в соч. «Tractatus de punctorum vocalium et accentuum...» (Трактат об огласовках и ударениях....) (1648). Для отца и сына Буксторфов и их сторонников на первом плане стоял вопрос о богодухновенности масоретских знаков. В 1675 г. *Гельветическое согласие*, догматический документ Реформатской церкви Швейцарии, признало знаки для гласных богодухновенными. Вопрос об авторитете и датировке масоретских знаков не был окончательно решен еще в сер. XVIII в. Так, видный нем. ориенталист и гебраист И. *Михаэлис* посвятил одно из сочинений (De punctuorum hebraicorum antiquitate... (О древности еврейских огласовок) 1739) защите древности и богодухновенности знаков для гласных, а один из главных представителей евр. Просвещения, философ М. Мендельсон (1729–1786), все еще придерживался традиц. т. зр.

До сер. XVII в. европ. христ. грамматики Е. я. в основном опирались на евр. грамматическую традицию (Gesenius' Hebrew Grammar. Oxf., 1910[2]. P. 20). По мере накопления европ. гебраистами собственного опыта грамматических описаний, появления новых данных, прежде всего привлечение родственных семит. языков (арабского, арамейского, эфиопского), составлялись самостоятельные христ. грамматики и писались исследования Е. я. В XVIII в. изменился статус Е. я. как совершенно уникального древнейшего языка, к к-рому не приложимы методы сравнительного языкознания. Один из авторитетнейших арабистов и гебраистов 1-й пол. XVIII в., А. Шультенс, отстаивал древнейший характер Е. я., изучение араб. языка считал вспомогательным средством для изучения Е. я. Им и его последователем Н. В. Шрёдером были написаны первые сравнительные грамматики Е. я. (*Schultens A.* Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae. Lugdini, 1737; *Schroeder N. W.* Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae. Groningen, 1766).

Основы совр. гебраистики заложены нем. ученым В. *Гезениусом*. Его грамматика древнеевр. языка (1813) выдержала неск. десятков изданий и публикуется до наст. времени, правда в значительно переработанном виде, и является базовым пособием по Е. я. (рус. пер. К. А. Коссовича сделан в 1874 с одного из старых изданий и далек от совершенства). То же относится к словарю Е. я. ВЗ, составленному Гезениусом. Наиболее популярный в учебной и научной практике англоязычный словарь Е. я. ВЗ Ф. Брауна, С. Р. Драйвера и Ч. О. Бриггса (1907) фактически является переводом одного из изданий словаря Гезениуса. Сохраняет свое значение также грамматика Г. Эвальда, одного из современников Гезениуса (*Ewald. H.* Kritische Grammatik der hebräischen Sprache. Lpz., 1827; [Idem.] Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache. Lpz., 1844[5]. Gött., 1870[8]). Значительный вклад в изучение Е. я., в частности в области фонологии и синтаксиса библейского Е. я., внес нем. гебраист и исследователь ВЗ Ф. Э. Кёниг (*König F. E.* Historisch-kritisches Lehregebäude der hebräichen Sprachen. Lpz., 1881–1897. Hildescheim, 1979[r]. 3 Bde). Достижения стремительно развивавшегося в нач. XX в. сравнительно-исторического метода, к-рый основывался на реконструкции семитского праязыка, отразились в грамматиках Х. Бауэра и П. Леандера (1922) и Г. Бергштресера (1918). К наиболее удачным грамматикам библейского Е. я., созданным в XX в., относится труд франц. ученого П. Жоуона (*Joüon P.* Grammaire de l'hébreu biblique. R., 1923), впосл. переработанный и дополненный Т. Мураокой (1993). Богата интересными идеями грамматика израильского семитолога И. Блау (*Blau.* 1976). Наиболее инновативными являются грамматики В. Шнайдера (*Schneider W.* Grammatik des Biblischen Hebräisch. Münch., 1974, 1982[5]) и В. Рихтера (*Richter W.* Grundlagen einer althebräischen Grammatik. St. Ottilien, 1978–1980. 3 Bde).

В области лексикографии наиболее значительным вкладом было создание нем. словаря библейского Е. я. Л. Кёлером и В. Баумгартнером (*Köhler L., Baumgartner W.* Lexicon in Veteris Testamenti libros. Leiden, 1953–1958. 2 Bde; *Idem.* Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Leiden, 1967–1995[3]. 5 Bde). Ими сделана попытка учесть совр. опыт гебраистических лексикографических исследований и новейшие данные этимологии Е. я. В наст. время осуществляется 18-е расширенное и принципиально обновленное изд. словаря Гезениуса, в котором представлены данные сравнительной семитологии по состоянию на нач. XXI в. (к 2007 вышли 4 вып., охватывающие алфавит до буквы ב). Краткий обзор современных словарей и грамматик библейского Е. я. см.: *Ламбдин.* 1998. С. 450–452.

Германия остается одним из основных центров по изучению библейского Е. я. Значительный вклад в изучение Е. я. в XX в. внесли Д. Михель, В. Шнайдер, Э. Йенни, Х. П. Мюллер, Й. Троппер (ФРГ), У. Олбрайт, Ф. Кросс, Д. Клайнс (США), Э. Дейвидсон, Дж. Барр (Великобритания), А. Лемер (Франция), К. Йонгелинг, Э. Талстра (Нидерланды), К. ван дер Мерве (ЮАР), И. Кучер, И. Блау, Х. Рабин, Ш. Мораг, С. Фасс-

берг (Израиль). Древнеевр. язык преподается и изучается в ведущих ун-тах Европы, Америки и Израиля.

Важнейшие периодические издания, посвященные проблемам библейского Е. я.: Zeitschrift für Althebraistik (Stuttg. 1988–2003); Kleine Untersuchungen zur Sprache des AT und seiner Umwelt (Mainz, 2000–.); Journal of Northwest Semitic Languages (Stellenbosch, 1971–.); Journal of Biblical Literature (Boston, 1881–.).

Изучение и преподавание Е. я. в России. Первые труды по гебраистике в России появляются в 1-й пол. XX в. Прот. Г. П. *Павскому*, причастному к созданию синодального перевода Библии (см. разд. «Переводы Библии на русский язык» в ст. *Библия*), принадлежит хрестоматия для изучающих иврит. К. А. Коссович перевел на рус. язык грамматику Гезениуса (СПб., 1874). Краткая грамматика евр. библейского языка была составлена И. Г. Троицким (*Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка. СПб., 1908[2]). Труд евр. ученого и педагога О. Н. Штейнберга и в XXI в. остается единственным древнееврейско-русским словарем, предназначенным для чтения библейских текстов. До недавнего времени гебраистика, в особенности изучение древнеевр. языка, развивалась гл. обр. в С.-Петербурге. Этому способствовало богатейшее собрание еврейских рукописей в Публичной б-ке (ныне РНБ), включающее коллекции А. Фирковича. Одним из основателей с.-петербургской школы гебраистики считается П. К. *Коковцов*. Многие исследователи Е. я. были специалистами по сравнительной семитологии и др. семит. языкам: И. Н. Винников, А. М. Газов-Гинзберг, Б. М. Гранде (краткий грамматический очерк языка иврит и общая редакция иврит-русского словаря Ф. Л. Шапиро), И. М. *Дьяконов* (лингвистическое описание древнеевр. языка в сб. «Афразийские языки» М., 1991; переводы с древнееврейского).

В Москве преподавание и изучение Е. я. в советский период было сосредоточено в основном на совр. иврите (Ин-т стран Азии и Африки МГУ, Ин-т востоковедения РАН). С 90-х гг. XX в. в Москве сформировались новые центры гебраистики: Еврейский ун-т в Москве (ныне Высшая гуманитарная школа им. Дубнова), Ин-т восточных культур и античности РГГУ, Академия Маймонида, Центр (ЦИИЕЦ) при ИСАА МГУ. Преподавание библейского Е. я. входит в обязательную программу обучения на библейских кафедрах духовных академий РПЦ.

Вопросами этимологии Е. я. занимаются А. Ю. Милитарёв, Л. Е. Коган (РГГУ). Синтаксису древнеевр. языка посвящены работы С. В. Лёзова и Я. Д. Эйделькинда. Риторические приемы и композицию библейских повествований на Е. я. исследует А. С. Десницкий (ИПБ). Вопросы семит. реконструкции евангельских повествований получили освящение в работах прот. Леонида *Грилихеса*.

Лит.: *Gesenius W. F. H.* Hebräisches Grammatik. Halle, 1813 (рус. пер.: *Гезениус В. Ф. Г.* Еврейская грамматика / Пер.: К. Коссович. СПб., 1874); *idem.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / Hrsg. H. Donner, R. Meyer. B.; N. Y., 1987–[2007][18]. Lfg. 1–[4]; *Павский Г. П, прот.* Краткая евр. грамматика для обучающихся Свящ. языку в Духовных Училищах. М., 1822.; *Штейнберг О. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам ВЗ. Вильна, 1878. Т. 1; *он же.* Полный русско-еврейско-немецкий словарь, сост. по лучшим источникам. Вильна, 1890[3]; *Коковцов П. К.* «Книга сравнения еврейского языка с арабским» Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна, испан. еврея кон. XVIII и нач. XIX в. СПб., 1893; *он же.* Новые мат-лы для характеристики Иехуды Хайюджа, Самуила Нагида и нек-рых др. представителей евр. филол. науки в X, XI и XII вв. Пг., 1916; *он же.* Из «Книги беседы и упоминания» Моисея Ибн Эзры // Восточные заметки: Сб. ст. и исслед. СПб., 1895. С. 193–220; *Bauer H., Leander P.* Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes. Halle, 1922; *Bauer T.* Die Ostkanaanäer: Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannter «Amoriter» in Babylonien. Lpz., 1926; *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. N. Y., 1926, 1950; *Albright W. F.* The Gezer Calendar // BASOR. 1943. Vol. 92. P. 16–26; *Maisler B.* Two Hebrew Ostraca from Tell Qasîle // JNES. 1951. Vol. 10. N 4. P. 265–267; *Cross F. M., Freedman D. N.* Early Hebrew Orthography. New Haven, 1952; *Gordon C. H.* North Israelite Influence on Postexilic Hebrew // IEJ. 1955. Vol. 5. P. 85–88; *Ben-Hayyim Z. A.* The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans. Jerushalaym, 1957–1977. 5 vol. in 6; *idem.* A Grammar of Samaritan Hebrew: Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions. Winona Lake (Ind.), 2000; *Murtonen A.* Materials for a Non-Masoretic Hebrew Grammar. Helsinki, 1958. Vol. 2: An Etymological Vocabulary to the Samaritan Pentateuch; *idem.* Methodological Preliminaries to a Study of Greek (and Latin) transcriptions of Hebrew // Abr-Nahrain. Leiden, 1981/1982. Vol. 20. P. 60–73; *Rabin C.* The Historical Background of Qumran Hebrew // Aspects of the Dead Sea Scrolls. Jerusalem, 1958. P. 144–161. (Scripta Hierosolymitana; 4); *idem.* Hebrew // Current Trends in Linguistics / Ed. T. A. Sebeok Hague; P., 1970. Vol. 6. P. 304–346; *idem.* The Emergence of Classical Hebrew // The World History of the Jewish People / Ed. A. Malamat. Jerusalem, 1979. Vol. 4: The Age of the Monarchies. Pt. 2: Culture and Society. P. 71–78; *Dahood M. J.* Qoheleth and Northwest Semitic Philology // Biblica. R., 1962. Vol. 43. P. 349–365; *Beyer K.* Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1. Tl. 1. Gött., 1962; *Шапиро Ф. Л.* Иврит-русский словарь. М., 1963; *Wagner M.* Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch. B., 1966; *Ben-David A.* Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew. Tel-Aviv, 1967–1971. 2 vol; *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxf., 1967[3]; *Hurvitz A.* The Chronological Significance of «Aramaisms» in Biblical Hebrew // IEJ. 1968. Vol. 18. P. 234–240; *idem.* Transition Period in Biblical Hebrew: A Study in Postexilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms. Jerushalaym, 1972; *Emerton J. A.* Were Greek Transliterations of the Hebrew Old Testament used by Jews before the Time of Origen? // JThSt. N. S. 1970. Vol. 21. N 1. P. 17–31; *Gibson J. C. L.* Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Oxf., 1971. Vol. 1: Hebrew and Moabite Inscriptions; *Kutscher E. Y.* The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIs[a]). Leiden, 1974; *idem.* A History of the Hebrew Language. Leiden, 1982; *idem.* Hebrew Language: Dead Sea Scrolls // EncJud. Vol. 8. P. 634–639; *idem.* Hebrew Language: Mishnaic // Ibid. Vol. 16. P. 1583–1607; *Blau J.* A Grammar of Biblical Hebrew. Wiesbaden, 1976; *Meshel Z., Meyers C.* The Name of God in the Wilderness of Zin // BiblArch. 1976. Vol. 39. N 1. P. 6–10; *Polzin R.* Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose. Missoula, 1976; *Shea W. H.* The Date and Significance of the Samaria Ostraca // IEJ. 1977. Vol. 27. P. 16–27; *Meshel Z.* Kuntillet Ajrud: A Religious Center from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai. Jerusalem, 1978; *Gelb I. J.* Computer-Aided Analysis of Amorite. Chicago, 1980; Гебраистика // Краткая Евр. Энциклопедия. Иерусалим, 1982. Т. 2. Стб. 46–57; *Golb N.* Who Hid the Dead Sea Scrolls? // BiblArch. 1985. Vol. 48. N 2. P. 68–82; *Qimron E.* The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. Atlanta, 1986; *Tov E.* The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of these Scrolls // Textus. Jerusalem, 1986. Vol. 13. P. 31–57; *Huehnergard J.* Northwest Semitic Vocabulary in Akkadian Texts // JAOS. 1987. Vol. 107. N 4. P. 713–725; *Holladay W. L., ed.* A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1988; Ме'ор 'айин («Светоч глаза»): Караимская грамматика древнеевр. языка: Изд. по ркп. 1208 / Изд. текста, пер. с древнеевр. яз., исслед. и коммент.: М. Н. Зислин. М., 1990. (Памятники письменности Востока; 96); *Айхенвальд А. Ю.* Современный иврит. М., 1990; *Waltke B. K., O'Connor M.* An Introduction to the Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake (Ind.), 1990; *Joüon P., Muraoka T.* A Grammar of Biblical Hebrew. R., 1991; *Дьяконов И. М.* Древнееврейский язык и нек-рые данные о финикийском (пуническом) языке // Языки Азии и Африки: В 4 т. М., 1991. Т. 1: Афразийские языки. Кн. 1: Семитский языки. С. 12–155; Пиют // Краткая Евр. Энциклопедия. Иерусалим, 1992. Т. 6. С. 521–524; *Sáenz-Badillos A.* A History of the Hebrew Language. Camb., 1993; *Collins J.* A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis, 1993; *Hoch J.* Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period. Princeton, 1994; *Гури И.* Библеизмы в рус. языке // Jews and Slavs. Иерусалим, 1995. Т. 3. С. 40–54; *Dimant D.* The Qumran Manuscripts: Contents and Significance // Time to Prepare the Way in the Wilderness. Leiden; N. Y., 1995. P. 23–58; *Грилихес Л., прот.* Практический курс

древнеевр. языка ВЗ. М., 1996; BDB; *Fernández M. P.* An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew. Leiden, N.Y., 1997; *Schippers A.* The Hebrew Grammatical Tradition // The Semitic Languages / Ed. R. Hetzron. L.; N. Y., 1997; *Бурмистров К. Ю.* Христианская каббала и проблема восприятия евр. мистики (XV–XIX вв.) // Тирош. М., 1998. Вып. 2: Тр. 2-й молодежной конф. СНГ по иудаике. С. 31–44; *Ламбдин Т. О.* Учебник древнееврейского языка. М., 1998; *Десницкий А. С.* Совр. взгляды на систему глагольных «времен» библейского иврита // Библия: Лит. и лингвист. исследования / Ред.: С. В. Лёзов, С. В. Тищенко. М., 1998. Вып. 1. С. 245–270; *Лёзов С. В.* Синтаксис глагола в древнеевр. повествовании. // Там же. С. 187–217; *Лёзов С. В., Эйделькинд Я. Д.* Si vera lectio Синтаксис речи рассказчика в древнеевр. повествовательной прозе // Там же. 1999. Вып. 2. С. 121–259; *Knudsen E. E.* Amorite Names and Old Testament Onomastics // Scandinavian J. of the OT. Oslo, 1999. Vol. 13. N 2. P. 202–224; *Merwe C. H. J., van der.* A Biblical Hebrew Reference Grammar. Sheffield, 1999; *Schniedewind W. M.* Qumran Hebrew as an Antilanguage // JBL. 1999. Vol. 118. N 2. P. 235–252; *Streck M. P.* Der Gottesname «Jahwe» und das amurritische Onomastikon // Die Welt des Orients. Gött., 1999. Bd. 30. S. 35–46; *idem.* Der amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Münster, 2000. Bd. 1; *Вдовиченко А. В.* Традиционный лит. язык Евангелий: Новая модель описания // Православное богословие на пороге III тыс.: Богосл. конф. РПЦ. 7–9 февр. 2000 г.: Мат-лы. М., 2000. С. 213–249; *Kogan L., Militarev A.* Semitic Etymological Dictionary. Münster, 2000. Vol. 1: Anatomy of Man and Animals; 2005. Vol. 2: Animal Names; *Tropper J.* Der Gottesname «Jahwe» // VT. 2001. Vol. 51. N 1. P. 81–106; *Вайс М.* Язык Палестины / Пер. с англ.: Г. Ястребов // Мир Библии. 2002. Вып. 9. С. 37–47; *Юревич Д., свящ.* Рукописи Мёртвого моря: К 55-летию открытия // Церк. вести. СПб., 2002. № 1/2. С. 34–40; *Dotan A.* Masorah // EncJud. Vol. 13. P. 603–656; *Коган Л. Е., Лёзов С. В.* Древнееврейский язык // Языки мира: Семитские языки. М., 2008 (в печати); *Коган Л. Е.* Ханаанейские языки // Там же.

А. К. Лявданский, Е. В. Барский, прот. Леонид Грилихес

ЕВРЕ́Т [греч. Εὐρήτος], мч. Упоминание о нем сохранилось только в Житии прп. *Феодора Сикеота* (кон. VI — 1-я пол. VII в.; BHG, N 1748), где говорится, что в юности Феодор посещал церковь в Иополе (Илиополе (?), М. Азия), в к-рой совершалась память Е.

Ист.: *[Георгий], игум.* Житие прп. Феодора, архим. Сикеотского / Пер., вступ. ст., коммент.: Д. Е. Афиногенов. М., 2005. С. 34.

ЕВРЕ́ЯМ ПОСЛА́НИЕ, одно из сочинений, составляющих корпус Посланий св. ап. *Павла* и входящих в канон НЗ.

Богословие. Основная цель Е. П.— укрепить христиан в вере в Иисуса Христа, Который выше прежнего Откровения (Евр 1. 1–3), выше ангелов (Евр 1. 4 — 2. 18), выше Моисея (Евр 3. 1–6), Иисуса Навина (Евр 4. 1–13), выше ветхозаветного священства (Евр 4. 14 — 5. 10), и воодушевить их на терпение в скорбях и в период гонений.



Ап. Павел.
Икона. Кон. XIII в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

Христология. В Е. П. говорится о предсуществовании Христа, через Которого был сотворен мир (Евр 1. 2) и словом силы Которого он сохраняется (Евр 1. 3). Христос называется «сиянием славы и образом ипостаси» Бога (Евр 1. 3; вероятно, здесь содержится аллюзия на Прем 7. 25, где говорится о Премудрости, к-рая «есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя» — *Lindars.* 1991). Чаще всего в Е. П. Христос именуется Сыном (Евр 1. 2, 5; 4. 14; 5. 5; 6. 6; 7. 3 и т. д.). Как Сын Божий Он является наследником всего (Евр 1. 2). Ему поклоняются ангелы (Евр 1. 6).

О Боговоплощении в Е. П. говорится как о пришествии Христа в мир (Евр 10. 5). Его пришествие является одним из этапов домостроительства спасения (после явления ряда пророков) и знаменует наступление «последних дней», предвозвещенной пророками мессианской эпохи (Евр 1. 1–2). В Е. П. подчеркивается, что Христос обладает той же природой, что и те, кого Он пришел спасти (Евр 2. 14), во всем уподобился им для умилостивления за грехи (Евр 2. 17). Единственное, что отличало Его от людей во время земного служения,— безгрешность (Евр 4. 15). При этом Плоть Христова сравнивается с завесой (Евр 10. 20), что указывает на Его божественную природу. Более того, Иисус Христос прямо именуется Богом, поскольку к Нему относятся слова из Пс 44. 7: «Престол Твой, Боже, вовек» (ср.: Евр 1. 8).

В Евр 5. 7 утверждается реальность страданий Мессии: «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за [Свое] благоговение». Своей Смертью Он победил диавола (Евр 2. 14–15). О воскресении Господнем говорится лишь однажды (Евр 13. 20). Вознесение Христово в традициях евр. апокалиптики описывается как «прохождение небес» (Евр 4. 14). Воскресший и Вознесшийся Христос восседает одесную Бога (Евр 1. 3, 13; 12. 2).

Важнейшим аспектом христологии Е. П. является описание первосвященнического служения Христа, Который вошел в Святое святых и принес Свою Кровь (Евр 9. 12). Он предстательствовал за народ пред Лицом Божиим (Евр 9. 24). Его жертвой уничтожен грех (Евр 9. 26). Она была принесена однократно (Евр 10. 10), раз и навсегда (Евр 10. 12). Как Христос пребывает вечно, так и священство Его непреходяще (Евр 7. 24). Второе пришествие Христово должно принести с собой полноту спасения тем, кто Его ожидают (Евр 9. 28).

В библейской критике ставился вопрос о значении сравнения Христа с ангелами. Нек-рые считали, что это было обусловлено либо желанием исключить возможность поклонения христиан ангельскому чину наравне с Богом (*Manson.* 1962. P. 242 sqq.), либо противостоянием эбионитской христологии (см. *Эбиониты*), в которой Христос понимался как главенствующий ангел (ср.: *Epiph.* Adv. haer. XXX 16. 4; *Dunn.* 1977. P. 242). Между тем сказанное об ангелах в Евр 1. 4–14 получает раскрытие в словах из Евр 2. 1–10, особенно из Евр 2. 2–3, согласно к-рым Откровение, принесенное Христом, превосходит всякое ангельское откровение — т. е. ветхозаветный закон, к-рый, по иудейским толкованиям того времени, был дан Моисею через ангелов (Юб 2. 17–19; CD 5. 18; *Ios. Flav.* Antiq. XV 136). Ангелы являются лишь служителями (Евр 1. 7, 14), и закон, открытый ими Мои-

сею, имеет второстепенное значение в *домостроительстве* спасения.

Сотериология. Центральной темой богословия Послания является искупление через Крестную смерть Христа. Смерть Христа и излияние Его крови — это жертвоприношение, необходимое для спасения людей (Евр 9. 12, 14), т. к. *без пролития* крови не может быть прощения грехов (Евр 9. 22). Поскольку Сам Христос «претерпел», Он может «сострадать» и помочь людям в страданиях (Евр 2. 18; 4. 15). Страдания Христа, к-рыми Он был прославлен, приводятся читателям в пример, чтобы «...не изнемочь и не ослабеть душами...» (Евр 12. 3; ср.: 13. 13). Во Христе человеческая природа увенчана славою и честью, о чем свидетельствуют слова из Пс 8. 5–7 (Евр 2. 6–8; ср.: 1 Кор 15. 27; Еф 1. 22). Христос как «вождь спасения» открыл всему человечеству путь, который надлежит пройти всем верующим (Евр 2. 10).

Природа греха, согласно Посланию, такова, что он способен, подобно болезни, усиливаться и осквернять не только отдельного человека, но и всю общину (Евр 12. 15). Чтобы преодолеть это осквернение и



Распятие.
Миниатюра. XII в.
(Ath. Vatop. 762. Fol. 149r)

войти в небесное святилище, человек нуждается в освящении (Евр 10. 19–22), источником к-рого является Сам Христос (Евр 2. 11), Его кровь (Евр 10. 29), пролитая на кресте (ср.: Евр 10. 10). Без этого освящения никто не может увидеть Господа (Евр 12. 14). Совесть, очищенная жертвой Христа, позволяет христианину «приступить с дерзновением к престолу благодати» (Евр 4. 14–16) и дает упование «иметь участие в святости» Бога (Евр 12. 10).

Терминология ветхозаветных предписаний о жертвоприношениях, понятых типологически (Лев 16. 6, 24; ср.: Евр 9. 11, 15, 18), используется в Послании, когда речь идет об искуплении (ἡ λύτρωσις) грехов Христом (Евр 9. 12, 15; ср.: τὸ ἱλάσκεσθαι — умилостивление в Евр 2. 17). Место принесения умилостивительной жертвы в Святое святых — τὸ ἱλαστήριον (очистилище) — понимается в Послании как таинственное указание на Самого Христа, на Кровь Его крестной Жертвы (Евр 9. 5, 22), прообразованные ветхозаветными предписаниями о жертвоприношениях Дня очищения (Лев 16). В этот день, раз в году, первосвященник совершал в Святое святых жертвоприношение (Евр 9. 7), символически возлагая грехи народа Израиля на «козла отпущения» (Лев 16. 22), который отсылался в пустыню (Лев 16. 16). Крестная смерть Христа в Послании также понимается как источник очищения верующих (ср.: Евр 9. 13–14) и «уничтожения» (ἀθέτησις, букв.— отложения) греха (Евр 9. 26).

Ветхозаветное священство и священство Христово. В Е. П. священство Иерусалимского храма объявляется лишь тенью истинного священства. Храмовые жертвы *не* очищают от грехов, а напоминают о них (Евр 10. 4). Заповеди Божии, *которые были причиной установления* храмового культа и Ааронова священства, теперь отменяются по причине их «немощи и бесполезности» (Евр 7. 18). «Прежняя скиния», т. е. Иерусалимский храм, по сути препятствовала полноте общения с Богом, закрывая путь в истинное святилище (Евр 9. 8). Ветхозаветные священники были простыми смертными (Евр 7. 23), которые приносили жертвы не только за грехи народа, но и за свои (Евр 5. 3; 7. 27).

Новым Первосвященником Христос был поставлен Самим Богом (Евр 5. 5), поскольку истинный первосвященник должен быть «святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (Евр 7. 26). Превосходство священства Иисуса Христа над священством по чину Аарона описывается с помощью указания на Его принадлежность к чину Мелхиседека (Евр 5. 6, 10; 6. 20; 7. 1–17), царя Салимского и священника Бога Всевышнего, к-рый встретился Аврааму, когда тот возвращался после победы над Кедорлаомером и царями, бывшими с ним (Быт 14. 17–20). Авраам признал Мелхиседека истинным священником и отделил ему *десятину от всего своего* имущества. Мелхиседек упоминается помимо кн. Бытие (Быт 14. 18) только в Пс 109. 4, его образ получил развитие прежде всего в межзаветной лит-ре (11QMelch, 2 Енох



Христос Великий Архиерей.
Икона. Сер. XVII в.
(ц. Воскресения на Дебре, Кострома)

и др.; возможно, в ряде кумран. текстов образ Мелхиседека соединяется с образом арх. Михаила, а потому под анонимными ангелами-священниками (напр., упоминаемыми в Песнях субботнего жертвоприношения) также возможно имеется в виду Мелхиседек). Исследователи отмечают нек-рое влияние межзаветной традиции на формулировки Евр 7. 1 (в частности, аргументом может служить сходство с Таргумом Псевдо-Ионафана 18, к-рый хотя и составлен позже Е. П., но опирается на ранние предания и отражает типичное для межзаветной эпохи толкование образа Мелхиседека — *Gianotto C.* Melchisedek e la sua tipologia: Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche: Sec. II a. C.— sec. III d. C. Brescia, 1984. P. 113). Имя Мелхиседек автор Послания толкует как «царь правды» (Евр 7. 2). В Евр 7. 3 отмечается, что Мелхиседек был «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца

жизни, уподобляясь Сыну Божию». Автор Послания утверждает: в тот момент, когда Авраам отделял десятину Мелхиседеку, он отделял ее в т. ч. и от лица своего потомка Левия (к колену к-рого принадлежало ветхозаветное священство) (Евр 7. 9–10), что доказывает превосходство чина Мелхиседекова и священства Иисуса Христа.

Святоотеческая традиция и некоторые совр. комментаторы утверждают, что автор Послания понимает священство Христа как вечный факт, явленный с момента Воплощения (*Ioan. Chrysost.* In Hebr. 13. 2; *Cody.* 1960. P. 97). Самого автора, по всей вероятности, вопрос о конкретном моменте дара священства не занимал с той остротой, как пытаются представить комментаторы, т. к. этот дар мистически связан с предвечным фактом смерти и вознесения Христа (*Attridge.* 1989. P. 147; *Peterson.* 1982. P. 191–195; *Loader.* 1981. S. 245–246, и др.).

Обетования, завет и закон. В богословии Е. П. понятия «обетования», «завет» и «закон» тесно связаны. Обетования, данные Аврааму, исполняются во Христе для всех верующих в Него. Христиане наследуют благословение Авраамово, обетование земли и потомства (Евр 6. 14; 11. 9, 12), подтвержденное клятвой (Евр 6. 17). Хотя Авраам был свидетелем частичного исполнения обетования: в благословении Мелхиседека (Евр 7. 1, 6), в получении потомства (Евр 6. 15; 11. 11) и во временном пребывании на обетованной земле (Евр 11. 8–9), однако ни он, ни его потомки не увидели окончательного исполнения обещанного (Евр 11. 13, 39). Но это не означает неверности Бога Своим словам (Евр 6. 18), но указывает на то, что их исполнение произойдет в будущем. Если Авраам получил благословение от Мелхиседека, то его потомки — от Самого Бога через Христа, прообразом Которого был Мелхиседек; земля обетованная — это не Ханаан, а небесный град Божий (Евр 11. 10, 16). Рождение сына Исаака и его жертвоприношение символически прообразуют всеобщее *воскресение мертвых* (ср.: Евр 11. 17–19). Вера в «вечное наследие» (Евр 9. 15) помогает преодолеть все временные скорби и гонения (Евр 10. 34, 36). Автор подчеркивает непреложность божественной клятвы (Евр 6. 17). Подобно Аврааму (Евр 11. 11), христиане должны неуклонно держаться этой надежды на нерушимость обетований Бога (Евр 10. 23).

Бог заключил «первый», или «ветхий», завет (Евр 8. 7, 13; 9. 1, 15) после того, как Он извел Израиль из Египта (Евр 8. 9). Завет был отмечен кровью жертвоприношения, принесенной Моисеем (Евр 9. 18–20), и включал закон, писанный на скрижалях (Евр 9. 4). НЗ написан на человеческих сердцах и отмечен кровью Христа, принесшего Себя в жертву (Евр 8. 6–13; 9. 15–17; 10. 12–18). Искупление в «первом» завете осуществлялось через священнические жертвоприношения в «святилище земном» (Евр 9. 1–7;), к-рые давали только плотское очищение (Евр 9. 13) и потому не достигали цели в совершенстве (ср.: Евр 10. 1–4). Во Христе же, безгрешном Священнике, искупление, очищающее совесть людей (Евр 9. 14–15), совершается в небесной скинии (Евр 8. 1–2). Если «первый» завет был временным и его историческая роль завершена, то НЗ — вечен (Евр 13. 20).

Данное в законе Моисеевом обетование, что Израиль будет народом Божиим (Исх 6. 7; 29. 45; Лев 26. 12), его грехи будут прощены (Исх 34. 7), по сути стало основным предметом ВЗ. НЗ «утвержден» на исполнении «лучших обетований»: люди, которых Христос «одним приношением навсегда сделал совершенными» (Евр 10. 14), станут народом Божиим и будут помилованы Богом (Евр 8. 10–12; ср.: Иер 31. 31–34). Эти обетования исполнены через Жертву Христову (Евр 10. 11–18). В межзаветной лит-ре подобных толкований обетования НЗ не встречается, там речь идет скорее о восстановлении и вечности изначального завета (Вар 2. 30–35; Юб 1. 15–28; ср.: CD 6. 18–19; 8. 20–21; 19. 33–34; 20. 11–13; 1QpHab 2. 3) (*Wolff.* 1976. S. 124; *Lehne.* 1990. P. 58–59).



Мелхиседек и Авель. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

Автор Послания не связывает понятие НЗ со словами Христа на Тайной вечере (ср.: Лк 22. 20; 1 Кор 11. 25; Мф 26. 28; Мк 14. 24). Цитируя Исх 24. 8 и Иер 31. 31–34, автор явно проводит параллель между Синайским и НЗ: оба завета установлены посредством жертвоприношения, в последнем случае — через искупительную Жертву крестной смерти Христа (*Lehne.* 1990. P. 80–88).

Это представление об отношении обоих заветов в Е. П. и др. Посланиях ап. Павла достаточно близко (ср.: 2 Кор 3. 1–18): ВЗ, адресованный рожденным «по плоти», т. е. иудеям, к-рые находятся «в рабстве», противопоставлен НЗ, наследникам которого даруется «вышний Иерусалим» (ср.: Гал 4. 21–31 и Евр 8. 13; 9. 8–9, 15; 12. 18–24).

В Послании говорится о законе (Евр 7. 5, 12, 16, 19, 28; 8. 4; 9. 19, 22; 10. 1, 8, 28) и «первом», т. е. Моисеевом, завете (Евр 8. 7, 9, 13; 9. 1, 15, 18, 20) как о тождественных понятиях (см.: *Weiss.* 1991. P. 403–407; *Attridge.* 1989. P. 204–205; *Sowers.* 1965. P. 97–105; *Räisänen.* 1987. P. 207–210). Исследователи, отвергающие авторство ап. Павла, указывают на то, что Е. П. больше говорит о ритуальных предписаниях, тогда как ап. Павел в подобных случаях подчеркивает этические аспекты закона (*Attridge.* 1989; *Räisänen.* 1987. P. 209). Действительно, Е. П. упоминает предписания о десятине (Евр 7. 5), о священстве (Евр 7. 28), о жертвоприношениях (Евр 8. 4; 10. 8), о пище, о питии, об омовениях (Евр 9. 10), а также Синайские заповеди (Евр 9. 19). Однако эти элементы священнического богослужения неотъемлемым образом связаны с этическими заповедями, ибо священник приносит жертвы за грехи как за преступления этических предписаний закона (Евр 5. 3). Кроме того, в др. Посланиях ап. Павла помимо этических заповедей (Рим 13. 8–10) говорится и о ритуальных предписаниях (Гал 2.

11–13; 4. 10; 5. 2–3). Как и для др. Посланий апостола, для Е. П. характерно убеждение, что грех не может быть искуплен жертвоприношениями, предписанными законом (ср.: Евр 7. 15–19; 8. 7, 13). У ап. Павла закон становится объектом злоупотреблений со стороны грешного человека и поэтому лишь выявляет действие греха в человеке (1 Кор 15. 56; Рим 7. 4–25). В Послании же сказано, что закон как инструмент Божественного провидения был изначально «немощен и бесполезен» (Евр 7. 18), «освящал осквернённых» кровью жертвенных животных лишь для того, чтобы «чисто было тело» (Евр 9. 13), не был способен победить грех (Евр 10. 4). Роль его сводится к тому, чтобы прообразовательно возвестить о пришествии Христа (Евр 10. 1) (*Räisänen.* 1987. P. 208). Как и для др. Посланий ап. Павла, для Е. П. свойственно понимание того, что Христос принес Себя в жертву за грехи людей однажды, раз и навсегда (Евр 7. 27; 9. 12, 26; 10. 10 и Рим 6. 10) (*Sanders.* 1991. P. 442–444); во всех текстах подчеркиваются временный характер действия закона и упразднение его во Христе (Евр 9. 9–11; Гал 3. 23–4. 7); действие закона ограничивается только сферой плоти (Евр 7. 16; 9. 9–10). Священники были «смертными» (Евр 7. 23). Во Христе же явлен новый чин священства, к-рый превосходит установленный ветхозаветным законом (ср.: Евр 4. 15; 7. 24–27), и поэтому действие жертвы, принесенной Христом, очищает совесть человека «для служения Богу живому и истинному» (Евр 9. 14).

Упразднение закона во Христе означает, что отныне он пишется «на сердцах» и «в мыслях» людей (Евр 8. 10; 10. 16). Верующие должны служить Богу с благоговением и страхом, принося «Богу жертву хвалы» (Евр 13. 15), хранить брак (Евр 13. 4), быть несребролюбивыми и «довольствоваться тем, что есть» (Евр 13. 5). Так же как и в др. Посланиях ап. Павла, заповедь о любви к ближнему имеет первенствующее значение и в Е. П. (Гал 5. 14; Рим 13. 8–10; ср.: Евр 10. 24; 13. 1).

Цель христианской жизни. Одна из наиболее часто повторяемых в Е. П. тем – совершенство (Евр 2. 10; 5. 9; 7. 19, 28; 9. 9; 10. 1, 14; 11. 40; 12. 23 и др.) (*Attridge.* 1989. P. 183–187; *DeSilva.* 2000. P. 194–204; *Dey.* 1975. P. 81–118; *Hughes G.* 1979. P. 32–34; *Lindars.* 1991. P. 42–58). Совершенство является целью жизни христиан (Евр 6. 1). В этом христиане уподобляются Иисусу Христу, Который достиг совершенства через страдания (Евр 2. 10). Совершенство связано с покорностью воле Божией (Евр 5. 8). Оно может быть достигнуто каждым верующим благодаря Жертве Христовой (Евр 10. 14). По мнению К. Кёстера, совершенство равносильно понятию вознесения во славу (Евр 2. 10) (*Koester.* 2001. P. 124). Хотя автор Е. П. считает, что совершенство – это удел буд. века, века праведников, приступивших к небесному Иерусалиму (Евр 12. 22–23), приобщающихся к божественной славе Христа (Евр 2. 10), входящих в божественный покой (Евр 4. 9–10) и богосозерцание (Евр 12. 14), но и ныне те, кто освящены Христом, совершенны в своем предстоянии Богу (Евр 10. 1).

Главное, что требуется от христианина,– это вера. В Е. П. дается неск. определений веры: напр., «вера... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11. 1). По мнению нек-рых толкователей, в понятии «вера» в Е. П. можно выделить неск. смысловых значений (*Gyllenberg.* 1933/1934. S. 667). Прежде всего вера понимается как «доверие» к воспринятому благовестию (Евр 4. 2–3) и уверенность в том, что Бог непременно исполнит Свои обетования (Евр 11. 11), воздаст ищущим Его (Евр 11. 6, 26). Вера выражается в дерзновении «поспешить к совершенству» (Евр 6. 1), приступить ко Христу с искренним и чистым сердцем (Евр 10. 22). В Послании приводятся примеры ветхозаветных праведников, к-рые, веря Богу, получили спасение: Ной построил ковчег с верой, что так его дом будет спасен (Евр 11. 7); Авраам странствовал по чужим краям с верой, что Бог приведет его в землю, к-рую он «имел получить в наследие» (Евр 11. 8), и был готов принести в жертву Исаака, веря, что Бог может «воскресить мертвых» (Евр 11. 19); так и потомки Авраама верят в полученные от Бога обетования (Евр 11. 20–25).

Вера может пониматься и как «верность», что предполагает долготерпение (Евр 6. 12), ревность о Боге «до конца» (Евр 6. 11), непоколебимое «исповедание упования» (Евр 10. 23), дерзновение перед Богом и людьми (Евр 3. 6; 4. 16; 10. 19, 35). Пример такой верности дают Моисей и его родители, не испугавшиеся гнева фараона (Евр 11. 23, 27).

Вера – это достояние не только каждого верующего, но и всей христ. общины (Евр 3. 12–13) (ср.: *Käsemann.* 1984. P. 21–22). Предметом веры, согласно Е. П., является Сам Иисус Христос (Евр 3. 1; 4. 14; 10. 23). Некоторые исследователи полагают, что, используя определенный артикль со словом «исповедание» (ὁμολογία – Евр 3. 1), автор подчеркивает, что речь идет не просто о вере в Бога, но об определенной сумме вероучительных положений, из которых центральным является вера в Богосыновство Христа (Евр 4. 14) и Его божественную власть (Евр 1. 1–5) (*Koester.* 2001. P. 126; *Dunn.* 1977. P. 59; *Laub.* 1980. S. 12).

Вера в Е. П. иногда толкуется как этическая добродетель (*Grässer.* 1965. S. 63, 79), т. к. «отпадение от веры» понимается не столько как исповедание ложного учения, сколько как «отступление» от Бога перед лицом испытаний (Евр 3. 12, 14; 10. 38–39). Главный пример «верности» дан Самим Христом, Который остался верным Богу Отцу и в страданиях и смерти (Евр 12. 2). Пример веры дают пастыри общины, к-рым верующие должны подражать (Евр 13. 7).

Неверие в Послании значит «попрание Сына Божия», непочитание «за святыню Крови завета» (Евр 10. 29). Небрежение к Божественным дарам, так же как и неподобающее поведение, делает людей «нечестивцами» (Евр 12. 16).

Ряд мест в Е. П. приоткрывают отдельные стороны церковной жизни апостольской эпохи: упоминается таинство Крещения (Евр 6. 2; 10. 22), косвенно таинство Евхаристии (Евр 6. 4–5) (*Vanhoye.* 1986. P. 228–229; *Lindars.* 1991. P. 11, 138–142). Называя Христа τῶν ἁγίων λειτουργὸς (Евр 8. 2), автор понимает Его как Первослужителя святых таинств, включающих «предложение хлебов» (ср.: Евр 9. 2). На Тело Христа указывают слова о «большей и совершеннейшей скинии нерукотворной», и о пролитии «Своей Крови», благодаря чему Христос «приобрел вечное искупление» и совершил наше искупление (Евр 9. 11–12). Упоминание «Крови завета» (Евр 9. 20) многими также воспринимается как аллюзия на повествования о Тайной вечере (ср.: Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20). Вероятно, призывая укреплять

благодатью сердца (Евр 13. 9) и питаться от жертвенника (Евр 13. 10), а также войти в святилище посредством Плоти и Крови Христа (Евр 10. 19–25), автор Е. П. имеет в виду также Евхаристию. Христ. священнослужители, к-рые проповедуют Слово Божие и руководят Церковью, называются общим именем «наставники» (Евр 13. 7, 24). Призыв к проявлению гостеприимства в отношении странников (Евр 13. 2), вероятно, указывает на то, что речь в Послании ведется о «домашней церкви».

Толкования Е. П. Вероятно, одно из ранних последовательных толкований Е. П. на греч. языке было составлено Оригеном (сохр. лишь фрагменты — ар. *Pamphil.* Apol. pro Orig. 1, 5 // PG. 17. Col. 561, 580, 581; Евсевий Кесарийский упом. гомилии Оригена на Е. П.— *Euseb.* Hist. eccl. VI 25. 11–14).

Наиболее значительным и полностью сохранившимся святоотеческим комментарием на Е. П. являются 34 гомилии свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost.* In Hebr.), известные также в переводах на лат., арм. и араб. языки (CPG, N 4440). На основе Златоустова текста прп. Иоанн Дамаскин составил краткое толкование (*Ioan. Damasc.* Exp. in Ep. ad Hebr. // PG. 95. Col. 930–997). Кроме того, известны фрагменты толкования Феодора Мопсуестийского (*Theod. Mops.* Fragm. In Ep. ad Hebr. // PG. 66. Col. 951–968; Pauluskommentare aus der griechischen Kirche/ Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 200–212) и полный текст комментария блж. Феодорита Кирского (среди толкований на др. Павловы Послания — *Theodoret.* Interpr. Ep. ad Hebr. // PG. 82. Col. 674–787).

Толкование свт. Кирилла Александрийского сохранилось во фрагментах на греч. (*Cyr. Alex.* In Hebr. // PG. 74. Col. 953–1006), лат. (ар. *Theodoret.* Synodicon Adversus Tragoediam Irenaei. 218 // PG. 84. Col. 849), сир. (*Mingana A.* Woodbrook Studies. Camb., 1931. Vol. 4. P. 47) и арм. языках (*Lebon J.* Fragments arméniens // Muséon. 1931. Vol. 44. P. 69–114; 1933. Vol. 46. P. 237–246; *Parvis P. M.* The Commentary on Hebrews and the «Contra Theodorum» of Cyril of Alexandria // JThS. 1975. Vol. 26. P. 415–419). Известны фрагменты последовательных толкований на Е. П. свт. Геннадия К-польского (CPG, N 5973) и Икумения (CPG, N 7471), а также множество катен (CPG, N 160–168).

В Греческой и Русской Церквах наиболее авторитетными толкованиями стали сочинения блж. Феофилакта Болгарского и Евфимия Зигабена.

На лат. языке известно небольшое толкование, сохранившееся под именем Беды Достопочтенного (CPL, N 1361). Древнейшим толкованием на Е. П. считается встречающееся среди толкований Амброзиастера сочинение Алкуина Йоркского (*Riggenbach E.* Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief: Ein Beitr. zur Geschichte der Exegese und zur Literaturgeschichte des Mittelalters. Lpz., 1907). Подробное толкование в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIII в. составил Фома Аквинский. В позднем средневековье и в начале Нового времени популярностью пользовались *Glossa ordinaria*, «Постиллы» Николая де Лиры и комментарии Эразма Роттердамского (1516). Лютер составил толкование на Е. П. в 1517–1518 гг. (подробнее о толкованиях XVI в. см.: *Hagen K.* Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze. Tüb., 1981).

Канонический авторитет и вопрос об авторстве в ранней Церкви. Е. П. было известно и цитировалось в качестве авторитетного текста уже на рубеже I и II вв. Сщмч. Климент Римский цитирует его в 1-м Послании к Коринфянам (Евр 11. 5–7 в *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 9. 3–4; Евр 11. 31 в *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 12. 1–3; Евр 11. 37 в *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 17. 1, и др.). Оно было также известно Ерме, автору «Пастыря» (*Herma.* Pastor. Vis. II 2. 7 (ср.: Евр 11. 33); Pastor. Vis. II 3. 2 (ср.: Евр 3. 13); Pastor. Vis. III 7. 2 (ср.: Евр 3. 13), и др.): его взгляды на возможность прощения грехов, совершенных после Крещения, могли формироваться под влиянием Е. П. (ср.: Евр 6. 4–6 и *Herma.* Pastor. Vis. II 2. 4–5). Мч. Иустин Философ использовал Е. П. (*Iust. Martyr.* I Apol. 12. 9 (ср.: Евр 3. 1); *Idem.* Dial. 13. 1 (ср.: Евр 9. 13–14); 19. 3 (ср.: Евр 11. 5); 19. 4 (ср.: Евр 5. 6; 6. 20; 7. 1–2); 46. 3; 56. 1 (ср.: Евр 3. 5); 67. 9 (ср.: Евр 12. 21) и мн. др.). По свидетельству Евсевия Кесарийского, Е. П. использовалось как каноническое сщмч. Иринеем Лионским (*Euseb.* Hist. eccl. V 26). Е. П. было известно сщмч. Ипполиту Римскому (*Hipp.* Refut. VI 30. 9).

Однако Евсевий отмечает, что рим. пресв. Гаий не упоминал Е. П. среди Павловых Посланий и что в его (Евсевия) время нек-рые в Риме сомневались в его апостольском происхождении (*Euseb.* Hist. eccl. VI 20. 2). Поэтому на Западе до кон. IV в. Послание не включалось в канон НЗ. Тертуллиан лишь однажды цитирует Е. П., высказывая сомнения в авторстве ап. Павла (*Tertull.* De pudic. 20. 2). Канон Муратори (кон. II в. или IV в.) и Челтнемский канон (360–370) не упоминают Е. П. среди канонических книг.



Ап. Павел.
Фреска в приделе апостолов Петра и Павла собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

На Востоке ситуация была иной. Послание было хорошо известно в Александрии (его признавали апостольским Пантен, Климент Александрийский, Ориген). В папирусе $\mathfrak{P}^{46}$ (нач. III в.) оно помещается среди Павловых Посланий сразу после Послания к Римлянам и до 1-го Послания к Коринфянам (в сир. Каталоге из мон-ря вмц. Екатерины (ок. 400) Е. П. находится между Посланием к Римлянам и Посланием к Колоссянам — Catalogue of the Syriac MSS in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai / Ed. A. S. Lewis. L., 1894. P. 11–14. (Studia Semitica; 1)).

39-е праздничное Послание свт. Афанасия (367) включает Е. П. в число Павловых Посланий между 2-м Посланием к Фессалоникийцам и 1-м Посланием к Тимофею (то же самое в 60-м прав. Лаодик. (ок. 343); в Синайском и Александрийском кодексах, в Пешитте). В *Ватиканском*

кодексе оно также помещено после 2-го Послания к Фессалоникийцам, однако Пастырские Послания в нем отсутствуют. 14 Павловых Посланий, видимо, включая в их число Е. П. упоминают в сочинениях святители Кирилл Иерусалимский (*Cyr. Hieros.* Catech. 4. 36), Григорий Богослов (*Greg. Nazianz.* Carmina 12. 35), Амфилохий Иконийский (*Amphilochius Iconiensis.* Iambi ad Seleucum. 289–319 / Ed. E. Oberg. B., 1969. (PTS; 9)); то же в 85-м Апост. прав. (ок. 380)). Только свт. Епифаний Кипрский причисляет к каноническим 13 Павловых Посланий (*Epiph.* Adv. haer. 76. 5).

Из лат. писателей IV в. Е. П. в первую очередь признают те, кто были тесно связаны с Востоком,— свт. Иларий Пиктавийский (*Hilar. Pict.* De Trinit. IV 11), блж. Иероним Стридонский (*Hieron.* Ep. 53. 8; 129. 3; *Idem.* De vir. illustr. 5), Руфин (*Rufin.* Comm. in Symb. Apost. 36). Гиппонский Собор (393) и 39-е прав. III Карфагенского Собора (397) называют Е. П. среди канонических книг, но отдельно от Павловых Посланий. Только VI Карфагенский Собор (419) включает его в число Павловых. Блж. Августин мотивировал внесение Е. П. в собрание канонических книг тем авторитетом, которым это Послание пользовалось на Востоке (*Aug.* De doctr. christ. II 8–9. 12–14; ср.: *Idem.* De civ. Dei. XVI 22). Вероятно, дольше всего признанию Е. П. сопротивлялась Римская Церковь. Только Декрет папы Геласия (VI в.) включил его в число канонических.

В связи с решением вопроса о каноничности Е. П. в древней Церкви был поставлен вопрос об авторстве Е. П. Сщмч. Климент Римский, чье 1-е Послание к Коринфянам является одним из ранних свидетельств о существовании Е. П., нигде не называет его автора (это, однако, не может служить аргументом в пользу анонимности Послания, поскольку Климент вообще упом. ап. Павла как автора только 1-го Послания к Коринфянам). По свидетельству Евсевия Кесарийского, самое раннее прямое указание на авторство ап. Павла приводит Климент Александрийский, который, вероятно, основывался на мнении своего учителя Пантена (*Euseb.* Hist. eccl. VI 14. 4). В произведениях Климента Послание также атрибутируется ап. Павлу (*Clem. Alex.* Strom. VI 8. 62. 2; ср.: Ibid. V 10. 62). Однако Ориген отмечал, что стиль Е. П. резко контрастирует с др. Павловыми Посланиями, возможно, его написал один из учеников, слушавших благовестие апостола: «В языке Послания, озаглавленного «К Евреям», нет особенностей, свойственных языку апостола, который признает, что он «неискусен в слове», то есть в умении выражать свои мысли. Послание составлено на хорошем греческом языке, и каждый, способный судить о разнице стилей, это признает. Мысли же в этом Послании удивительные, не уступающие тем, которые есть в Посланиях, признаваемых подлинно Павловыми. Что это так, с этим согласится каждый, кто внимательно читает эти Послания... Если бы мне пришлось открыто высказаться, я бы сказал: мысли в этом Послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи — человеку, который вспоминает сказанное апостолом и пишет, как бы поясняя сказанное учителем. Если какая-нибудь Церковь принимает это Послание за Павлово, хвала ей за это. Не зря же древние мужи считали это Послание Павловым. Кто был настоящий его автор, ведомо только Богу. Еще до нас его приписывали одни Клименту, епископу Римскому, другие — Луке, написавшему Евангелие и Деяния» (ар. *Euseb.* Hist. eccl. VI 25. 11–14). В сохранившихся произведениях Оригена встречаются утверждения о 14 Посланиях ап. Павла, что предполагает включение в их число Е. П. (*Orig.* In Jesu Nav. 7 // PG. 12. Col. 857), а цитаты из этого Послания вводятся формулами «Апостол говорит» (*Idem.* In Ioan. Comm. 1. 20) и «Павел говорит» (*Idem.* De princip. I 5. 1).

Ап. Павлу атрибутируют Е. П. мн. греч. отцы III–V вв. (сщмч. Дионисий Александрийский (*Euseb.* Hist. eccl. VI 41. 6), свт. Петр Александрийский (*Petrus Alexandrinus.* Ep. canonica 9 // PG. 18. Col. 485), Александр Александрийский (*Alexandrus Alexandrinus.* Ep. de Ariana haeresi deque Arii depositione. 2. 4 // PG. 18. Col. 576), Евсевий (*Euseb.* Hist. eccl. III 3. 4–5), святители Афанасий (*Athanas. Alex.* Or. contr. arian. 2. 1 // PG. 26. Col. 148), Василий (*Basil. Magn.* Hom. in Ps. 14. 1 // PG. 29b. Col. 253), Кирилл Иерусалимский (*Cyr. Hieros.* Catech. 4. 36), Григорий Богослов (*Greg. Nazianz.* Carm. I 12. 35 // PG. 37. Col. 474), Епифаний Кипрский (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 69. 37), Кирилл Александрийский (*Cyr. Alex.* Thesaurus 3 // PG. 75. Col. 37, 40), а также Дидим (*Did. Alex.* De Trinit. I 15. 12a // PG. 39. Col. 317)).

Помещение Е. П. среди Посланий ап. Павла в древнейшем папирусе ($\mathfrak{P}^{46}$, нач. III в.) также говорит о том, что оно признавалось Павловым, по крайней мере на Востоке. Во множестве др. древних рукописей Послание помещается среди Павловых между Посланиями церквам и Посланиями частным лицам.

Евсевий говорит, что в авторстве ап. Павла сомневался рим. пресв. Гаий (*Euseb.* Hist. eccl. VI 20. 3). Однако уже с IV в. мн. лат. авторы начинают цитировать Послание, признавая его автором ап. Павла (свт. Иларий Пиктавийский (*Hilar. Pict.* De Trinit. IV 11 // PL. 10. Col. 104), блж. Иероним Стридонский (*Hieron.* De vir. illustr. 59 // PL. 23. Col. 669), Луцифер Калаританский (*Lucifer Calaritanus.* De non conveniendo cum haereticis // PL. 13. Col. 782), свт. Амвросий Медиоланский (*Ambros. Mediol.* De fuga sec. 3. 16 // PL. 14. Col. 577; *Idem.* De Patriarch. 4. 16 // PL. 14. Col. 678), Гауденций (*Gaud.* Tract. 1 // PL. 20. Col. 848), Руфин Аквилейский (*Rufin.* Comm. in Symb. Apost. 37 // PL. 21. Col. 374), Марий Викторин (*Mar. Vict.* Adv. Ar. I 38 // PL. 8. Col. 1070)). Блж. Августин хотя и признавал его каноническим, но цитировал без указания на авторство ап. Павла (*Aug.* De civ. Dei. XVI 22 // PL. 41. Col. 500).

Датировка и адресаты Е. П. Признание апостольского происхождения Послания позволяет отнести его составление к периоду до 60 г. Заглавие Послания стабильно во всех древних рукописях и, судя по свидетельству Евсевия, было известно уже к кон. II в. Климент Александрийский считал, что ап. Павел писал это Послание к евреям, а Лука перевел его для греков (*Euseb.* Hist. eccl. VI 14. 2). У св. отцов адресатами Послания считались евреи, жившие в Палестине или, точнее, в Иерусалиме (*Ioan. Chrysost.* In Hebr. Praef. 1–2 // PG. 63. Col. 9–14; *Theod. Mops.* Fragm. in Ep. ad Hebraeos // PG. 66. Col. 952; *Hieron.* De vir. illustr. 5 // PL. 23. Col. 617; *Theodoret.* Interpr. Ep. ad Hebr. 1 // PG. 82. Col. 676).

Библеистика Нового времени о Е. П. ***Вопрос об авторстве.*** В рус. библеистике вопрос об авторстве этого Послания всегда рассматривался через призму древнего церковного Предания. Свт. Феофан Затворник (1896),

А. В. Иванов (2002) и Н. Н. Глубоковский (1937), анализируя свидетельства древних христ. писателей, приходили к выводу о подлинности и древности предания об ап. Павле как об авторе Е. П. и на этом основании отвергали попытки зап. критиков пересмотреть и решить этот вопрос иначе. Еп. Никанор (Каменский) (1903) обосновывал авторство ап. Павла на детальном анализе языка Послания. Отметив легкость стиля, правильность синтаксических конструкций и проч. элементы, позволяющие расценивать Е. П. как произведение ораторского искусства, еп. Никанор пришел к выводу, что Е. П. отличается от др. Павловых Посланий по той причине, что написано и тщательно обработано самим апостолом, а не записано с его слов под диктовку. По его мнению, ап. Павел хорошо владел эллинистической риторикой, а потому мог писать в любом стиле, чтобы быть понятным адресатам. Еп. Кассиан (Безобразов) (2001), признавая сложность установления авторства ввиду несоответствия языка и стиля Е. П. бесспорно подлинным Посланиям ап. Павла (он отрицал, что Е. П. может быть переводом с еврейского на греч. язык), тем не менее в качестве аргументов в пользу принадлежности Послания ап. Павлу приводит отмеченное еще Оригеном сходство богословских учений.

В качестве аргумента в пользу авторства ап. Павла приводились внутренние свидетельства из текста Послания. В Евр 13. 23 говорится о Тимофее, к-рый был ближайшим помощником апостола. Имеется ряд лит. параллелей с Павловыми Посланиями: Евр 2. 4 и 1 Кор 12. 4, 7–11; Евр 2. 10 и Рим 11. 36; 1 Кор 8. 6; Евр 2. 8 и 1 Кор 15. 27; Евр 2. 14 и 1 Кор 15. 26; Евр 3. 6 и Рим 5. 2; Евр 5. 12 и 1 Кор 3. 2; Евр 5. 14 и 1 Кор 2. 6; Евр 6. 3 и 1 Кор 16. 7; Евр 6. 12 и Рим 4. 13; Евр 9. 26 и 1 Кор 10. 11; Евр 10. 33 и 1 Кор 4. 9; Евр 10. 38 и Рим 1. 17; Евр 11. 12 и Рим 4. 19; Евр 12. 14 и Рим 12. 18; 14. 19; Евр 13. 1 и Рим 12. 10; Евр 13. 2 и Рим 12. 13; Евр 13. 9 и Рим 14. 3–4; Евр 13. 20 и 1 Кор 7. 15; 14. 33; Евр 3. 7–19; 12. 18–25 и 1 Кор 10. 1–11.

Одна из научных работ, где доказывается авторство ап. Павла,— книга католич. библеиста В. Леонарда, к-рый стремился максимально снизить возможную роль переводчика или секретаря в создании Е. П., относя все особенности стиля и богословских идей непосредственно к ап. Павлу (*Leonard.* 1939). К его позиции близок протестант. автор Р. Таскер, к-рый обосновывал возможность авторства ап. Павла близостью богословских идей в этом и др. Павловых Посланиях (*Tasker.* 1950). Однако даже те авторы XX в., к-рые относили Е. П. к Павловым Посланиям, признавали, что в совр. виде текст не может быть признан вполне Павловым, а потому предлагали различные варианты гипотезы о «помощнике», «соавторе», «секретаре», «редакторе» или «переводчике». В частности, делались предположения о помощнике-редакторе в лице апостолов Иуды (*Dubarle.* 1939), Луки (*Badcock.* 1937), Филиппа (*Suarez.* 1963).

Правосл. греч. экзегет Христос Вулгарис доказывает принадлежность Е. П. перу ап. Павла, демонстрируя его связь с др. Посланиями ап. Павла и с основными событиями жизни апостола (*Βούλγαρης.* 1986). По его мнению, ἀπολελυμένον в Евр 13. 23 следует переводить не как «освобожден» (поскольку, как он считает, факт заключения ап. Павла в тюрьму вместе с Тимофеем не подтверждается др. источниками), а как «послан» (ср.: Деян 13. 3; 15. 30–33). Как предполагает Вулгарис, речь идет о том, что ап. Тимофей, посланный в Филиппы, впосл. присоединится к ап. Павлу в его путешествии в Грецию (ср.: Флп 2. 19–24; Флм 22) и далее в Иерусалим. Т. о., Е. П. следует относить к числу «посланий из уз» (Послания к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Филимону), к-рые были написаны ап. Павлом во время заключения в Риме в 60–62 гг. При этом Вулгарис, чтобы объяснить стилистические и богословские отличия Е. П. от др. Посланий апостола, признает редакторскую правку оригинала сщмч. Климентом Римским.

Наконец, в критической библеистике делались попытки сохранить связь послания с ап. Павлом, атрибутировав ему только последнюю, 13-ю гл. (*Jones.* 1934/1935) или Евр 13. 22–25 (*Héring.* 1954). Дж. Легг предположил, что основной текст Е. П., «слово увещевания», написан ап. Тимофеем, но отправлен в качестве Послания ап. Павлом (*Legg.* 1968).

К кон. XX в. библейская критика практически единодушно отвергла авторство ап. Павла. Сомнения в атрибуции основаны на том, что в начале Послания отсутствует характерное для ап. Павла приветственное обращение и на протяжении текста автор нигде не ссылается на свой апостольский авторитет, что также отличает подлинные Павловы Послания. Правда, это можно объяснить тем, что апостол язычников не хотел подписываться своим именем, обращаясь к евреям, поскольку, с одной стороны, его имя могло вызывать неприятие, с другой, в Е. П. апостолом называется Сам Иисус Христос (Евр 3. 1).

2-й аргумент против авторства ап. Павла — язык Послания, к-рый свидетельствует о риторическом образовании автора (стройная аргументация, последовательное изложение, множество риторических приемов).

В качестве аргумента против Павлова авторства часто указывают на различия в богословии Послания и др. Посланий ап. Павла. Автор Е. П. больше уделяет внимания вознесению, чем воскресению Христову. Он чаще называет Христа «Сыном» (Евр 1. 2; 5. 8; 7. 28), но при этом говорит и просто «Иисус», тогда как в др. Посланиях ап. Павла об Иисусе всегда говорится с подобающими титулами (Господь, Христос и т. д.). В Е. П. не встречаются характерные для Павловых Посланий термины «благовестие», «откровение», «знание», «тайна», «исполнение», «оправдание», но зато часто говорится о «святилище», «совершенстве», «священстве». Автор Послания не использует выражения «во Христе» и семантически близкие к нему. О праведности говорится только в Евр 11. 7, но в др. смысле, чем обычно в текстах ап. Павла. Однако все эти расхождения нельзя отнести к разряду противоречий (даже Ориген признавал богословские идеи Послания Павловыми).

По мнению Ф. Нарборо, с тем, что известно о жизни Павла, невозможно согласовать одно биографическое указание: если ап. Павел говорит о себе, что вере он «научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1. 12; ср.: Еф 3. 3: «Мне через откровение возвещена тайна»), то автор Е. П. указывает на то, что христ. учение утвердилось в нем слушавшими Господа, т. е. апостолами (Евр 2. 3) (*Narborough.* 1930). Но формально противоречия здесь нет, поскольку обращение ап. Павла, по его признанию, было уникальным.

Автор Е. П. иначе интерпретирует Авв 2. 3–4 (ср.: Евр 10. 37–38 и Гал 3. 11; Рим 1. 17) и 2 Цар 7. 14 (ср.: Евр 1.

5 и 2 Кор 6. 18). В целом цитаты из ВЗ вводятся в Е. П. иначе — формулой «говорит Дух Святый» (λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) (Евр 3. 7) или «[Бог] говорит» (λέγει) (Евр 1. 6, 7; 5. 6; 8. 5, 10), тогда как в др. Посланиях ап. Павла — «написано» (γέγραπται) или «Писание говорит» (λέγει ἡ γραφὴ).

В Е. П. используются частицы и местоимения, никогда не встречающиеся в бесспорно подлинных Павловых Посланиях: ὅθεν (посему) (Евр 2. 17; 3. 1; 7. 25; 8. 3; 9. 18; 11. 19), ἐάνπερ (если только) (Евр 3. 14; 6. 3), μήποτε (чтобы не) (Евр 2. 1; 3. 12; 4. 1; 9. 17; у ап. Павла только однажды в 2 Тим 2. 25). При этом в Е. П. нет типично Павловых ἄρτι (теперь), ἤδη (уже), ἐπειδὴ (ибо), εἴτε (ли), εἴ τις (если кто), εἰ δὲ καὶ (если же, а если), ἐκτὸς εἰ μὴ (разве, если только, как), μή πως (чтобы не), μηκέτι (впредь, более не), ναὶ (да), διόπερ (и потому, итак), εἴπερ (если только), σὺν (с), τί οὖν (что же?), τί γὰρ (ибо что?), ἀλλὰ ἐρεῖ τις (но скажет кто-нибудь), τί οὖν ἐροῦμεν (что же скажем?), ἐρεῖς οὖν (итак, скажешь), μὴ γένοιτο (да не будет!), ἄρα οὖν (итак, посему), οὐκ οἴδατε (разве не знаете?), τοῦτο δέ φημι (но я скажу вам).

Гипотезы об авторах. Критическая библеистика тем не менее не смогла дать однозначного ответа на вопрос: кем же составлен данный текст? В наст. время существует несколько гипотез.

I. Ап. *Варнава* в качестве возможного автора называется впервые Тертуллианом (*Tertull.* De pudic. 20. 2). Б. Уэсткотт полагал, что под Посланием Варнавы Е. П., возможно, упоминается в Кларомонтанском каталоге, поскольку указанное там количество строк соответствует скорее Е. П., чем Посланию Варнавы (*Westcott.* 1889. P. XXVIII–XXIX). Гипотеза авторства Варнавы была воспринята рядом крупных ученых в XIX–XX вв. (*Weiss.* 1897; *Dibelius.* 1910; *Wickham.* 1910; *Riggenbach.* 1922; *Robinson.* 1976; *Hughes.* 1979). Варнава, по свидетельству кн. Деяний св. апостолов, был левитом (Деян 4. 36), а потому хорошо знал храмовое богослужение (что отразилось в Е. П.). Поскольку он родился на о-ве Кипр, то мог иметь эллинистическое образование, достаточное для написания Е. П. Кроме того, сторонники гипотезы сопоставляют указание на Варнаву в Деян 4. 36 как на «сына утешения» с Евр 13. 22, где Послание названо «словом увещания». Однако объяснить исчезновение имени Варнавы из заглавия крайне трудно.

II. Ап. *Луке,* согласно приведенному выше свидетельству Оригена, некоторые приписывали авторство Е. П., а Климент Александрийский считал Луку переводчиком Послания на греч. язык. Ап. Лука — единственный из новозаветных авторов, эллинистическое образование к-рого несомненно. Кроме того, есть нек-рое лит. сходство Е. П. с произведениями ап. Луки (*Jones.* 1957), прежде всего с проповедью первомч. Стефана из кн. Деяния св. апостолов. Однако в данном случае речь может идти как о лит. зависимости, так и об общем предании.

III. Климент Римский. Гипотеза, известная во времена Оригена, основана на обилии параллелей между Е. П. и 1-м Посланием Климента Римского к Коринфянам. Сторонником этой теории был Эразм Роттердамский. Однако уже Уэсткотт показал, что различий между этими Посланиями больше, чем сходства. Язык и стиль Климента, его метод цитирования, его кругозор совершенно иные, чем у автора Е. П. (*Westcott.* 1889. P. XXVII).

IV. Сила (или Силуан), имя к-рого неск. раз встречается в НЗ (2 Кор 1. 19; Деян 15. 40 — 18. 5; 1 Фес 1. 1; 2 Фес 1. 1; 1 Петр 5. 12), считается возможным автором ввиду сходства Е. П. с 1-м Посланием ап. Петра, в написании к-рого он принимал участие (1 Петр 5. 12). Т. Хьюитт приводит в пользу авторства Силы следующие аргументы: Сила был известен в Риме (1 Петр 5. 12) и в Иерусалиме; Тимофей и Сила хорошо знали друг друга; автор 1-го Послания ап. Петр и автор Е. П. использовали Септуагинту (*Hewitt.* 1960. P. 26–32). Однако очевидно, что этих аргументов явно недостаточно для вынесения однозначного суждения.

V. Аполлос. Эта гипотеза, возникшая во времена М. Лютера, была поддержана им (*Luther M.* WA. Bd. 10. Abt. 1. H. 1. S. 143; Bd. 44. S. 709; Bd. 45. S. 389), в результате чего завоевала широкое признание (к ней склонялись Ф. У. Фаррар, С. Спик, Х. Монтефьоре и др.). Основные аргументы в пользу этой гипотезы: *Аполлос* был иудеем, хорошо знал ап. Павла и находился под его влиянием; он был родом из Александрии (Деян 18. 24), что объясняет связь или общий круг идей Е. П. с учением Филона; его красноречие («муж красноречивый») согласуется с риторикой Е. П.; сотрудничал с ап. Тимофеем; апостол пользовался большим авторитетом (ср.: 1 Кор 1. 12; 3. 4). Но Александрийская Церковь и александрийские авторы вряд ли умолчали бы о таком факте, если бы Аполлос действительно имел отношение к Е. П.

VI. Прискилла. Кандидатуру Прискиллы и ее мужа Акилы предложил в качестве возможных авторов А. фон *Гарнак* (*Harnack.* 1900). По его мнению, анонимность Послания связана с тем, что автором была женщина. Гарнак считал, что в пользу его гипотезы говорит то, что в Е. П. присутствуют тема странничества (Евр 11. 13–16), употребление морских терминов (Евр 3. 6, 14; 6. 19; 13. 9), интерес к скинии (Акила и Прискилла занимались палатками), тема сыновства (Евр 5. 12; 11. 23; 12. 7) и отцовства (Евр 7. 3; 11. 23). Кроме того, Прискилла помогла мужу в наставлении Аполлоса в христ. вере (Деян 18. 26). Однако против этой гипотезы есть весьма убедительный аргумент: в Евр 11. 32 употреблено причастие муж. рода (διηγούμενον), к-рое говорит о том, что писавший был мужчиной.

VII. Др. предположения. Кроме указанных авторами Е. П. назывались ап. Филипп (*Ramsay.* 1908. P. 301–308), Епафрас (о к-ром говорится в Флм 23; Кол 1. 7; 4. 12; см.: *Anderson.* 1966; *Jewett.* 1981), Аристион, Тимофей и даже Пресв. Дева Мария. Нек-рые авторы называли Е. П. псевдоэпиграфом, неподлинность к-рого была раскрыта уже в древности, что стало причиной анонимности (*Renner.* 1970).

О времени создания. Датировка Е. П. тесно связана с решением вопроса об авторстве. Среди критически настроенных библеистов лишь немногие в наст. время выступают за дату до 70 г. (Дж. Робинсон — 67 г. (*Robinson.* 1976), Х. Монтефьоре — между 53 и 54 гг. (*Montefiore.* 1964); в рус. библеистике к 63–64 гг. относил Е. П. свт. Феофан (*Феофан Затворник.* 1998. С. 468); А. В. Иванов считал наиболее подходящим 64 г. (*Иванов.* 2002. С. 842); еп. Кассиан датировал Е. П. 62 г. (*Кассиан (Безобразов).* 2001. С. 340). Рассматриваемая в библейской критике самая поздняя дата для написания Е. П.— время составления 1-го Послания Климента Римского, в котором Е. П. цитируется (вывод о лит. зависимости 2 памятников делается на основании схожего цитирования ВЗ, отличающегося в ряде мест от версии LXX (Пс 103. 4 в Евр 1. 7 и *Clem. Rom.* Ер.

I ad Cor. 36. 3)). При этом датировки 1-го Послания Климента колеблются (общепринятой считается 96 г.— время гонений при имп. Домициане, однако есть и альтернативные — от 70 до 140 г.).

Внутренние данные не дают возможности однозначной датировки. Автор Послания говорит о том, что он и его адресаты были наставлены в вере слушавшими Господа во время Его земного служения (Евр 2. 3). Поскольку в др. месте он говорит, что адресатам его Послания уже надлежит самим быть учителями (Евр 5. 12), с того момента прошло достаточно много времени.

Вопрос о том, знал ли автор Послания о разрушении храма в 70 г., также не имеет решения. Ряд признаков указывают на то, что храм во время составления Послания еще стоял. Противопоставление в Евр 13. 14 подразумевает существование земного Иерусалима, от к-рого христиане отказываются в пользу небесного.

Однако то, что автор пишет о богослужении Иерусалимского храма в наст. времени (Евр 7. 8; 8. 3–5; 9. 6–9, 13; 10. 1–3; 13. 10; ср.: 9. 25; 10. 11), по мнению ряда исследователей, не дает оснований датировать Е. П. временем до разрушения храма (точно так же пишут авторы кон. I — нач. II в.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 41. 2; Diogn. 3; *Barnaba.* Ep. 7–8; *Ios. Flav. Antiq.* 4. 8. 17–23 (224–257); см.: *Attridge.* 1989. P. 8).

Описание гонений в Евр 10. 32–34, где указываются «поношения», «скорби», выведение на арену цирка («служа зрелищем для других»), заключение в темницу, расхищение имущества, говорит о том, что автору Послания известны гонения на христиан со стороны рим. властей. Однако какие именно из гонений, происходивших в I в., здесь имеются в виду (при Клавдии в 49 (*Suet.* Claud. 25. 4); при Нероне в 64–68 (*Tac.* Ann. 15. 44. 4), при Домициане в кон. I в. (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 6. 2) или какие-то гонения местных властей (Деян 12)), точно нельзя определить.

Адресаты Е. П. В 1752 г. И. *Веттштейн* предположил, что Послание было адресовано Римской Церкви. Детально эта теория была разработана Т. Цаном, отметившим иудеохрист. ориентацию общины-адресата (*Zahn.* 1897–1899), и Гарнаком (*Harnack.* 1900) (в XX в. эту теорию разделяли Л. Гоппельт, Дж. Робинсон, Р. Браун). Основанием для гипотезы послужила фраза «приветствуют вас Италийские» (Евр 13. 24), т. е. те, кто происходили из Италии, но в момент написания Послания находились в др. месте (фраза может быть понята иначе: адресатов Послания приветствуют те, кто в наст. время находятся в Италии; напр., свт. Феофан Затворник считал, что Послание написано из Рима — *Феофан Затворник.* 1998. С. 468). Кроме того, обозначение лидеров общины как ἡγούμενοι (наставники — Евр 13. 7, 17, 24) было свойственно рим. традиции (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 1. 3; 37. 2; ср.: 21. 6; *Herma.* Pastor. Vis. II 2. 6; III 9. 7).

По мнению С. Спика, адресатами Послания могли быть иудейские священники, обращенные архидиак. первомч. Стефаном (Деян 6. 7), поскольку в Е. П. имеется ряд сходств с речью Стефана в Деян 7 (*Spicq.* 1952. Vol. 1. P. 227–231; при этом Спик считал, что в момент написания Е. П. эти священники находились в Кесарии Палестинской).

Ввиду свидетельств Климента, Оригена, рукописной традиции и убеждения в близости Е. П. к Филону нек-рые исследователи считают адресатами Послания христиан из евреев, живших в Александрии. Делались попытки связать Е. П. с Самарией, Антиохией, Коринфом, Кипром, Эфесом, Вифинией, Понтом, Колоссами и даже Испанией (*Tampu.* 1996).

После находок свитков Мёртвого м. появилась гипотеза ессейской идентификации адресатов Послания (*Yadin.* 1958). Теория основана на сравнении богословских идей и образов. По мнению ее сторонников, Е. П. с кумран. рукописями объединяют внимание к ангелологии, образы священнического Мессии, нового Моисея, Мелхиседека, НЗ, эсхатологический дуализм 2 веков (Евр 2. 5; 6. 5), противопоставление плоти и духа (Евр 7. 16; 9. 9–10), неба и земли (Евр 8. 5; 9. 11; 11. 13–16), а также многократные омовения (Евр 10. 22). Однако этих признаков все же недостаточно для отождествления адресатов с бывш. ессеями.

Текст. Рукописные памятники свидетельствуют о том, что текст Е. П. по сравнению с др. новозаветными книгами был достаточно стабилен на протяжении истории. Исключая цитаты и аллюзии у раннехрист. писателей, древнейшим свидетельством текста считается папирус $\mathfrak{P}^{46}$ (нач. III в.), в к-ром представлены следующие части Послания: Евр 1. 1–9. 16; 9. 18–10. 20, 22–30; 10. 32–13. 25. Для текстологии имеют значение папирусные фрагменты $\mathfrak{PP}^{12}$ (III в.), $\mathfrak{P}^{13}$ (III–IV вв.), $\mathfrak{P}^{17}$ (IV в.), $\mathfrak{P}^{79}$ (VII в.). Полный текст Послания содержится в Синайском, Александрийском, Ватиканском и др. унциалах IV–VI вв. Большинство древних свидетельств относятся к александрийскому типу. В целом текст хорошо сохранился, но ряд мест вызывают дискуссии при реконструкции оригинального текста (Евр 1. 8; 2. 9; 4. 2; 9. 2–3; 10. 1; 11. 4, 37; 12. 7, 11).



Ап. Павел. Заставка к Посланию к Евреям из рукописи «Деяния и Послания апостолов». 1072 г. (НБ МГУ. Греч. 2. Л. 316 об.)

Язык. Хотя Климент Александрийский утверждал, что Послание было написано по-еврейски, анализ языка свидетельствует о том, что греч. язык оригинальный.

В Послании активно используется т. н. ритмическая проза (*Arist.* Rhet. 3. 8. 6–7; см.: *Blass.* 1903): в начале периода (Евр 1. 1; 3. 1; 7. 10), в конце периода (Евр 1. 3; 2. 18; 11. 3–4, 23; 12. 24), для сохранения баланса в предложении (Евр 1. 3; 11. 33–37). Для Е. П. характерны как длинные и сложные периоды (Евр 1. 1–4; 2. 2–4, 8–9, 14–15; 5. 7–10; 7. 1–3; 9. 6–10; 10. 19–25; 12. 1–2), так и краткие сентенции (Евр 2. 16; 3. 19; 4. 9; 7. 19; 9. 16; 10. 4, 18, 31; 11. 1; 12. 29; 13. 1, 8), встречаются отрывки, которые могут быть определены как поэтические (Евр 1. 3; 4. 12–13; 7. 1–3, 26–28), и строго логические рассуждения (Евр 4. 8–9; 7. 11–12; 10. 2). Автор использует весь арсенал античной ри-

торики: аллитерацию (5 слов в Евр 1. 1 начинаются с буквы π; ср.: Евр 2. 1–4; 4. 16; 10. 11, 34; 11. 28; 12. 11), анафору (Евр 11), антитезу (Евр 7. 18–20, 23–24, 28; 10. 11–12), ассонанс (Евр 1. 1–3; 6. 20; 10. 26; 12. 9), асиндетон (Евр 7. 3, 26; 11. 32–34, 37; 12. 25), брахилогию (Евр 1. 4; 12. 24), хиазм (Евр 2. 8–9, 18; 4. 16; 7. 3, 23–24; 10. 38–39; 12. 19, 22; 13. 14), эллипс (Евр 7. 19; 12. 25), гендиадис (Евр 2. 2; 5. 24; 6. 10; 8. 5; 11. 36; 12. 18), гипербатон (Евр 2. 9, 14; 4. 8; 9. 15; 12. 3, 24), исоколон (Евр 1. 3; 7. 3, 26), литоту (Евр 4. 15; 6. 10; 7. 20; 9. 7, 18), парономасию (Евр 2. 10; 3. 11; 5. 8; 7. 9, 23–24; 9. 16–17; 10. 38–39; 12. 2). В Е. П. использованы стандартные риторические формулы (Евр 2. 6; 5. 11; 11. 32), риторические вопросы (Евр 3. 17–18), множество метафор.

Процент уникальной лексики в Е. П. гораздо выше, чем в др. книгах НЗ, и свидетельствует о лит. образовании автора (в Е. П. содержится 10 абсолютных hapax legomena (слова, встречающиеся только в этом тексте НЗ) — ἀγενεαλόγητος, αἱματεκχυσία, εὐπερίστατος, εὐποία, μετριοπαθέω, μισθαποδοσία, μισθαποδότης, πρόσχυσις, συγκακουχέομαι, τελειωτής), более 90 слов, кроме Е. П., употребляются еще только в одной книге НЗ).

Структура и композиция. Несмотря на относительно небольшой объем и ограниченное число тем, между учеными нет единства в описании структуры и композиции Е. П. Чаще всего исследователи определяют структуру Послания по темам. Широко распространены 3-частная структура с границами в Евр 4. 14–16 (или 6. 20) и 10. 19–30 и 4-частная структура, в к-рой чередуются христологические части (Евр 1. 1 — 2. 18 и 5. 1 — 10. 18) и паренесис (Евр 3. 1 — 4. 16 и 10. 19 — 12. 29).

Более детальная тематически ориентированная структура предложена Спиком, к-рый выделял 5 частей: 1-ю, где о Сыне Божием говорится как о воплотившемся Царе Вселенной (Евр 1. 5 — 2. 18); 2-ю, где об Иисусе Христе говорится как о верном и сострадающем Первосвященнике (Евр 3. 1 — 5. 10); 3-ю, в к-рой речь идет об истинности священства Христова (Евр 7. 1 — 10. 18); 4-ю, посвященную теме стойкости в вере (Евр 10. 19 — 12. 29); 5-ю, представляющую собой приложение (Евр 13. 1–19).

Ф. Брюс выделял 8 частей по тематическому признаку: эсхатологичность христианства (Евр 1. 1 — 2. 18); истинный дом народа Божия (Евр 3. 1 — 4. 13); тему Христа как Первосвященника (Евр 4. 14–6. 20); чин Мелхиседека (Евр 7. 1–28); завет, святилище, жертву (Евр 8. 1 — 10. 18); призыв к совершенному богослужению, вере и стойкости (Евр 10. 19 — 12. 29); заключительный призыв и молитву (Евр 13. 1–21); эпистолярное заключение (Евр 13. 22–25) (*Bruce.* 1990).

Г. Хьюз предложил деление на 6 частей на основе темы противопоставления Откровения через Христа и ветхозаветной истории: Христос выше пророков (Евр 1. 1–3); Христос выше ангелов (Евр 1. 4 — 2. 18); Христос выше Моисея (Евр 3. 1 — 4. 13); Христос выше Аарона (Евр 4. 14 — 10. 18); Христос как новый путь (Евр 10. 19 — 12. 29); заключительные просьбы, увещевания, приветствия (Евр 13. 1–25) (*Hughes.* 1977).

А. Вануа опирался на ключевые слова и смену жанров. Он выделял вступление (Евр 1. 1–4), 5 разделов (1-й разд.: Христос как Сын Божий (Евр 1. 5–14), паренесис (Евр 2. 1–4), человечество Христа (Евр 2. 5–18); 2-й разд.: верность Иисуса Христа (Евр 3. 1 — 4. 14), Христос как сострадающий Первосвященник (Евр 4. 15–5. 10); 3-й разд.: предварительные увещевания (Евр 5. 11 — 6. 20), Христос — Первосвященник по чину Мелхиседека (Евр 7. 1–28), совершенство Иисуса Христа (Евр 8. 1 — 9. 28), Христос — причина вечного спасения (Евр 10. 1–18), заключительные увещевания (Евр 10. 19–39); 4-й разд.: вера праотцов (Евр 11. 1–40), необходимость быть стойкими в вере (Евр 12. 1–13); 5-й разд.: предостережения (Евр 12. 14–29), 2 блока наставлений (Евр 13. 1–6 и 13. 7–19)) и заключение (Евр 13. 20–21) (*Vanhoye.* 1976).

Сторонники уподобления Е. П. античным риторическим произведениям выделяют в нем exordium (вступление — Евр 1. 1 — 2. 4), к-рый прямо не относится к теме речи, но выполняет функции введения. За вступлением по правилам риторики должно следовать narratio (повествование), в к-ром перечисляются факты, относящиеся к теме речи, но в Е. П. его нет (правда, в античной традиции допускалось опущение narratio — *Quint.* Inst. orat. 4. 2. 4–5; 5. Praef. 5). Некоторые исследователи определяли как narratio Евр 4. 14 — 6. 20 (*Soden.* 1899), 1. 5 — 4. 13 (*Backhaus.* 1996), 1. 5 — 6. 20 (*Spicq.* 1952) или 1. 5 — 2. 18 (*Nissilä.* 1979). Скорее всего в Е. П. за вступлением сразу следует propositio (Евр 2. 5–9), в к-ром содержится основной тезис речи (в данном случае говорится об искуплении Крестной смертью и вознесении Христовом). Дальше по правилам должны следовать аргументы. В Е. П. они основаны на 3 образных рядах: поколении Исхода, священстве и жертвах, Св. граде. 1-я серия аргументов доказывает, что Иисус Христос прославлен через верность Богу и претерпевание страданий (Евр 2. 10 — 5. 10), к чему призваны все христиане (Евр 5. 11 — 6. 20). Далее доказывается, что Страсти Христовы — это Жертва, через к-рую люди приближаются к Богу (Евр 7. 1 — 10. 25), о чем христиане должны помнить (Евр 10. 26–39). И наконец, говорится о том, что, будучи стойким в вере, народ Божий достигнет славы через страдания (Евр 11. 1 — 12. 24), от к-рых нельзя отказываться (Евр 12. 25–27). Финал речи (peroratio) содержит призыв верно служить Богу (Евр 12. 28 — 13. 21). Далее в Послании следует эпистолярное заключение (Евр 13. 22–25) (*Koester.* 2002).

Жанр Е. П. называют «литературной загадкой» (*Wrede.* 1906), поскольку его вступление и заключение указывают на разные лит. формы. В Е. П. отсутствует формула приветствия, характерная для всех новозаветных Посланий (за исключением 1-го Послания Иоанна) и считавшаяся неотъемлемой частью письма в античной традиции. Заключение же вполне традиционно. Мнения исследователей разделились: одни считают, что оригинальное традиц. начало было намерено удалено или утеряно (см.: *Renner.* 1970), другие же признают эпистолярное заключение поздней добавкой к основному тексту (см.: *Thurén.* 1973). Есть и те, кто признают целостность Послания (*Filson.* 1967). Все теории так или иначе основываются на анализе языка 13-й гл. В пользу ее единства с остальным текстом Послания говорит то, что в ней используются те же риторические приемы, что и в др. главах: хиазм (Евр 13. 2, 4, 10, 14), парономасия (Евр 13. 2, 18, 20, 22), необычные слова для привлечения внимания (Евр 13. 8, 11, 20), ритм (Евр 13. 3), ассонанс (Евр 13. 4, 5, 9, 13, 14, 16), аллитерация (Евр 13. 5, 19), классические идиомы (Евр 13. 2, 5, 15, 17).

Часть исследователей считает, что Е. П. справедливо называется Посланием (*Spicq.* 1952–1953). Однако уже

с кон. XVIII в. мн. ученые стали называть Е. П. проповедью или гомилией (из совр. исследователей — *Thyen.* 1955; *Wills.* 1984). На это указывает выражение в Евр 13. 22 — «слово увещания» (τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως) (ср.: Деян 13. 15; 15. 32). В XX в. было проведено тщательное сравнение Е. П. с образцами античного ораторского искусства. На основе указанных в античных учебниках риторики признаков (*Arist.* Rhet. 1. 3. 1–9; *Quint.* Inst. orat. 3. 4. 1–16) ученые определяют жанр Е. П. как совещательную (*Backhaus.* 1996; *Lindars.* 1989) или эпидиктическую речь (*Attridge.* 1989; *Olbricht.* 1993). Однако введение такой альтернативы излишне, поскольку эти типы речей были тесно связаны (*Arist.* Rhet. 1. 9. 36; *Quint.* Inst. orat. 3. 7. 28; см.: *DeSilva.* 1995). Нек-рые исследователи настаивают на том, что Е. П. не соответствует нормам античной риторики, а потому не следует использовать риторические категории при его анализе (*Garuti.* 1995).

Вопрос о литературных влияниях. I. Филон Александрийский. Еще в 1644 г. Гуго Гроций указал на возможную лит. зависимость Е. П. от трудов Филона Александрийского. Позже тема получила развитие в работе голл. ученого И. Карпцова (*Carpzov.* 1750). К кон. XIX в. тезис о лит. зависимости стал общим местом в критической библеистике (из авторов XX в. горячим сторонником теории был Спик, см.: *Spicq.* 1952–1953), хотя мн. ученые высказывались более осторожно или вообще отрицали зависимость Е. П. от сочинений Филона (Б. Вайс, Цан, Уэсткотт и др.; см.: *Williamson.* 1970). Е. П. и сочинения Филона объединяет прежде всего использование аллегорического метода толкования Писания, хотя выводы, к к-рым они приходят, различны.

Сходства Е. П. с сочинениями Филона исследователи видели как на уровне лексики, так и на уровне тем и образов, к-рые в них встречаются. Так, в соч. «О том, кто наследует божественное» (само название к-рого перекликается с Евр 1. 2) у Филона находим образ мира как святилища (*Philo.* Quis rer. div. 75; ср.: *Idem.* De somn. 1. 215; *Idem.* De vita Mos. 2. 88; *Idem.* De spec. leg. 1. 66; ср.: Евр 9. 24), уподобление жизни в теле жизни на чужбине (*Idem.* Quis rer. div. 82; ср.: Евр 11. 14–16), признание веры наиболее совершенной из добродетелей (*Idem.* Quis rer. div. 91; ср.: Евр 11), размышление об обетовании Аврааму (*Idem.* Quis rer. div. 101; ср.: Евр 6. 13–20), понимание слова Божия как разделяющего и разрезающего (*Philo.* Quis rer. div. 130, 140; ср.: Евр 4. 12–13).

В сочинениях Филона и в Е. П. встречаются одинаковые версии цитат из Свящ. Писания, неизвестные по др. источникам (Быт 2. 2; Исх 25. 40; Нав 1. 5; Притч 11–14). В Евр 13. 5 имеется коллация Нав 1. 5, Втор 31. 8 и Быт 28. 15, совпадающая с трактатом Филона «О смешении языков» (*Philo.* De confus. ling. 166) и неизвестная по др. источникам.

В Е. П. Христос называется Тем, через Кого Бог сотворил мир (Евр 1. 2), и у Филона о Логосе говорится как об инструменте, с помощью к-рого Бог создал мир (*Philo.* De Cherub. 127). В Евр 1. 3 о Христе говорится как о «сиянии славы» и об «образе ипостаси», что перекликается с тем, что Филон говорит о Логосе (*Idem.* De opif. 146; *Idem.* Quod deter. pot. 83). Христос представлен как Первосвященник по чину Мелхиседека в Евр 5. 10 и 7. 3, тогда как Филон говорит о Логосе как о Первосвященнике (*Philo.* De fuga et invent. 108), а о Мелхиседеке как об образе Логоса (*Idem.* Leg. all. 3. 82). Кроме того, ангелология Е. П. близка к взглядам Филона (Евр 1. 14; 13. 2; *Philo.* De gigant. 16; *Idem.* De somn. 1. 133, 138). Е. П. и сочинения Филона роднит также учение о степенях совершенства (см., напр.: Евр 5. 11 — 6. 3; ср.: *Philo.* De agr. 9, 158–169; *Idem.* De somniis. 1. 131, 213; *Idem.* Quod omnis probus. 160; подробнее см.: *Dey.* 1975).

Признаком влияния на Е. П. со стороны Филона считается также космологический дуализм подлинного горнего и преходящего земного миров (ср.: Евр 8. 4–5, где говорится о том, что Иерусалимский храм и богослужение являются отражением высшей реальности — «служат образу и тени небесного»; см. также: Евр 9. 23–24; подробнее см.: *Лэдд Д.* Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 654–659). Однако в Послании встречается и традиц. для евр. и христ. эсхатологии временной дуализм текущего и грядущего веков: во временном смысле в Е. П. говорится о том, что закон «имеет тень будущих благ» (Евр 10. 1), о буд. вселенной, покоренной Христу (Евр 2. 5), о приближении «дня оного» (Евр 10. 25), о катастрофе, к-рая ждет этот мир (Евр 1. 11–12; 12. 26), о воскресении и о суде (Евр 6. 2; 10. 27, 31; 11. 35; 12. 23). При этом пространственный и временной дуализм в Е. П. тесно связаны: народ Божий ожидает небесное отечество, приготовленный Богом город (Евр 11. 14–16), небесный Иерусалим (Евр 12. 22), буд. постоянный град (Евр 13. 14).

Использование автором Послания платонической терминологии (образ, подобие, тень, вещь, вместообразное, подлинное — Евр 8. 5; 9. 24; 10. 1), возможно, свидетельствует о его знакомстве со средним платонизмом (*Thompson.* 1982). Однако исследователи расходятся в оценках того, насколько хорошо автор и его аудитория понимали платоновские термины, поскольку язык Послания менее точен с философской т. зр.

II. 1-е Послание ап. Петра. Исследователи отмечают большое сходство между Е. П. и 1-м Посланием ап. Петра (*Ferris T. E. S.* A Comparison of I Peter and Hebrews // The Church Quarterly Rev. 1930. Vol. 111. P. 123–127). К числу общих тем относятся: учение о том, что Христос явлен в последние дни (Евр 9. 26; 1. 2; 1 Петр 1. 20; 5. 4), Крестная смерть — центр домостроительства спасения (Евр 7. 27; 9. 26; 10. 12; 1 Петр 3. 18), Жертва принесена Безгрешным (Евр 4. 15; 7. 26; 1 Петр 1. 19; 2. 22; 3. 18), учение о вознесении Христа (Евр 1. 3–4, 13; 4. 14; 5. 6; 8. 1; 10. 12; 1 Петр 3. 21–22), образ кропления крови (Евр 10. 22; 12. 24; 1 Петр 1. 2), связь Жертвы и Крещения (Евр 10. 22; 1 Петр 3. 20–21), тема гонений (Евр 2. 18; 10. 32–34; 12. 3; 1 Петр 1. 6; 4. 13–14, 19) и т. д. Однако в Е. П. нет характерного для 1-го Послания ап. Петра свода наставлений (1 Петр 2. 11–3. 7), а в 1-м Послании ап. Петра — образов, связанных с первосвященническим служением.

Лит.: *Carpzov J. B.* Sacrae ezercitationes in S. Paulii Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. Helmstadt, 1750; *Wettstein J. J.* Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus Codicum MSS, editionum aliarum, versionum et patrum nec non commentatio pleniore ex scriptoribus veteribus hebrais, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante. Amst., 1752. Vol. 2; *Westcott B. F.* The Epistle to the Hebrews. L., 1889; *Lewis A. S.* Catalogue of the Syriac MSS in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. L., 1894; *Феофан Затворник, свт.* О Послании св. ап. Павла к Евреям. М., 1895–1896; *он же.* Творения: Толкования Посланий ап. Павла: Послания к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М., 1998; *Weiss B.* Der Brief an die Hebräer. Gött., 1897[6]; *Zahn Th.* Einleitung in das NT. Lpz., 1897–1899. 2 Bde; *Soden H., von.* Der Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas. Freiburg i. Br.; Lpz.;

Tüb., 1899[3]; *Harnack A.* Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs // ZNW. 1900. Bd. 1. S. 16–41; *Никанор (Каменский), еп.* Экзегетико-крит. исслед. послания св. ап. Павла к Евреям. Каз., 1903; *Blass F.* Brief an die Hebraer: Text mit Angabe der Rhythmen. Halle, 1903; *Воронцов Е. А., свящ.* Идея о Премирном Первосвященнике в ее раскрытии у Филона Александрийского и в Послании к Евреям // ВиР. 1906. № 11. С. 539–552; *он же.* Псалом 8 и его цитация в Послании к Евреям // ХЧ. 1907. № 5. С. 581–598; *он же.* Язык и стиль в Послании к Евреям // Там же. № 1. С. 3–23; *он же.* Сын Божий по естеству и сыны Божьи по благодати: Послание к Евреям II:12 и 13 // Там же. № 3. С. 365–384; *Wrede W.* Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs. Gött., 1906; *Ramsay W. M.* Luke the Physician and Other Studies in the History of Religion. L., 1908; *Dibelius F.* Der Verfasser des Hebräerbrief: Eine Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums. Strassburg, 1910; *Wickham E. C.* The Epistle to the Hebrews. L., 1910; *Williams C. R.* A Word Study of Hebrews 13 // JBL. 1911. Vol. 30. N 2. P. 129–136; *Розанов Н. П.* Послание к Евреям // *Лопухин.* Толковая Библия. Т. 11. С. 431–493; *Nairne A.* The Epistle of Priesthood. Edinb., 1913; *Глубоковский Н. Н.* Ходатай Нового Завета: В память столетия МДА. Серг. П., 1915; *он же.* Искупление и Искупитель по Евр 2. Пг., 1917; *он же.* Послание к Евреям и ист. предание о нем // ГСУ, БФ. 1937. Т. 14. С. 1–62; *Riggenbach E.* Der Brief an die Hebräer. Lpz., 1922[3]; *Narborough F. D. V.* The Epistle to the Hebrews. Oxf., 1930; *Gyllenberg R.* Die Christologie des Hebraerbriefes // ZSTh. 1933/1934. Bd. 11. S. 662–690; *Jones E. D.* The Authorship of Heb 13 // Expository Times. 1934/1935. Vol. 46. N 12. P. 562–567; *Badcock F. J.* The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in Their Historical Setting. L., 1937; *Leonard W.* The Authorship of the Epistle to the Hebrews. L., 1939; *Dubarle A. M.* Rédacteur et dèstinataires de l'Épître aux Hébreux // RB. 1939. Vol. 48. P. 506–529; *Tasker R. V. G.* The Gospel in the Epistle to the Hebrews. L., 1950; *Spicq C.* L'Épître aux Hébreux. P., 1952–1953. 2 vol.; *Héring J.* L'Épître aux Hébreux. Neuchâtel; P., 1954; *Thyen H.* Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie. Gött., 1955; *Jones C. P. M.* The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings // Stud. in the Gospels: Esseys in R. H. Lightfoot / Ed. D. E. Nineham. Oxf., 1957[r]. P. 113–143; *Yadin Y.* The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews // Scripta Hierosolymitana. Jerusalem, 1958. Vol. 4. P. 36–55; *Cullmann O.* The Christology of the NT. L., 1959; *Cody A.* Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives. St. Meinrad (Ind.), 1960; *Hewitt T.* The Epistle to the Hebrews. L., 1960; *Lindars B.* NT Apologetic. L., 1961; *idem.* The Rhetorical Structure of Hebrews // NTS. 1989. Vol. 35. P. 382–406; *idem.* The Theology of the Letters to the Hebrews. Camb., 1991; *Manson T. W.* The Problem of the Epistle to the Hebrews // *Idem.* Studies in the Gospels and Epistles / Ed. M. Black. Manchester, 1962. P. 242–258; *Suarez P. L.* Cesarea y la Epistola «Ad Hebreos» // Studiorum Paulinorum congr. Intern. Catholicus, 1961. R., 1963. Vol. 2. P. 169–174; *Vanhoye A.* La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux. P., 1963, 1976[2]; *idem.* Situation du christ: Hébreux 1–2. P., 1969; *idem.* Old Testament Priests and the New Priest according to the NT. Petersham (Mass.), 1986; *Montefiore H.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. N. Y., 1964; *Dillenschneider C.* The Holy Spirit and the Priest: Toward an Interiorization of Our Priesthood. St. Louis; L., 1965; *Grässer E.* Der Glaube im Hebräerbrief. Marburg, 1965; *Sowers S. G.* The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpr. of the OT in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews. Zürich, 1965; *Anderson C. P.* The Epistle to the Hebrews and the Pauline Letter Collection // HarvTR. 1966. Vol. 59. N 4. P. 429–438; *Filson F. V.* Yesterday: A Study of Hebrews in the Light of Chap. 13. Naperville (Ill.), 1967[2]; *Legg J. D.* Our Brother Timothy: [A Suggested Solution to the Problem of the Authorship of the Epistle to the Hebrews] // Evangelical Quaterly. 1968. Vol. 40. P. 220–223; *Theissen G.* Untersuchungen zum Hebräerbrief. Gütersloh, 1969; *Renner F.* An die Hebräer: Ein pseudepigraphischen Brief. Münsterschwarzach, 1970; *Williamson R.* Philo and the Epistle to the Hebrews. Leiden, 1970; *Buchanan G. W., ed.* To the Hebrews. Garden City (N. Y.), 1972; *Thurén J.* Das Lobopfer der Hebraeer. Äbo, 1973; *Dey L. K. K.* The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews. Missoula (Mont.), 1975; *Robinson J. A. T.* Redating the New Testament. L., 1976; *Wolff C.* Jeremia im Frühjudentum und Uhrchristentum. B., 1976; *Dunn J. D. G.* Unity and Diversity in the NT. L., 1977 (рус. пер.: *Данн Дж.* Единство и многообразие в НЗ. М., 1997); *idem.* Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Grand Rapids, 1989[2]; *Hughes P. E.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Grand Rapids, 1977; *Zimmermann H.* Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaktion im Hebräerbrief. Köln; Bonn, 1977; *Hughes G.* Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a NT Example of Biblical Interpretation. Camb.; L., 1979; *Nissilä K.* Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief: Eine exegetische Untersuchung. Helsinki, 1979; *Laub F.* Bekenntnis und Auslegung: Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. Regensburg, 1980; *Jewett R.* Letter to Pilgrims: A Comment. on the Epistle to the Hebrews. N. Y., 1981; *Loader W. R. G.* Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgesch. Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes. Neukirchen-Vluyn, 1981; *Peterson D.* Hebrews and Perfection. Camb., 1982; *Thompson J. W.* The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews. Wash., 1982; *Young F. M.* Sacrifice and the Death of Christ. L., 1983[2]; *Käsemann E.* Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews. Minneapolis, 1984; *Wills L.* The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity // HarvTR. 1984. Vol. 77. N 3/4. P. 277–299; *Grässer E.* Der Alte Bund im Neuen: Exegetische Stud. zur Israelfrage im NT. Tüb., 1985; *idem.* Aufbruch und Verheissung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief: Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliogr. des Verfassers / Hrsg. M. Evang, O. Merk. B.; N. Y., 1992; *Βούλγαρης Χ.* Ἡ προς Ἑβραιους Ἐπιστολη. Ἀθήναι, 1986; *Räisänen H.* Paul and the Law. Tüb., 1987[2]; *idem.* Hebrews: Paul's Fifth Epistle from Prison // GOTR. 1999. Vol. 44. N 1/4. P. 199–206; *Westerholm S.* Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters. Grand Rapids, 1988; *Attridge H. W.* The Epistle to the Hebrews: A Comment. on the Epistle to the Hebrews. Phil., 1989; *Bruce F. F.* Epistle to the Hebrews. Grand Rapids, 1990[2]; *Habermann J.* Präexistenzaussagen im NT. Fr./M.; N. Y., 1990; *Lehne S.* The New Covenant in Hebrews. Sheffield, 1990; *Sanders E. P.* Paul. Oxf.; N. Y., 1991; *Weiss H. F.* Der Brief an die Hebräer. Gött., 1991[15]; *Dunnill J.* Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews. Camb., 1992; *Isaacs M. E.* Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews. Sheffield, 1992; *Brandenburger E.* Text und Vorlagen von Hebr. V 7–10 // *Idem.* Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums. Stuttg., 1993. S. 9–44; *Olbricht Th.* Hebrews as Amplification // Rhetoric and the NT: Essays from the 1992 Heidleberg Conf. / Ed. S. Porter, T. Olbricht. Sheffield, 1993. P. 375–387; *DeSilva D. A.* Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews. Atlanta (GA), 1995; *idem.* Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Comment. on the Epistle «to the Hebrews». Grand Rapids, 2000; *Garuti P.* Alle origini dell'omiletica cristiana: La lettera agli Ebrei. Jerusalem, 1995; *Backhaus K.* Der neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der fruhchristlichen Theologiegeschichte. Münster, 1996; *Гампи Д.* Введение в Новый Завет / Пер. с англ., предисл.: Н. А. Александренко. СПб.; Од., 1996; *Theobald M.* Zwei Bünde und ein Gottesvolk: die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs // ThQ. 1996. Jg. 176. S. 309–324; *Bailey D. P.* Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul's Use of Hilasterion in Romans 3:25. Camb., 1999; *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.; СПб., 2001[4]; *Koester C., ed.* Hebrews: A New Transl. with Introd. and Comment. L.; N. Y., 2001; *idem.* Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity // CBQ. 2002. Vol. 64. P. 103–123; *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб., 2002[8]; *Kerr A. R.* The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John. Sheffield, 2002; *Levin C.* Verheissung und Rechtfertigung // Vergegenwärtigung des AT: Beitr. zur biblischen Hermeneutik. Gött., 2002. S. 327–344; *Wedderburn A. J. M.* The «Letter» to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter // NTS. 2004. Vol. 50. P. 390–405.

А. А. Ткаченко,
иером. Николай (Сахаров)

ЕВСЕ́ВИЙ [лат. Eusebius] († 17.08. 309?), свт. (пам. зап. 17 авг.), еп. (папа) Римский (с 18 апр. 308, 309 или 310) (An.Pont. 2007. P. 8*). Согласно *Liber Pontificalis,* Е. был греком по происхождению, его отец занимался в Риме врачебной практикой. Далее на основании каталога папы *Феликса IV* (III) сообщается об обретении во время правления имп. *Константина I Великого* (306–337) Креста Господня в Иерусалиме при помощи еврея Иуды, к-рый впосл. принял крещение и стал епископом Иерусалима под именем Кириак. Связь Е. с этими событиями в источниках не прояснена. Кроме того, во время его пребывания на Римской кафедре власть Константина не распространялась на Рим, где правил имп. *Максенций* (306–312). Старший август Галерий Максимиан (305–311) не признал формально Максенция императором. Имя Максенция не значилось в офиц. списках рим. императоров, чем можно объяснить ошибку составителей каталога

Феликса и Liber Pontificalis. В средневек. предании, зафиксированном в «Каталоге святых» *Петра Натализа* (XIV в.), крещение Иуды (Кириака) и участие в обретении Креста приписаны Е. (*Petr. Natal.* CatSS. VIII 122). В Житии свт. Евсевия, еп. Верцелльского (BHL, N 2748–2749), сообщается, что папа крестил юного Евсевия (впосл. епископ Верцелльский) и нарек его своим именем. Е. приписывается также крещение св. Сабины, мц. в Трикассах (ныне Труа). Однако это предание, зафиксированное в позднем Житии св. Сабины (BHL, N 7408–7409; ActaSS. Ian. T. 2. P. 944–946), является недостоверным, тем более что кончина мученицы отнесена там к правлению имп. *Аврелиана* (270–275).

Хронология Римских епископов от свт. *Маркеллина* (296–304) до свт. *Мильтиада* (311–314) неясна. В Liber Pontificalis сообщается о 6 годах епископского служения Е., к-рый занял кафедру после того, как она в течение года пустовала после изгнания и смерти свт. *Маркелла I* (между 308 и 310). Т. о., 6 лет понтификата Е. противоречат известной по др. источникам хронологии, т. к. в 312 г. кафедру несомненно занимал свт. Мильтиад. В ряде рукописей Liber Pontificalis наблюдается попытка исправить эту неточность, заменив цифру VI цифрой II. В Хронике Евсевия–Иеронима говорится о 7 месяцах епископата Е., ошибочно датированного 305–306 гг. Наиболее вероятной представляется хронология, приведенная в Каталоге Либерия (2-я пол. IV в.). Кончина папы Маркелла указана под 310 г. (постконсулат Диоклетиана X и Максимиана VII), вступление на кафедру Е. датировано 18 календами мая (18 апр.). Согласно Каталогу Либерия, понтификат Е. длился 4 месяца и 16 дней и окончился 17 авг. Однако в таком случае 16 дней оказываются лишними, возможно это количество дней, прошедших от изгнания из Рима до его кончины. В «Depositio episcoporum» память Е. помещена под 26 авг. с указанием на его захоронение в катакомбах Каллиста на Аппиевой дороге.

Имп. Максенций терпимо относился к христианам, но требовал от них полной лояльности и соблюдения спокойствия, чего Е. не мог гарантировать. Папа *Дамас I* в эпитафии свт. Маркеллу сообщал о спорах в Римской Церкви в связи с вопросом о принятии отпавших от веры (lapsi) во время гонения. Это вызвало недовольство имп. Максенция, к-рый велел выслать епископа из города. При Е. положение обострилось. В эпитафии святителю папа



Свт. Евсевий, папа Римский. Гравюра (Platina B. Historia. 1611) (РГБ)

Дамас упоминал о некоем Ираклии, требовавшем, чтобы отпавшие во время гонений принимались немедленно после обращения, без епитимии. Однако Е., как и его предшественник, настаивал на определенном сроке покаяния. Эти волнения также привлекли внимание Максенция, к-рый решил изгнать из Рима Е. и Ираклия. По свидетельству папы Дамаса, Е. скончался в изгнании на Сицилии.

Вероятно, вскоре после кончины святителя его останки были перенесены в Рим, к сер. IV в. захоронение епископа в катакомбах Каллиста стало местом его почитания. Папа Дамас I поместил над гробницей составленную им стихотворную эпитафию. Эпитафия сильно пострадала при взятии Рима готами (410), и в VI в. по распоряжению Римского папы *Вигилия* была сделана копия надписи на каменной плите. Как оригинал IV в., так и копия VI в., помещенная возле захоронения Е., сохранились. В Мартирологе Иеронима (1-я пол. V в.) память святителя значится под 26 сент., 2 окт. и 8 дек. Последние 2 даты, вероятно, являются ошибочными повторами, т. к. во всех 3 случаях число одинаковое (6-й день до октябрьских календ, соответственно 6-й день до октябрьских нон (2 окт.) и 6-й день до декабрьских ид (8 дек.)). Имя Е. присутствует в каролингских мартирологах IX в. (Адона Вьеннского, Узуарда) под 26 сент. Память 2 окт. значится в нек-рых более поздних дополнениях к этим мартирологам, а также в Мартирологе Ноткера Заики (нач. X в.). Под этой датой память святителя была внесена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог (XVI в.). Во время реформы Мартиролога (1922) память Е. была перенесена на 17 авг., дату окончания его епископата согласно Каталогу Либерия. В рим. итинерариях VII–IX вв. указано, что мощи Е. покоились в катакомбах Каллиста, в особом кубикуле перед кубикулом Римского еп. св. *Гаия*. Из исследования О. Панчироли (*Panciroli O.* I tesori nascosti dell'alma città di Roma. R., 1600) известно, что мощи Е. хранятся в ц. Сан-Себастьяно фуори ле Мура. В 1616 г. архиеп. Гранады Педро Гонсалес де Мендоса сообщал о перенесении мощей Е. в Испанию в 1607 г. Однако ни во 2-м издании труда Панчироли (1625), ни в исследовании К. Б. Пьяццы (*Piazza C. B.* Emerologio sacro di Roma cristiana e gentile. R., 1690) об этом ничего не сказано. В последнем сообщается, что часть мощей Е. хранится также в ц. Сан-Лоренцо ин Панисперна (Ibid. Vol. 2. P. 194).

Ист.: LP. T. 1. P. CVII–CIX, CCLIX, 8–10, 74–75, 167; ActaSS. Sept. T. 7. P. 265–271; Epigrammata Damasiana / Ed. A. Ferrua. Vat., 1942. P. 129–136; Depositio Episcoporum // PL. 13. Col. 464; *Prosper Aquitanus.* Chronicon // PL. 51. Col. 572–573; MartHieron. P. 527, 537, 639; MartRom. P. 417; *Marucchi O.* Le catacombe romane / Ed. E. Josi. R., 1933. P. 215–217; Diatriba praeliminaris in catalogos veteres romanorum pontificum // ActaSS. Apr. T. 1. P. XIX.

Лит.: *Rossi G. B., de.* La Roma sotteranea cristiana. R., 1870. Vol. 2. P. 201–210; *Carini I.* I lapsi e la deportazione in Sicilia del papa S. Eusebio. R., 1886; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1911. T. 2. P. 95–96; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 100–101; *Seppelt.* Geschichte. 1954². Bd. 1. S. 67; *Montini R. U.* Le tombe dei Papi. R., 1957. P. 86–88; *Marcora C.* Storia dei Papi. Mil., 1961. Vol. 1. P. 123; *Задворный В. Л.* История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 146.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ († 462), свт. (пам. зап. 12 авг.), архиеп. г. Медиолан (ныне Милан, Италия). Согласно свт. *Эннодию* Тицинскому (Павийскому), Е. был грек по происхождению. После смерти Медиоланского еп. Лазаря он был избран на кафедру (449). Е. принял участие в борьбе св. *Льва I Великого*, папы Римского, против ереси архим. *Евтихия* (см. ст. *Монофизитство*). Во время подготовки к *Вселенскому IV Собору* (451) свт. Лев разослал зап. епископам составленный им «Томос к Флавиану». Это послание в т. ч. было передано через епис-

копа г. Ком (ныне Комо) св. *Авундия* Е. с просьбой рассмотреть вопрос о ереси Евтихия на провинциальном Соборе. Е. созвал Собор в Медиолане (авг.—сент. 451), о результатах которого известно из ответного соборного послания к свт. Льву. В этом послании, подписанном Е. и епископами, сообщается, что на Соборе было зачитано послание Льва Великого к Авундию, затем «Томос к Флавиану», к-рый был единогласно одобрен всеми участниками Собора, осудившими Евтихия и его ересь. Постановления Собора были подтверждены подписями 19 североиталийских епископов или их представителей.

Согласно *Геннадию* Массилийскому, Е. написал ряд небольших богословских сочинений (не сохр.). Возможно, ему принадлежит проповедь «О восстановлении Медиоланской Церкви», вошедшая в число произведений св. *Максима,* еп. Тавринского (Туринского). В годы пребывания Е. на кафедре Медиолан был разорен правителем гуннов *Аттилой* (452). Е. заботился о восстановлении города. В литургических книгах *амвросианского обряда* в 3-е воскресенье окт. отмечается восстановление медиоланского кафедрального собора после его разрушения Аттилой.

Е. был похоронен в Медиолане в ц. св. Лаврентия (Сан-Лоренцо Маджоре). В средневек. миланских календарях память святого значится под 8 или 9 авг., в «Книге указаний о Миланских святых» (XIV в.) — под 12 авг. Под этим числом память Е. была включена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог (XVI в.). В амвросианском бревиарии имеются литургические чтения, в к-рых повествуется о чудесах Е., в частности о восстановленной им по молитве к св. Лаврентию разбитой литургической чаше.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 2. Col. 724–725; *Ennodius Ticinensis.* Carm. II 84 // CSEL. Vol. 6. P. 585; *Leo Magn.* Ep. 97 // PL. 54. Col. 945–950; *Maximus Taurinensis.* De reparatione ecclesiae Mediolanensis // PL. 57. Col. 469–472; Liber notitiae Sanctorum Mediolani / Ed. M. Magistretti, U. Monneret de Villard. Mil., 1917. P. 199–203; MartRom. Comment. P. 334–335.

Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 1020; *Savio.* Lombardia. Vol. 1. P. 32–33, 69–74; *Tamborini A.* I Santi Milanesi. Mil., 1927. P. 199–203; *Rimoldi A.* Eusebio di Milano // BiblSS. Vol. 5. Col. 257–258; *Ruggeri F.* I vescovi di Milano. Mil., 1991; *Cazzani E.* Vescovi e arcivescovi di Milano. Mil., 1996².

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ (2-я пол. IV в.), свт. (пам. зап. 26 сент.), еп. г. Бонония (ныне Болонья, Италия). Сведения о жизни Е. известны из сочинений его современника и друга св. *Амвросия,* еп. Медиоланского. Сохранились 2 послания свт. Амвросия к Е. и 1 к его сыну Фаустину. Все послания носят частный характер и, вероятно, были написаны в период самостоятельного правления имп. *Валентиниана II* (387–392), упомянутого в конце 2-го послания к Е. (*Ambros. Mediol.* Ep. 55. 5). Имя Е. встречается также в произведениях святителя: «О девстве» (De virginit. 20), «О девах» (De virginib. I 10), «О наставлении деве» (De instit. virgin.), в к-рых Амвросий Медиоланский восхваляет Е. как проповедника девства. В позднесредневек. списке Болонских епископов (Elenco Renano dei vescovi di Bologna, XIV в.) имя Е. стоит 5-м. Его подпись значится под актами Собора в Аквилее (381). Точные даты пребывания Е. на епископской кафедре неизвестны, ориентировочно они вычисляются по датировкам произведений Амвросия, где упоминается Е.,— с 378 г. («О девах», кон. 377) до 393 г. («О наставлении деве», 391/2).

Почитание Е. складывается в Болонье в XVI в. благодаря деятельности местных антикваров (Керубино Герардаче и др.). Кард. Цезарь *Бароний* внес имя Е. в Римский Мартиролог; дата поминовения святителя, 26 сент., была, вероятно, выбрана произвольно либо была совмещена с памятью св. *Евсевия,* еп. Римского (308/9–310), к-рый также почитался в Болонье.

Ист.: *Ambros. Mediol.* De virginit. 20 // PL. 16. Col. 300; *idem.* De virginib. I 10 // PL. 16. Col. 204–205; *idem.* De instit. virgin. // PL. 16. Col. 1167; *idem.* Ep. 39, 54–55 //PL. 16. Col. 1099–1101, 1167–1169; Gesta consilii Aquiliensis // PL. 16. Col. 916–919; ActaSS. Sept. T. 7. P. 271–274; MartRom. Comment. P. 416–417.

Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. 1927. T. 2. P. 783–784; *Sorbelli A.* Storia di Bologna. Bologna, 1938. Vol. 2: Dalle origini del cristianesimo agli albori del comune. P. 55–56; *Fliche, Martin.* HE. 1947. Vol. 3. P. 473–474; *Gordini G. D.* Eusebio di Bologna // BiblSS. Vol. 5. Col. 250–251.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ († 1.08.371), свт. (пам. зап. 15 дек.), еп. г. Верцеллы (ныне Верчелли, Италия), церковный деятель и богослов, боролся с арианской ересью. В сочинениях Е., а также у св. *Амвросия,* еп. Медиоланского, *Илария,* еп. Пиктавийского, и блж. *Иеронима* содержатся наиболее достоверные сведения о святителе, на их основе в VII–IX вв. было составлено Житие Е. (Vita Antiqua), куда включено 2 послания Е.: к имп. *Констанцию II* и к пастве. Согласно Житию, Е. род. в г. Каралы (ныне Кальяри) на о-ве Сардиния, прибыл в Рим в нач. IV в. и принял крещение от св. *Евсевия,* папы Римского. По преданию, при крещении папа дал ему свое имя (в IV в. традиции менять имя при крещении еще не существовало). При *Юлии I* (337–352) Е. был чтецом. Святитель упоминает о знакомстве Е. со свт. *Афанасием I Великим,* к-рый был изгнан из Александрии и находился в Риме с 339 по 342 г.

Е. стал 1-м епископом г. Верцеллы. Точная дата возведения на кафедру неизвестна, но на Соборе 355 г. в Медиолане (ныне Милан) он присутствовал уже как епископ Верцелл. Свт. Амвросий подчеркивал, что избрание Е. на кафедру произошло по Божией воле (*Ambros. Mediol.* Ep. 63. 2 // PL. 16. Col. 1189–1190), до рукоположения он не был там известен. По свидетельству св. *Максима,* еп. Тавринского (Туринского), кафедра в г. Верцеллы была основана стараниями Е. (*Maximus Taurinensis.* Hom. 78 // PL. 57. Col. 417–422). При нем этой епископской кафедре подчинялась значительная территория Сев. Италии к западу от Медиолана (в послании к пастве, написанном в период изгнания, Е. обращается к верующим в Верцеллах, Новарии (ныне Новара), Эпоредии (ныне Ивреа) и Дертоне (ныне Тортона)). Святитель рукоположил 1-го епископа г. Эбуродун (ныне Ивердон-ле-Бен, Швейцария) в пров. Приморские Альпы; можно, т. о., заключить, что в сер. IV в. юрисдикция епископа г. Верцеллы распространялась и на часть Юго-Вост. Галлии.

В 353 г. имп. Констанций II, установив власть над зап. частью Римской империи, пытался приобщить к арианской ереси зап. епископов. На Соборе 353 г. в г. Арелат (ныне Арль, см. ст. *Арелатские Соборы*) часть галльских епископов в угоду императору осудила свт. Афанасия I Великого. Св. *Либерий,* еп. Римский, протестуя против беззаконного осуждения, потребовал созыва нового Собора, к-рый мог бы пересмотреть дело Афанасия (*Liberius.* Ep. ad Eusebium // PL. 8. Col. 1350–1351; *Hilar. Pict.* Fragm. hist. 5 // PL. 10. Col. 682–686). С этой целью свт. Либерий направил к императору, находившемуся в Медиолане, еп. г. Каралы *Луцифера* и просил Е. присоединиться к этой миссии (*Liberius.* Ep. ad Eusebium //

PL. 8. Col. 1350–1351). В преддверии Собора, назначенного на весну 355 г., Римский епископ обратился к Е. с просьбой прибыть на заседания и поддержать легатов во главе с еп. Луцифером, а также Аквилейского еп. Фортунатиана (Ibid. Col. 1355–1356). Тот обещал явиться на Собор, однако впосл. изменил решение. Обеспокоенные отсутствием епископа Верцелл рим. легаты направили ему послание, в к-ром просили немедленно прибыть в Медиолан, утверждая, что одного только появления святителя будет достаточно, чтобы обратить в бегство главу арианской партии Валента, еп. Мурсийского (см. ст. *Валент и Урсакий*) (*Liberius.* Ep. ad Luciferum // PL. 13. Col. 765–768). От имени Собора, вероятно по инициативе Констанция, было составлено послание к Е. с требованием прибыть в Медиолан для примирения участников Собора. В послании утверждалось, что Собор с радостью присоединится к его мнению (*Constantius II.* Ep. ad Eusebium // PL. 13. Col. 564–565). Е. в ответном послании к императору обещал сделать все, что тот повелит, при условии, что это «покажется ему справедливым и угодным Богу» (*Eusebius Vercellensis.* Ep. 1 // PL. 12. Col. 947). Когда святитель прибыл в Медиолан, его 10 дней не допускали на заседания Собора, а в это время ариане Валент и Урсакий склоняли на свою сторону др. епископов, утверждая, что Е. разделяет их учение. После того как Е. был допущен к соборным заседаниям, он сразу встал на сторону рим. партии.

Согласно свт. Иларию Пиктавийскому, Е. сыграл ключевую роль в соборных заседаниях (*Hilar. Pict.* Ad Const. Lib. I // PL. 10. Col. 562–564). Прежде всего он предложил обсудить вопрос о вере, поскольку часть присутствующих придерживалась еретических взглядов. Потом он представил копию постановлений *Вселенского I Собора* и потребовал от епископов подписать документ, чтобы очиститься от подозрений в сочувствии арианской ереси. Правосл. участники Собора поддержали его предложение, и св. *Дионисий,* еп. Медиоланский, начал собирать подписи. Это вызвало гнев ариан, и еп. Валент вырвал свиток из рук свт. Дионисия. Действия ариан привели к скандалу, в к-ром народ, следивший за заседанием Собора снаружи храма, встал на защиту свт. Дионисия. Заседание было прервано. Узнав о случившемся, император приказал перенести заседания Собора из городской базилики в свою резиденцию. Там епископы были поставлены перед выбором: согласиться с осуждением свт. Афанасия или отправиться в изгнание. Большинство участников пошли на уступки. Однако Е., свт. Дионисий, еп. Луцифер и рим. легаты, пресв. Панкратий и диак. Илларий, отказались подписать осуждение и были отправлены в ссылку.

Местом изгнания Е. был определен г. Скифополь в Палестине (ныне Бет-Шеан, Израиль), где святитель оказался под надзором местного епископа-арианина Патрофила. В Скифополе Е. составил послание к пастве, к-рое ему удалось переслать через диак. Сира и экзорциста Викторина (*Eusebius Vercellensis.* Ep. 2 // PL. 12. Col. 948–954). Он писал о притеснениях, к-рые приходилось выносить со стороны Патрофила, хотя в целом условия жизни в Скифополе не были столь тяжелыми, как Е. их описывал. По свидетельству свт. *Епифания Кипрского,* посетившего Е. в изгнании, тот жил в доме комита Иосифа, обращенного иудея, к-рый приютил и Епифания. Е. и Епифаний могли свободно видеться и общаться (*Epiph.* Adv. haer. XXX 5 // PG. 41. Col. 411–414). Вероятно, подобные встречи, а также переписка Е. вызвали подозрение властей, и в 359 г. святитель был переведен в егип. обл. Фиваида. Оттуда Е. направил послание к *Григорию,* еп. Эльвирскому (Иллибеританскому), в котором одобрил его несогласие с действиями еп. Кордубы (ныне Кордова, Испания) *Осия,* подписавшего арианскую вероисповедную формулу. Е. не столько осуждал Осия, сколько хвалил Григория, оставшегося твердым исповедником никейской веры. По мнению нек-рых исследователей, послание является подделкой, автор к-рой принадлежал к кругу луциферианам и, возможно, был близок к Григорию Эльвирскому (CPL, N 108, *Simonetti.* 1975. P. 234). Однако свт. Илларий Пиктавийский (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. XI 5 // PL. 10. Col. 713–714), который скончался раньше Е., упоминает об этом послании, тем самым подтверждая его подлинность.

После смерти Констанция (3 нояб. 361) новый имп. *Юлиан Отступник* разрешил вернуться из ссылки всем епископам, изгнанным при его предшественнике. Прибыв в Александрию, Е. принял участие в «Соборе исповедников», созванном свт. Афанасием Великим (362). Решения Собора были изложены в «Томосе к антиохийцам», составленном свт. Афанасием. Подпись Е. на латыни находится под томосом на последнем месте, однако в тексте он вместе со св. *Астерием,* еп. Петры Аравийской (на территории совр. Иордании), назван наиболее деятельным участником Собора. Именно Е. и Астерию было поручено доставить томос в Антиохию. Участники Собора рассчитывали на примирение 2 правосл. партий в Антиохии: мелетианской во главе со св. *Мелетием,* архиеп. Антиохийским, и евстафианской во главе с пресв. Павлином (в 362 рукоположен еп. Луцифером во епископа для евстафиан). Не имея точных указаний Собора, Е. отказался вступить в общение с обоими архиереями и вскоре покинул город, воздержавшись от осуждения действий еп. Луцифера. Буд. преемник Павлина *Евагрий,* ученик Е., покинул Антиохию вместе с ним (362).

О жизни Е. по возвращении в Италию известно мало. В соч. «Диспут мирянина Ираклиона с Герминием, епископом Сирмийским» сообщается, что Е. в 362/3 г. по пути из Антиохии посетил г. Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия) и беседовал с еп. Герминием (PLS. Vol. 1. Col. 345–346). Еще в 360 г. Герминия посетил свт. Илларий Пиктавийский и безуспешно пытался склонить того к поддержке никейской партии. После смерти имп. Констанция Герминий, бывш. друг Валента и Урсакия, перешел к умеренному арианству — омиусианству, не признав открыто *Никейского Символа веры.* В «Диспуте...» он выступал как защитник омийской ариминской формулы (см. ст. *Аримино-Сирмийский Собор*). В 364/5 г. вместе со свт. Иларием Е. попытался сместить с кафедры арианина *Авксентия I,* еп. Медиоланского. Авксентий обратился с жалобой к имп. *Валентиниану I.* Император выступил в защиту Авксентия, увидев в действиях Е. и Илария начало церковной смуты. Е. покинул Медиолан, не дожидаясь офиц. решения императора, а свт. Илларий по приказу Валентиниана I был выдворен из города (*Hilar. Pict.* Liber contra Arianos vel Auxentium. 13–15 // PL. 10. Col. 617–618).

В католич. традиции Е. вместе с блж. *Августином* считается основа-

телем института *регулярных каноников* (*Leclercq H.* Chanoines // DACL. Vol. 3. Col. 232–233). Однако единственным свидетельством монашеской жизни Е. являются неопределенные упоминания свт. Амвросия Медиоланского в послании к жителям Верцелл (*Ambros. Mediol.* Ep. LXIII 66, 71 // PL. 16. Col. 1207–1209). Согласно свт. Амвросию, Е. основал в Верцеллах монашескую общину, членами к-рой могли быть и городские клирики. Настоятелем мон-ря стал сам святитель. Из общины Е. вышли неск. епископов Сев. Италии, в т. ч. св. Гауденций († ок. 418), 1-й еп. Новарии.

В Житии Е. сообщается, что святитель скончался мученически. Это указание представляется недостоверным и связано, вероятно, с традицией литургического поминовения Е. как претерпевшего страдания от ариан. Из-за отсутствия в зап. традиции термина «исповедник» к Е. иногда условно прилагался термин «мученик».

Сочинения. Е. приписывается трактат в 7 книгах «О Троице». Он входит в состав обширной средневек. компиляции с тем же названием, к-рая обычно приписывалась свт. Афанасию Великому (с этим авторством впервые изд. в 1528 в Базеле) или иногда Вигилию, еп. Тапсскому (в т. ч. у Ж. П. Миня — PL. 62. Col. 237–334). Г. Фиккер опроверг атрибуцию трактата Вигилию (*Ficker G.* Studien zu Vigilius von Thapsus. Lpz., 1897), указав на компилятивный характер сочинения, отдельные части к-рого в нек-рых рукописях сохранились раздельно и в различных комбинациях. При этом первые 7 книг представляют собой единый блок, принадлежащий одному автору. Ж. Морен впервые высказал предположение о принадлежности этих 7 книг Е. (*Morin G.* Les douze livres sur la Trinité attribués à Vigile de Thapse // RBen. 1898. Vol. 15. P. 1–10). Эта гипотеза была поддержана др. исследователями (К. Тёрнер, А. Э. Брюн, О. Барденхевер, П. Шепенс). Однако авторство Е. оспаривалось (М. Симонетти, Б. Ботт) и до наст. времени признается не всеми. Трактат сохранился в 2 редакциях, одна из к-рых (пространная) создана в кон. IV в. анонимным автором под влиянием луциферианн и отражает развитое тринитарное богословие, включавшее учение каппадокийских отцов (в первую очередь свт. Василия Великого). Богословские особенности краткой редакции характерны для заключительной фазы арианских споров (2-я пол. 60-х — 80-е гг. IV в.). Возможно, составление 1-й редакции трактата относится к кон. 60-х гг. IV в.

Полное критическое издание всех сочинений Е. было осуществлено В. Бюларом в 1957 г. Кроме посланий Е. в издании представлены адресованные ему послания Римского папы *Дамаса I,* еп. Луцифера и др., а также эпитафия святителю, составленная еп. Флавианом.

Из несохранившихся произведений Е. известен перевод «Толкования на псалмы» *Евсевия,* еп. Кесарии Палестинской. Среди творений Е. Минь издал «Исповедание Св. Троицы» (Confessio de S. Trinitate // PL. 12. Col. 959–968), к-рое в действительности является символом веры, принятым XI Толетским Собором (675). Принадлежность Е. Символа веры Афанасия Великого (Quiqumque) остается недоказанной.

Соч.: Opera omnia // PL. 12. Col. 9–972; De Trinitate // PL. 62. Col. 237–334; Epitaphium // PLS. Vol. 1. Col. 1741–1742; Opera quae supersunt / Ed. V. Bulhart. Turnhout, 1957. (CCSL; 9).

Ист.: BHL, N 2748–2752; Vita antiqua S. Eusebii Vercellensis // *Ughelli F.* Italia sacra. Venetiae, 1719. Vol. 4. P. 749–761.

Лит.: *Cusano M. A.* Discorsi historiali concernenti la Vita et Attoni dei Vescovi di Vercelli. Vercelli, 1676; *Savio F.* Vescovi d'Italia dalle origini al 1300. Torino, 1898. P. 403–404, 412–420, 514–554; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1910. Vol. 2. P. 257–258, 340–350; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; *Arnoldi D.* Se S. Eusebio sia stata il primo vescovo di Vercelli // Boll. storico bibliografico subalpino. Torino, 1916. Vol. 25; CPL, N 105–111; *Crovella E.* S. Eusebio di Vercelli: Saggio di biografia critica. Vercelli, 1961; *Clercq V. C., de.* Eusèbe de Verceil // DHGE. T. 15. Col. 1477–1483; *Capellino M.* Storia di S. Eusebio di Vercelli e spiritualità del suo cenobio nella Chiesa del sec. IV. R., 1971; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *idem.* Hilaire de Poitiers et la crise arienne en Occident: Polémistes et hérétiques // *Quasten.* Initiation. Vol. 4: Du Concile de Nicée (325) au Concile de Chalcédoine (451); *Dattrino L.* «La Trinità» Pseudoathanasiano. R., 1976; *Lienhard J. T.* Patristic Sermons on Eusebius of Vercelli and Their Relation to His Monasticism // RBen. 1977. Vol. 87. P. 164–172; Antologia eusebiana / Ed. M. Capellino. Vercelli, 1986; *Bosco T.* Eusebio di Vercelii: Nel suo tempo pagano e cristiano. Leumann, 1995; S. Eusebio di Vercelli: Documenti e osservazioni storico-teologiche / Ed. M. Capellino. Vercelli, 1996; Eusebio di Vercelli e il suo tempo / Ed. E. Dal Covolo, R. Uglione, G. M. Vian. R., 1997; *Piras A.* Mezzi espressivi ed espedienti stilistici nelle lettere di Eusebio di Vercelli // La Sardegna paleocristiana tra Eusebio di Vercelli e Gregorio Magno: Atti del Conv. Nazionale. Cagliari, 1999. P. 391–404; *Schubert C.* Ein wiedergewonnenes Schreiben des Eusebius v. Vercelli // J. of Ancient Christianity. B.; N. Y., 2006. Vol. 10. N 1. P. 15–18; *Everett N.* Narrating the Life of Eusebius of Vercelli // Narrative and History in the Early Medieval West / Ed. R. Balzaretti, E. M. Tyler. Turnhout, 2006. P. 133–165.

Д. В. Зайцев

Почитание. Согласно Житию Е., святитель построил над могилой мч. Феонеста на городском кладбище ораторий, где завещал себя похоронить. В кон. IV в. над могилами обоих святых св. Альбин, еп. Верцелл, соорудил базилику в честь Е. (обновлена в 435). Почитание святителя быстро распространилось в Сев. Италии и Галлии. Свт. *Григорий Турский* упоминает о том, что реликвии Е. хранились в домовой часовне его родителей (*Greg. Turon.* Glor. conf. 3). Память Е. как епископа и исповедника значится под 1 авг. в Мартирологе блж. Иеронима (V в.). В Римском Мартирологе (XVI в.) содержится 2 дня памяти святого: 1 авг. (преставление) и 15 дек. (рукоположение во епископа). В XIX в. память Е. 15 дек. из-за октавы праздника Непорочного зачатия была перемещена на 16-е число.

В 1570 г. на месте древней базилики в Верчелли началось строительство нового кафедрального собора, во время к-рого 18 февр. 1581 г. была обнаружена гробница святителя со стихотворной эпитафией, составленной в VI в. еп. Верцелльским Флавианом. В 1628 г. по повелению еп. Дж. Гории мощи Е. были помещены в серебряный реликварий со скульптурным изображением святителя. В 1763–1783 гг. к собору была пристроена капелла в честь Е. (архит. Л. М. Барберис), над алтарем к-рой с 1805 г. находится рака с мощами святителя. 24 нояб. 1961 г. Е. был объявлен покровителем Субальпийского региона Италии. В соборе хранится т. н. Верцелльский кодекс (Codex Vercellensis), который считается наиболее ранней сохранившейся рукописью старолат. перевода Евангелий (IV в.). По преданию, зафиксированному в Житии Е., кодекс был переписан самим святителем. В нач. X в. кор. Италии Беренгарий I (888–924) повелел изготовить для рукописи серебряный оклад с изображениями Спасителя на лицевой стороне и Е. на оборотной. Святитель представлен в полный рост с Евангелием в левой руке, правая поднята в жесте благословения.

По преданию, на горе Орона Е. построил ц. Пресв. Богородицы, к-рая впосл. стала известным местом паломничества (упом. с XIII в.). Ему

приписывают также основание на горе Креа ц. Пресв. Богородицы, которая также является местом паломничества. В храме находится 2 капеллы, посвященные мученичеству и преставлению святителя. По легенде, Е. поместил в этих церквах статуи Пресв. Богородицы, принесенные им со Св. земли. В кафедральном соборе г. Кальяри (Сардиния) также хранится подобная статуя. В этом городе почитается африкан. мц. Репарата, к-рая, по преданию, отождествляется с матерью Е.

Ист.: *Ferrero G. S.* S. Eusebii Vercellensis episcopi et martyris eiusque in episcopatu successorum vita et res gestae. R., 1602. Vercelli, 1609; *Dardana G. S.* Eusebio al Concilio de Milano: Dramma per musica. Vercelli, 1784; *idem.* Il ritorno dall'esilio di S. Eusebio: Dramma sacro per la musica. Vercelli, 1791; *idem.* Sant'Eusebio al Concilio di Milano. Vercelli, 1791; *idem.* Il cenobio dei chierici di Sant'Eusebio / Ed. M. Capellino. Vercelli, 2007.

Лит.: *Trompetto M.* S. Eusebio di Vercelli fondatore del santuario di Oropa. Biella, 1961; *Crovella E.* Eusebio // BiblSS. Vol. 5. Col. 263–270; *Viale V.* Opere d'arte preromanica e romanica del Duomo di Vercelli. Vercelli, 1967; *Grosso E.* Il culto di Sant'Eusebio nell'archidiocesi di Genova. Vercelli, 1970; *Scaltriti E. M.* Oropa e S. Eusebio: Breve aggiornamento. Oropa, 1998.

А. А. К.

ЕВСЕ́ВИЙ [греч. Εὐσέβιος] († ок. 440), прп. (пам. 15 февр.), пустынник Сирийский. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) упоминаются 2 сир. подвижника по имени Евсевий: один — под 23 янв., др.— под 15 февр. Краткие описания подвигов этих святых имеют ряд параллелей (оба подвизались на горе, вели жизнь затворников и т. п.). Однако речь идет о разных подвижниках, сказания о к-рых основываются на соч. *Феодорита* Кирского «История боголюбцев», где каждому из них посвящена глава.

Прп. *Евсевий*, память которого отмечается 23 янв., жил за поколение до Е. († кон. IV в.) и подвизался на горе Корифа близ сел. Теледа, между Бероей Сирийской и Антиохией. Е. был старшим современником Феодорита и скончался, по его словам, «не много времени тому назад» (*Theodoret.* Hist. rel. 18. 1).

Сначала Е. жил под рук. др. монахов (видимо, в какой-то киновии). Впосл. он стал отшельником, поселившись в полуразрушенном строении на горе близ сел. Асиха. По описанию Феодорита, жилище Е. не имело крыши, он спал под открытым небом, прикрывая тело одеждами из кож, и питался бобами, смоченными в воде. Лишь изредка он позволял себе смоквы. На протяжении св. Четыредесятницы он довольствовался всего 15 смоквами. Даже когда он достиг глубокой старости и у него выпали все зубы, он не изменил своего рациона. Монашеский пояс не держался на его изможденном теле, и ему пришлось пришить его к хитону. Постоянно пребывая в молитве, Е. никогда не покидал жилища, однако изредка к нему приходили люди ради духовной беседы. Провожая гостей, Е. приказывал им замазывать дверь в жилище глиной, чтобы ее было трудно открыть. Т. о., всякий приходивший должен был сначала сбить замазку, а потом уже проникнуть в келью. Позже он завалил вход в келью огромным камнем, однако продолжал давать духовные наставления приходившим через отверстие, устроенное так, что самого его нельзя было видеть. Через это же отверстие он принимал приносимую ему пищу. Е. хотел совершенно отрешиться от общения с миром и был недоволен приходом многочисленных посетителей. При их приближении Е. перепрыгивал через стену своего жилища и скрывался, пока те не удалялись. Феодорит сообщает как об исключении, что Е. удостоил его продолжительной беседы. Наконец подвижник решил окончательно покинуть келью и поселился близ небольшого мон-ря, к стене которого он сделал маленькую пристройку. Е. умер в возрасте более 90 лет, незадолго до того, как Феодорит окончил «Историю боголюбцев» (ок. 444).

В ВМЧ о Е. помещено 2 кратких сказания из стишного и нестишного Прологов. В них имеется отсылка к некой «истории» о Е., под к-рой несомненно имеется в виду глава из «Истории боголюбцев».

Ист.: BHG, N 637; ActaSS. Febr. T. 2. P. 824–825; SynCP. Col. 467–468; *Theodoret.* Hist. rel. 18 // PG. 82. Col. 1425–1428 (рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев / Пер. и вступ. ст.: А. И. Сидоров. М., 1996. С. 235–236).

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 44; *Clercq C., de.* Eusebio, anacoreta presso Asicha // BiblSS. Vol. 5. Col. 249–250.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ († кон. IV в. или после 400), прп., пустынник Сирийский (пам. 23 янв.). В ряде визант. синаксарей под 23 янв. помещено сказание об аскетических подвигах сир. затворника Е., возглавившего затем мон-рь Аммиана (SynCP. Col. 418–419) и собравшего вокруг себя мн. любителей благочестия. Данное сказание представляет собой сжатый пересказ обширного повествования из «Истории боголюбцев» *Феодорита* Кирского. Навыки аскетической жизни Е. привил его дядя Мариан, затворив их с братом в небольшой хижине без окон и дверей. Когда брат и дядя Е. умерли, Е. не оставил своего затворничества. В 25 стадиях от этого места, на склоне горы Корифа, на пути из Антиохии (ныне Антакья) в Берою Сирийскую (ныне Халеб), находился небольшой мон-рь, основанный неким Аммианом. Он часто приходил за духовным советом к Е., разговаривая с ним через стену его жилища. Постепенно Аммиан убедил Е. стать наставником для монахов его мон-ря. Прорыв вход в хижину, он вывел оттуда Е.

Однажды, сидя на склоне холма, Аммиан читал Евангелие и попросил Е. истолковать его. Тот, отвлекшись на созерцание природы и работавших земледельцев, не смог этого сделать. После этого Е. решил носить тяжелые вериги, чтобы всегда иметь взор, устремленный в землю, и не любоваться красотами мира. Е. старался вообще не выходить из монастыря, кроме как в церковь для молитвы. Подвизаясь т. о. 40 лет, Е. пережил Аммиана и собрал вокруг себя множество последователей, в т. ч. и бывш. учеников прп. *Иулиана* (Саввы; † между 362 и 373, пам. 18 окт.) — Иакова Персиянина и Агриппу. Перед смертью Е. хотел назначить Иакова своим преемником, однако тот отказался, и настоятелем был избран Агриппа. Е. скончался скорее всего в кон. IV в., так что Феодорит Кирский лично не мог быть с ним знаком (был рукоположен во епископа г. Кир в 423); сведения о Е. он почерпнул у старца Акакия и настоятеля мон-ря Е. Давида (преемника Агриппы). Е. следует отличать от др. прп. *Евсевия* (пам. 15 февр.), также упоминаемого Феодоритом Кирским.

Ист.: BHG, N 636; ActaSS. Febr. T. 2. P. 824–825; SynCP. Col. 418–419; *Theodoret.* Hist. rel. 18 // PG. 82. Col. 1340–1352 (рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев / Пер. и вступ. ст.: А. И. Сидоров. М., 1996. С. 176–180).

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 22; *Clercq C., de.* Eusebio sul Monte Corifo // BiblSS. Vol. 5. Col. 258.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ († 379 или 380), сщмч. (пам. 22 июня), еп. Самосаты (ныне Самсат, Юго-Вост. Турция), участник арианских споров. Предположитель-

но до избрания на епископскую кафедру был врачом. Время рукоположения неизвестно. К 360 г. уже принадлежал к числу сторонников еп. Акакия Кесарийского. Богословские взгляды Е. в это время были близки к взглядам еп. Мелетия Антиохийского, избегавшего как никейского Православия, так и крайнего арианства (*аномеи*). Возможно, Е. склонялся к омиусианству. Партия омиев на К-польском Соборе 360 г. видела в Е. своего сторонника. В том же году Е. принимал участие в избрании Мелетия на Антиохийскую кафедру. Определение об избрании Мелетия было подписано всеми участниками Собора в Антиохии и передано на хранение Е. Вскоре, после изгнания Мелетия, на Антиохийскую кафедру был избран Евзоий. Ариане потребовали от имп. Констанция II уничтожить документ об избрании Мелетия. Император отправил в Самосату посланника, чтобы изъять этот документ у Е., однако тот отказался его отдать и заявил, что вернет его только в присутствии всех, кто подписали это соборное определение (*Theodoret*. Hist. eccl. II 27–28). Т. о., Е. выступил защитником Мелетия.

В 363 г. Е. участвовал в Антиохийском Соборе, на к-ром под председательством еп. Мелетия был подтвержден *Никейский Символ веры*, хотя и с нек-рыми замечаниями, придававшими ему омиусианское толкование. Подпись Е. стоит под постановлениями этого Собора сразу после подписи еп. Мелетия (*Socr. Schol.* Hist. eccl. III 25; *Sozom.* Hist. eccl. VI 4). Е. был противником антиохийских евстафиан, которых с 362 г. возглавлял еп. Павлин. Эта община признавалась свт. Афанасием Великим как единственная правосл. в Антиохии (*Athanas. Alex.* Ep. ad Jovianum // PG. 26. P. 816).

Дело защиты еп. Мелетия сблизило Е. со свт. *Василием Великим*. В 370 г. Е. принимал участие в избрании Василия на кафедру Кесарии Каппадокийской. В 70-х гг. Е., святители Василий Великий и Григорий Богослов вели оживленную переписку. Известно ок. 20 посланий Василия к Е. и 5 посланий Григория; ответные послания Е. не сохранились. Также Василий направил 2 послания к жителям Самосаты в тот период, когда Е. был изгнан из города, и 4 послания к Антиоху, племяннику Е. и впосл. его преемнику на кафедре.

Эта переписка весьма лаконична по содержанию, поскольку, вероятно, ее участники не всегда считали возможным распространяться о нек-рых известных им вопросах. Во мн. мес-



Сщмч. Евсевий, еп. Самосаты. Фрагмент иконы «Минея на июнь». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

тах она носит личный характер. Свт. Василий постоянно выражает почтение Е. как старейшему и более опытному собрату; хвалит его благочестие, святость жизни, заботу о Церкви, описывает его сожаление о господстве арианской ереси на Востоке и пытается утешить; просит у Е. молитв за себя. Он консультировался с Е. относительно своих контактов с Западом, начатых в 371 г. (ср.: *Basil. Magn.* Ep. 120). Е. одобрил инициативу свт. Василия направить на Запад коллективные послания с просьбой о помощи в борьбе с арианством и проект созыва на Востоке общего Собора из вост. и зап. епископов. Кроме того, Е. подписал послание свт. Василия в Рим, где высказывалось требование поддержки еп. Мелетия и критиковалась антиохийская община евстафиан (*Basil. Magn.* Ep. 92).

В 70-х гг. IV в., при имп. Валенте, господствовавшая партия омиев видела в еп. Мелетии и Е. изменников, перешедших в стан никейцев. В 373 г. Е. получил приказание имп. Валента отправиться в ссылку во Фракию. По сообщению Феодорита, Е. уговорил присланного имп. чиновника, к-рый должен был проводить его к месту ссылки, не арестовывать его публично, чтобы не возбудить беспорядков в городе. Ночью Е. отплыл с конвоем из Самосаты в Зевгму, вниз по Евфрату. Однако утром группа жителей Самосаты отправилась за Е., к-рого они догнали уже в Зевгме. Е. с большим трудом убедил их вернуться (*Theodoret*. Hist. eccl. IV 13; *Basil. Magn.* Ep. 181, 236). Е. проехал через Каппадокию, где, возможно, встречался со свт. Григорием Богословом (*Greg. Nazianz.* Ep. 64). Е. оставался в ссылке вплоть до переселения и начала восстания готов на Дунае (376–378). Феодорит сообщает, что посланные вместо него в Самосату 2 арианских епископа не пользовались уважением жителей города. Один из них, Луций, устроил жестокие репрессии против граждан и клира, сочувствовавших сосланному Е. Среди пострадавших был и пресв. Антиох, племянник Е., к-рого в наказание отправили в Армению. Находясь в ссылке, Е. был свидетелем гот. вторжения во Фракию и опустошения этой страны войной в 376–378 гг. (*Theodoret*. Hist. eccl. V 4).

Осенью 375 г. Е. из ссылки одобрил предложение пресвитеров Дорофея Неокесарийского и Сантиссима Антиохийского об организации нового посольства в Рим (*Basil. Magn.* Ep. 120). Дорофей по пути на Запад весной 376 г. встретился с Е. Видимо, тогда же он вручил Е. послание Василия (*Idem*. Ep. 239), в к-ром тот выражал скептическое отношение к этому предприятию. В 377 г. свт. Василий жаловался в письме еп. Петру II Александрийскому, что в состоявшемся в Риме разговоре пресв. Дорофея с папой *Дамасом I* и еп. Петром еп. Мелетий и Е. были «причислены к последователям Ария» (*Idem*. Ep. 266).

Е. вернулся на кафедру осенью 378 г., после гибели имп. Валента. Вскоре он рукоположил правосл. епископов вместо арианствующих на неск. кафедр: в Берою, Иераполь, Халкиду, Кир, Карры (Харран). На кафедру Эдессы возвел свт. Евлогия (*Theodoret*. Hist. eccl. V 4). Все эти рукоположения несомненно были сделаны с ведома и одобрения еп. Мелетия Антиохийского, однако,

по описанию Феодорита, Е. превзошел Мелетия в количестве рукоположенных епископов. Осенью 379 г. Е. участвовал в Соборе в Антиохии под председательством Мелетия; его имя значится в числе 150 мелетианских епископов, пославших папе Дамасу доказательство православия своего исповедания (PL. 13. Col. 353). Вскоре Е. направился в г. Долиха, чтобы утвердить там нового епископа Мариса, что вызвало недовольство местных жителей. Во время въезда епископов в город некая женщина, по сообщению Феодорита арианка, бросила в Е. кусок черепицы с кровли дома и разбила ему голову. От этой раны он вскоре скончался, завещав никого не наказывать за свою смерть.

Феодорит Кирский в «Церковной истории» описывал Е. в панегирическом тоне. Сведения из этого сочинения послужили основой для синаксарных Житий Е. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память Е. помещена под 22 июня. Под тем же числом (22 харизана) она находится в различных сиро-яковитских календарях. Кроме того, существует 2 греч. Жития Е., а также эпитома минология «Царской Минеи». Все они основаны на известиях Феодорита; в них расширено повествование, добавлены рассказы о чудесах. Подобным же образом была создана и сир. версия Жития, основанная на несохранившейся греч. редакции. На Западе почитание Е. оставалось неизвестным до времени составления Римского Мартиролога Цезарем *Баронием* (XVI в.). Однако благодаря Мартирологу блж. Иеронима на Западе уже в V в. утвердилось почитание под 21 июня памяти еп. Евсевия Кесарийского. Бароний счел невозможным поместить память Евсевия в Римском Мартирологе и заменил ее памятью Е., к-рую нашел в греч. памятниках, сохранив, однако, прежнюю дату — 21 июня. В России до свт. Димитрия Ростовского были известны только краткие проложные сказания о Е., его пространное Житие было фактически заново составлено свт. Димитрием Ростовским на основании «Церковной истории» Феодорита с учетом совр. ему научной критики (болландистов, Барония).

Ист.: BHG. N 2133–2135; BHO. N 294; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 25; *Sozom.* Hist. eccl. VI 4; *Theodoret.* Hist. eccl. II 31; IV 13–15; V 4; ActaSS. Iun. T. 4. P. 237–242; MartRom. Comment. P. 247–248; SynCP. Col. 763; Un Martyrologe et douze ménologes syriaques / Ed. F. Nau // PO. T. 10. P. 42, 80, 100, 111, 122.

Лит.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. С. 458–459, 543–546, 552–553; *Wijenborg R.* De authentitate et sensu quorundam epistolarum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptam // Antonianum. 1958. Vol. 22. P. 202–220, 387–413; *Spanneut M.* Eusèbe (29) de Samosate // DHGE. T. 15. Col. 1473–1475; *Halkin F.* Une Vie greque d'Eusèbe de Samosate // AnBoll. 1967. Vol. 85. P. 5–15; *Devos P.* Le dossier syriaque de S. Eusèbe de Samosate // Ibid. P. 195–239; *idem.* La vie syriaque de S. Eusèbe de Samosate // Ibid. 1972. Vol. 90. P. 360–362; *idem.* Aspects de la correspondance de S. Basile de Césarée avec S. Eusèbe de Samosate et avec S. Amphiloque d'Iconium // Ibid. 1992. Vol. 110. P. 241–259.

Д. В. Зайцев

Гимнография. Память Е. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 316) без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., древнейшей сохранившейся редакции *Студийского устава*, память Е. не указывается, но в рукописных слав. Минеях студийской эпохи (напр., ГИМ. Син. № 167, XII в.— см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 69) 22 июня приводятся посвященные Е. канон, цикл стихир и седален. *Евергетидский Типикон* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 462) содержит краткое перечисление основных элементов последования Е., к-рое включает канон, цикл стихир и седален; предполагается совершение непраздничной службы с пением *«Аллилуия»* на утрене. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 159) указывает пение «Аллилуия», не описывая последования Е. подробно.



Сщмч. Евсевий, еп. Самосаты. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

В различных редакциях *Иерусалимского устава* служба в день памяти Е. описывается очень лаконично: приводится лишь его имя или указание «Аллилуия» (включая московское издание Типикона 1633 г.). В редких случаях в рус. рукописях XV–XVI вв. имеется кондак Е. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. и в издании 1641 г. последование Е. изложено подробно, предписывается петь «Аллилуия» на утрене, последование включает кроме канона, стихир и седальна также кондак Е. и стихиры Божией Матери (для совершения «аллилуйной» службы). В исправленном московском издании Типикона 1682 г. и последующих устав службы 22 июня начинается словами «Аллилуия или тропарь», обозначающими возможность выбора между постовой службой с пением «Аллилуия» на утрене и службой с «Бог Господь» и общим тропарем Е. (**И нра́вшмъ прича́стникъ:**).



Сщмч. Евсевий, еп. Самосаты. Миниатюра из греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.68. Л. 118)

В изданиях Минеи тропарь не приводится до наст. времени.

Последование Е., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает общий отпустительный тропарь 4-го гласа **И нра́вшмъ прича́стникъ:** (только в слав. Типиконе); кондак 4-го гласа на подобен **І҃ви́лсѧ є҆сѝ: Бл҃гоче́стиw во сті́тельствѣ пожи́въ:** (только в слав.; его текст связан с текстом общего кондака священномученику); канон 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, творение Иосифа, с акростихом Τῆς εὐσεβείας τὸν φερώνυμον σέβω. Ἰωσήφ (**Бл҃гоче́стїѧ тезоименѝта чествю́ю;** в слав. Минее имя Иосифа отделено от акростиха), ирмос: Ἡ κεκομμένη τὴν ἄτομον ἔτεμε· (**Посѣ́ченный несѣ́комаго пресѣ́че:**), нач.: Τῷ ἀκροτάτῳ φωτὶ ἐλλαμπόμενος (**Совершѐннымъ свѣ́томъ ѡсїя́емь**); цикл стихир-подобнов; седален.

По рукописям известны и др. песнопения Е., отсутствующие в совр. изданиях богослужебных книг: кондак 6-го гласа **Бг҃онача́льныѧ тро́ица бже́ствены҃ѧ таи҃бники҃:**, отчасти совпадающий с текстом кондака 20 июня (Типиконы по ркп. МДА. ЦУ 79. Инв. № 187679, кон. XV – нач. XVI в.; Инв. № 233757, 1-я пол. XVI в.); канон 4-го гласа, с именем Георгий в богородичнах (кроме 2-й песни, к-рая приводится в одном из списков канона), ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гд҃еви:**), нач.: Τῆς κρείττονος προμηθείας τῇ ἐπινεύσει Εὐσέβιος (Могущественнейшей мудрости повелением Евсевий) (AHG. T. 10. P. 155–162); анонимный канон 4-го гласа с акростихом Εὐσ<ε>β<ί>ης μέ<λ>πω τὸν ἐπώνυμον, αἵσιμα ῥέζων (Благочестия воспеваю тезоименного, искреннюю жертву), ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (**Ѿве́рзу̀ ᲂу҃ста̀ моѧ̀:**), нач.: Εἰρήνης ὁ αἴτιος (Мира причина) (Ταμεῖον. Σ. 223).

А. А. Лукашевич

Иконография. Е. изображается седовласым старцем с длинной бородой, единолично или в сцене мучения; как епископ облачен в подризник, фелонь (иногда крещатую), с омофором, палицей, в епитрахили, с Евангелием в руках. Образ святого представлен гл. обр. в минейных циклах: на миниатюрах рукописей, напр. в Минологии на год с циклами двунадесятых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Oxon. Bodl. F. 1. Fol. 44v, 1327–1340 гг., Фессалоника) – в молении и в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. Q.I.58. Л. 118); в настенных минологиях церквей, напр. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), и Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386),– в мучении (размозжен дубиной), в нартексах церквей Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320), и Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350),– погрудно, свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),– в рост; в иконописи, напр. на иконе «Минея годовая» (1-я пол. XVI в., Россия, Музей икон в Рекклингхаузене); на листовых гравюрах на каждый месяц года Г. П. Тепчегорского (1722, с развернутым вверх свитком в левой руке) и И. К. Любецкого (1730) – везде в рост.

В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в.– «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота* – в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 22 июня о святом сказано: «...старец с широкою бородою, скончался, когда одна женщина поразила его в голову кирпичом» (Ч. 3. § 22). В сводном рус. иконописном подлиннике XVIII в. Е. описан следующим образом: «...подобием сед, власы на главе с ушей кратки, брада долга, аки Власиева (сщмч. Власия Севастийского.– *Э. Ш.*), ризы святительские зеленые, исподбелы, в омофоре с Евангелием» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. 1874. С. 372).

Лит.: Ерминия ДФ. 1868. С. 212; *Мијовић.* Менолог. 1973. С. 280, 303, 339, 359, 388; *Евсеева.* Афонская книга. 1998. С. 311; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 6–7, 23, 217.

Э. В. Ш.

ЕВСЕ́ВИЙ, сщмч. Лаодикийский (пам. 4 окт.) — см. в ст. *Гаий, Фавст, Евсевий, Херимон, Луций, Петр, Павел,* мученики Александрийские.

ЕВСЕ́ВИЙ, прмч. (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики.*

ЕВСЕ́ВИЙ, прмч. Тивериопольский (пам. греч. 28 нояб.) — см. в ст. *Тивериопольские мученики.*

ЕВСЕ́ВИЙ, мч. (пам. греч. 30 янв.) — см. в ст. *Ипполит Римский,* сщмч.

ЕВСЕ́ВИЙ (нач. IV в.), мч. Египетский (пам. копт. 23 амшира, пам. эфиоп. 23 якатита (17 февр.)). Мученичество Е. сохранилось в 2 копт. рукописях IX в. на бохайрском диалекте (изд. А. Иверна). Оно принадлежит к известному агиографическому копт. циклу, посвященному мученикам Василиду, протектору при рим. имп. *Диоклетиане* (284–305), его сыну Е. и соратникам последнего Клавдию, Апатеру, Феодору Анатолию и Иусту.

Текст Мученичества начинается описанием военных действий, в которых принимали участие Е. и его товарищи. Одержав победу, они получили из Антиохии от Василида известие о том, что имп. Диоклетиан отвергает христ. веру. Посоветовавшись с *Виктором* (впосл. также мучеником), Василид решил не покидать город, чтобы не оставлять его в полном распоряжении императора. Отец Виктора, стратилат Роман, отрекшийся от Христа, доложил обо всем Диоклетиану, тот призвал к себе Василида и после отказа последнего прийти запер ворота Антиохии. Однако Е. с товарищами успели войти в город и решили изгнать императора. Диоклетиан с Романом скрылись. Тогда Василид попросил молодых людей не захватывать трон, а императору предложил выйти из убежища, что тот и сделал. После издания Диоклетианом эдикта о преследовании христиан Василид и Е. исповедали Христа и были посланы на смерть: первый — в Африку, второй — в Египет, где принял мученическую кончину в Коптосе (копт. Кебт), после того как его трижды убивали, но он воскресал.

Согласно Мученичеству Иуста, он и Е. исповедали себя христианами перед Диоклетианом в Риме, затем были отправлены в Египет к префекту Армению, а оттуда на юг — к префекту Ариану, который и казнил их.

Ист.: BHO, N 292; Les Actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia / Éd., trad. H. Hyvernat. P., 1886. P. 1–39.

Лит.: *O'Leary De Lacy E.* The Saints of Egypt. L.; N. Y., 1937. P. 135–136; *Orlandi T.* Eusebius, St. // CoptE. Vol. 4. P. 1069–1070; *idem.* Justus, St. // Ibid. Vol. 5. P. 1386–1387.

ЕВСЕ́ВИЙ, мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. в ст. *Саторний* и др. мученики Керкирские.

ЕВСЕ́ВИЙ, мч. Никомидийский (пам. 20 янв.) — см. в ст. *Васс, Евсевий, Евтихий и Василид,* мученики Никомидийские.

ЕВСЕ́ВИЙ († IV в.), мч. Палестинский (пам. зап. 14 авг.). Мученичество Е., написанное анонимным автором на лат. языке, было издано в нач. XVIII в. Э. Мартеном и Ю. Дюраном в «Thesaurus novus anecdotorum» (*Martene, Durand.* T. 1. Col. 1649–1652), а затем болландистом И. Пинием в *«Acta Sanctorum»* (ActaSS. Aug. T. 3. P. 150–151). Согласно тексту Мученичества, Максенций, наместник Палестины при имп. *Максимиане* (286–305), повелел на основании указа императора казнить христиан. В это время некий Е. открыто исповедовал Христа. По доносу он предстал перед наместником и смело порицал нечестие язычников, говоря, что их боги — дерево и камни, не способные ни слышать, ни видеть. Разгневанный Максенций приказал растянуть Е. на дыбе, а затем бросить в огонь. На следующий день наместник доложил императору, что нашел человека, к-рый не поклоняется идолам, смущает других и многих уже обратил в христианство. Когда Е. пришел к императору, с неба раздался голос: «Мужайся, Евсевий, тебе уготованы венец и победа над врагом!» Максимиан был поражен смелыми и разумными ответами Е. и не осудил его на смерть, а вновь отправил к наместнику. Максенций тщетно пытался

склонить Е. принести жертвы богам. Он приказал отрубить Е. голову. Когда мученик молился перед казнью, божественный глас с неба объявил, что Е. достоин Царствия Божия. Е. был усечен мечом.

Итал. исследователи предположили, что Е. пострадал во время правления имп. *Максимина Дайи* (305–313). В Римском Мартирологе 14 авг. поминается Евсевий, пресв. и исп. Римский, пострадавший при имп. *Констанции II* (337–361), сторонике ереси Ария. В Мартирологе Узуарда, изданном Гревением в нач. XVI в., Е. назван пресвитером. Этот титул, вероятно, был приписан ему из-за ошибочного смешения с Евсевием Римским, в др. зап. мартирологах Е. не упоминается. В греч. и рус. церковных календарях память Е. отсутствует.

Ист.: BHL, N 2739; *Martene E., Durand U.* Thesaurus novus anecdotorum. P., 1707. Farnborough, 1968[r]. T. 1. Col. 1649–1652; ActaSS. Aug. T. 3. P. 150–151.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 679, 711; *Van Doren R.* Eusèbe // DHGE. T. 15. Col. 1430–1431; *Janin R.* Eusebio // BiblSS. Vol. 5. Col. 259.

ЕВСЕ́ВИЙ, мч. Финикийский (пам. 21 сент.). Пострадал при имп. *Юлиане Отступнике* (360–363). Дошедшие сведения о Е. крайне скудны: добровольно явившись к правителю Финикии и исповедав себя христианином, Е. отказался принести жертву богам, за что был подвергнут разнообразным мучениям и затем обезглавлен. Сохранились Мученичество Е. (BHG, N 2131) и заметки в Римском Мартирологе (MartRom. P. 409) и Синаксаре К-польской ц. кон. X в., где сведения о Е. отнесены к 23 сент. (SynCP. Col. 71). Под 21 сент. в Синаксаре помещена заметка о мучениках *Евсевии, Неставе и Зиноне* (SynCP. Col. 66–67), пострадавших также при имп. Юлиане, но в г. Газа. Вероятно, имело место смешение Евсевия Газского с Е. (*Janin R.* Eusèbe, martyr en Phénicie // DHGE. T. 15. Col. 1431).

Ист.: ЖСв. Сент. С. 399–400; ActaSS. Sept. T. 6. P. 237; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 182–183.

Лит.: Vies des saints et des bienheureux / Éd. J. Dubois, P. Antin. P., 1950. Vol. 9. P. 426; *Sfair P.* Eusebio, martire in Fenicia // BiblSS. Vol. 5. Col. 255–256; *Halkin F.* Eusèbe, martyr en Phénicie // AnBoll. 1966. Vol. 84. P. 335–343.

Ю. А. Казачков

ЕВСЕ́ВИЙ Андреевич Тряхов (15.06.1867(1872?), дер. Забелина Касимовского у. Рязанской губ.– 23.12.1937, Рязань), мч. (пам. 10 дек., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. В следственном деле указан 1870 г. рождения. Но при исследовании метрических книг дер. Забелиной среди родившихся с 1864 по 1872 г. было выявлено только 2 Евсевия: 1867 и 1872 гг. рождения.

В 1931 г. раскулачен, осужден на год лишения свободы. По освобождении вернулся на родину и занимался на дому кустарным промыслом. Осенью 1937 г. арестован вместе с большой группой священнослужителей и мирян Бельковского р-на Рязанской обл. по обвинению «в участии в контрреволюционной повстанческо-террористической организации, ведении среди населения пораженческой агитации и высказывании террористических настроений», заключен в тюрьму г. Касимова Рязанской обл., затем переведен в тюрьму г. Рязани. Виновным себя не признал. 6 дек. 1937 г. постановлением Особой тройки при УНКВД СССР по Рязанской обл. приговорен к расстрелу. Похоронен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 2544; Архив Ист.-арх. отдела Рязанской епархии. Д. 240/2544. Т. 1–2; ГАРО. Ф. 627. Оп. 245. Метрические книги Касимовского у. Д. 219. 1867 г.; Д. 240. 1872 г.

Лит.: *Проходцов И. И.* Населенные места Рязанской губ. Рязань, 1906. С. 200–201; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 127–128, 161–162.

Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

ЕВСЕ́ВИЙ († 341 или 342), еп. Никомидийский (рукоположен до 323), архиеп. К-польский (с 338), один из сторонников *арианства.* Ученик сщмч. *Лукиана* из Самосаты. В послании к Е. *Арий* называл его «солукианистом» (*Epiph.* Adv. haer. LXIX 6; *Theodoret.* Hist. eccl. I 5; *Candidus Arianus.* Ep. ad Marium Victorinum // PL. 8. Col. 1035). Свт. *Афанасий I Великий,* церковные историки *Сократ Схоластик, Созомен,* блж. *Феодорит,* еп. Кирский, часто называли ариан, противников *Никейского Символа веры,* евсевианами, по имени Е. Первые сведения о Е. относятся к тому времени, когда он занимал кафедру Берита Финикийского (ныне Бейрут, Ливан): *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6, 24; *Theodoret.* Hist. eccl. I 18; *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 6. Дата его перехода на Никомидийскую кафедру неизвестна.

Е. как епископ Никомидии впервые упомянут в послании Ария к Е. (сент. 323). В нем Арий сообщал о своем изгнании из Александрии и просил у Е. поддержки. В то же время еп. Александр Александрийский в окружном послании упрекал Е. в том, что тот покинул кафедру Берита ради Никомидии, бывшей в то время имп. резиденцией (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6; *Sozom.* Hist. eccl. I 15). Имп. *Константин I Великий* в послании к жителям Никомидии и Никеи против их епископов Е. и Феогнида (сент. 325) указывал, что Е. был епископом Никомидии при Лицинии и в то время он «сотрудничал с тираном», подсылал к Константину шпионов Лициния (*Theodoret.* Hist. eccl. I 20). Но благодаря покровительству Констанции, жены Лициния и сестры Константина, Е. продолжал пользоваться влиянием при дворе Константина и после поражения Лициния (*Sozom.* Hist. eccl. I 15).

Е. проявил себя как активный сторонник Ария (*Epiph.* Adv. haer. LXIX 6; *Athanas. Alex.* De Synod. 15, 17; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6), принял его у себя и добился церковного оправдания Ария на Соборе в Никомидии (кон. 324 или нач. 325; *Sozom.* Hist. eccl. I 15). Стремясь сохранить мир в Церкви, Е. совместно с еп. *Евсевием* Кесарийским выступил инициатором примирения между Арием и еп. Александром Александрийским. По совету Е. Арий написал в Никомидии оправдательное письмо к Александру (*Epiph.* Adv. haer. LXIX 7–8; *Athanas. Alex.* De Synod. 17). Еп. Александр Александрийский в посланиях упоминал о письмах, к-рые Е. посылал ему в защиту Ария (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6). Из переписки Е. 324 г. сохранилось послание к еп. Павлину Тирскому (*Theodoret.* Hist. eccl. I 5; *Candidus Arianus.* Ep. ad Marium Victorinum // PL. 8. Col. 1038–1040), в к-ром Е. активно пропагандировал взгляды Ария, доказывая правоту последнего в учении о Сыне Божием. Е. писал, что Сын несомненно сотворен, Он никак не может быть рожден из сущности Отца (οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονώς), т. к., признав единосущие Сына Отцу, мы бы потеряли самостоятельное бытие Сына. Заявляя же, что Сын не сотворен, мы тем самым не делаем различий между Ним и Отцом, признавая Их фактически тождественными

друг другу по сущности, т. е. одной сущностью. Поскольку Е. не различал понятия οὐσία и ὑπόστασις, то у него «одна сущность» означает одно существо. Как и Арий, Е. в признании тварности Сына видел единственную возможность подчеркнуть Его самостоятельность.

Вероятно, Е. был против созыва общецерковного Собора в Никее, считая, что арианский спор должен быть улажен богословами и не требует столь масштабного мероприятия. На *Вселенском I Соборе* в Никее (325) Е. выступил как главный защитник Ария (последний не мог принимать участие в прениях как уже однажды осужденный). Представленное им исповедание веры было отвергнуто участниками Собора (*Theodoret.* Hist. eccl. I 6). Свт. Амвросий Медиоланский (*Ambros. Mediol.* De fide. III 15) сообщал, что на Соборе зачитывалось послание Е., возможно к еп. Павлину Тирскому. Дело защиты Ария было проиграно; о дальнейшей роли Е. в работе Собора ничего не известно. Е. подписал Никейский Символ веры, однако отказался признать анафему Ария. Впосл. Е. придерживался той же позиции. По сообщению Филосторгия (*Philost.* Hist. eccl. I 9; II 15), Е., подписывая Символ, заменил один термин — ὁμοούσιος (единосущный) другим — ὁμοιούσιος (подобосущный), однако достоверность этого факта вызывает сомнения. Тем не менее этот факт согласуется с сообщением Сократа Схоластика, назвавшего Е. в числе 5 епископов, отказавшихся подписать ὁμοούσιος, но этот же автор приводит соборное послание, где упомянуто об отказе только епископов Секунда Птолемаидского и Феоны Мармарикского принять Символ. Скорее всего, кроме них, все участники Собора, включая Е., подписали Символ, о чем упоминают Созомен и Феодорит (*Sozom.* Hist. eccl. I 21; *Theodoret.* Hist. eccl. I 6). Известие Филосторгия следует считать попыткой оправдать Е., к-рый позднее в среде ариан заслужил славу святого. После Собора влияние Е. на императора уменьшилось, и положение Е. в Церкви уже не имело прежнего значения. Через неск. месяцев после Собора (*Philost.* Hist. eccl. I 10) Е. и еп. Феогнид Никейский вступили в контакт со сторонниками Ария и с общиной мелетиан в Египте. В результате этого в сент. 325 г. епископы были низложены и сосланы в Галлию по распоряжению имп. Константина (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 9; *Sozom.* Hist. eccl. II 21; *Theodoret.* Hist. eccl. I 19; *Gelas. Cyzic.* Hist. eccl. I 10; III 1). Константин направил жителям Никомидии и Никеи послание, в к-ром призвал их избрать себе новых епископов (*Theodoret.* Hist. eccl. I 20; *Gelas. Cyzic.* Hist. eccl. I 10).

Осенью 328 г., после того как политическая линия имп. Константина в отношении Церкви изменилась, Е. вернулся на кафедру (*Philost.* Hist. eccl. II 7). Неизвестно, оставалась ли все это время кафедра Никомидии вакантной, или преемник Е. умер до его возвращения из ссылки. Согласно Филосторгию (Ibidem), после возвращения Е. и Феогнид разослали свое исповедание веры. Сократ (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 8) и Созомен (*Sozom.* Hist. eccl. II 16) склонны назвать его покаянной запиской, текст к-рой они и приводят.

В «Церковной истории» Феодорита Кирского (*Theodoret.* Hist. eccl. I 20) есть рассказ о том, как Е. был отправлен имп. Константином в Иерусалим для наблюдения за строительством базилики Гроба Господня. В Антиохии он был принят еп. Евстафием, а в Палестине обсуждал с епископами Евсевием Кесарийским, Аэтием Лиддским, Патрофилом Скифопольским и Феодором Лаодикийским возможность низложить Евстафия. Ок. 327 г. по инициативе этой группы иерархов в Антиохии был организован Собор, на к-ром Евстафий был осужден и низложен. Ему вменили различные канонические преступления, оскорбление матери императора св. Елены, а также лояльное отношение к ереси Савеллия. Никто из церковных историков, кроме Феодорита Кирского, не говорит о роли Е. в этом деле (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 24; *Sozom.* Hist. eccl. I 19), поэтому версия Феодорита представляется недостоверной. Возможно, он, воспользовавшись каким-то преданием антиохийских евстафиан кон. IV в., приписал Е. действия против Евстафия. В действительности инициатором низложения Евстафия был еп. Евсевий Кесарийский, к-рый следил за ходом имп. построек в Палестине и, прибыв в 327 г. в Антиохию, возглавил суд над Евстафием (*Euseb.* Vita Const. III 59–62).

В 328 г. преемником умершего еп. Александра Александрийского стал свт. Афанасий, защитник Никейского Символа веры. Е. сразу воспринял Афанасия как противника и начал против него борьбу. Избрание Афанасия вызвало недовольство части егип. епископов из мелетиан, их союзниками стали егип. ариане (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 59; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 23; *Sozom.* Hist. eccl. II 22; *Theodoret.* Hist. eccl. I 25). Осенью 328 г. мелетиане избрали из своей среды в епископы Феону, к-рый, однако, не смог противостоять растущему авторитету свт. Афанасия (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 23).

Возвращение Ария из ссылки стало одной из главных целей деятельности Е. после его восстановления на кафедре. Этого удалось добиться в 332/3 г. Затем была попытка вернуть Ария к церковному общению, прежде всего в Александрийской Церкви Е. обратился к свт. Афанасию с таким предложением, но получил отказ (Ibid. I 23–24, 27; *Sozom.* Hist. eccl. II 18; *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 59). После этого начинается открытая вражда между Е. и свт. Афанасием. По приглашению Е. в Никомидию прибыла делегация егип. мелетиан с жалобами на деятельность свт. Афанасия. На Соборе в Никомидии (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 60; *Philost.* Hist. eccl. II 9) обвинения против Афанасия были приняты к сведению, а архиепископ был вызван в Никомидию для отчета. Однако Афанасию удалось успешно оправдаться и даже заслужить уважение императора, назвавшего его «Божиим человеком». Тем не менее обвинения против него не прекращались. Весной 334 г. по инициативе сторонников Е. для нового разбирательства был назначен Собор в Кесарии Палестинской, но свт. Афанасий на Собор не явился (*Theodoret.* Hist. eccl. I 26; *Sozom.* Hist. eccl. II 25). Е. воспользовался этим, чтобы опорочить Афанасия. В 335 г. Собор в Тире состоял гл. обр. из сторонников Е., председательствовал еп. Евсевий Кесарийский. Против Афанасия был выдвинут ряд обвинений, большинство ему удалось опровергнуть. Не дожидаясь решения Собора, свт. Афанасий направился ко двору в К-поль с жалобой на суд церковных иерархов. Это послужило поводом к тому, чтобы объявить, что Афанасий признал свою вину, и Собор поспешил осудить его (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 77–83; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 32; *Sozom.* Hist. eccl.

II 28; *Theodoret.* Hist. eccl. I 26–28). Филосторгий сообщает, что на Тирском Соборе свт. Афанасий, видя, что ему не избежать осуждения, решил скомпрометировать Е. Он подкупил некую блудницу, чтобы она пустила слух, будто забеременела от Е. Однако, приведенная на Собор, она заявила, что не посмеет обвинять никого из почтенных епископов в таких преступлениях, и рассказала правду (*Philost.* Hist. eccl. II 11).

После Тирского Собора сторонники Е. возобновили попытки возвращения Ария в церковное общение. Решение об этом было принято на Иерусалимском Соборе в дек. 335 г. (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 22, 84–86; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 28–36; *Sozom.* Hist. eccl. II 25–28, 33). Соборные заседания покинул еп. Маркелл Анкирский, к-рый, так же как свт. Афанасий, отправился в К-поль с жалобой на евсевиан. Эти апелляции побудили имп. Константина потребовать явиться в столицу участников Соборов в Тире и Иерусалиме. Делегация из 6 епископов во главе с Е. представила императору отчет о своих действиях, присоединив к проч. обвинениям сообщение о якобы имевшей место угрозе Афанасия прекратить вывоз хлеба из Александрии в К-поль. Это обвинение было подтверждено 5 егип. епископами (возможно, мелетианами; *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 87). Т. о., партии Е. удалось представить Афанасия в глазах Константина зачинщиком церковной смуты. 5 февр. 336 г. Собор в К-поле подтвердил осуждение свт. Афанасия (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 33–35; *Sozom.* Hist. eccl. II 28; *Theodoret.* Hist. eccl. I 29). На этом же Соборе или состоявшемся вскоре после него был осужден за савеллианство и еп. Маркелл Анкирский (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 36; *Sozom.* Hist. eccl. II 33).

Устранив свт. Афанасия, Е. намеревался провести в Александрии торжественное введение Ария в Церковь, однако появление Ария в городе привело к беспорядкам, и церемонию пришлось отменить. Имп. Константин вызвал Ария в К-поль и обвинил его в том, что он был причиной беспорядков. Е. удалось успокоить императора, но от торжественного введения Ария в храм в Александрии пришлось отказаться. Церемонию решено было провести в К-поле вопреки протесту еп. Александра К-польского (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 37; *Sozom.* Hist. eccl. II 29). Однако Арий неожиданно умер накануне церемонии, намеченной на 6 июня 336 г. (*Athanas. Alex.* Ep. ad Serap., de morte Arii // PG. 25b. Col. 685–689; ср.: *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 38; *Sozom.* Hist. eccl. II 29–30).

В последние годы жизни имп. Константина влияние Е. при дворе усиливалось. 22 мая 337 г. Е. вместе с неск. епископами крестил перед смертью имп. Константина Великого (*Euseb.* Vita Const. IV 61–67, 70–71; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 39; *Sozom.* Hist. eccl. II 34; Chron. Pasch. P. 532, 533). По сообщению Филосторгия, Е. был доверенным человеком умиравшего императора, к-рому тот передал завещание, затем Е. отдал завещание его сыну имп. Констанцию II (*Philost.* Hist. eccl. II 16).

Е. быстро приобрел расположение нового императора, взявшего под управление восток империи. Его влияние при дворе сохранилось (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 2; *Sozom.* Hist. eccl. III 1–2; *Theodoret.* Hist. eccl. II 2). Е. было поручено воспитание двоюродных племянников имп. Констанция — Галла и Юлиана (*Sozom.* Hist. eccl. V 2; *Zonara.* Epit. hist. XIII 10).

В авг. 337 г. умер К-польский еп. Александр, и на его место было выдвинуто 2 кандидата: свт. Павел и диак. Македоний (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 6; *Sozom.* Hist. eccl. III 4). Е. и митр. Феодор Гераклейский опротестовали законность рукоположения Павла, поскольку оно было совершено без утверждения митрополита (Феодора). Павел был низложен, а управление К-польской Церковью принял на себя Е. (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 7; *Philost.* Hist. eccl. II 10; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 17; *Sozom.* Hist. eccl. III 5; *Theodoret.* Hist. eccl. I 18). Хотя имя Е. значится в офиц. списках К-польских патриархов, он не был правящим К-польским епископом, а лишь временно управлял столичной кафедрой в течение 3 лет.

Осенью 337 г. в Виминакии (Паннония) на встрече императоров-соправителей Констанция II, Константина II и Константа было принято решение о возвращении ранее сосланных епископов на кафедры (Ibid. II 1). Е. должен был смириться с возвращением изгнанных никейцев, в т. ч. свт. Афанасия Александрийского. Однако вскоре Собор в Антиохии, проходивший под председательством Е. ок. 338 г., вновь низложил свт. Афанасия. Вместо него была утверждена кандидатура Григория Каппадокийца. В марте 339 г. еп. Григорий вступил в Александрию вместе с военным отрядом, а Афанасий был вынужден бежать из города (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 30; *Idem.* Apol. de fuga sua. 6). Тогда же Афанасий разослал окружное послание с обличением Е. и его партии (PG. 25. Col. 221–240; ср.: *Theodoret.* Hist. eccl. II 6). После Пасхи в том же году Афанасий прибыл в Рим, где получил поддержку папы Юлия I (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 11; *Sozom.* Hist. eccl. III 6–7). Е. несомненно знал об этом и направил папе Юлию I послание, в к-ром доказывал каноничность низложения свт. Афанасия и поставления Григория Каппадокийца (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 11; *Sozom.* Hist. eccl. III 7). Однако папа решил пересмотреть дело свт. Афанасия и в ответном послании пригласил Е. и др. вост. епископов прибыть для этого на Собор в Рим. В это же время архиереи, принимавшие участие в Антиохийском Соборе, выразили недовольство тем, что папа вел переписку с одним Е., а не со всеми, и возмутились его намерением пересматривать канонически решенное дело. Неизвестно, участвовал ли Е. в составлении этого соборного послания к Юлию, однако его имя названо среди адресатов ответного послания к участникам Антиохийского Собора (сохр. у Афанасия: *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 20–25; о сношениях с Римом: *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 15; *Sozom.* Hist. eccl. III 8; *Theodoret.* Hist. eccl. II 3, 6). Ответное послание Юлия было составлено уже после оправдания свт. Афанасия в Риме, куда никто из вост. епископов не явился. К этому времени Е., видимо, уже не было в живых.

В Сирийском Мартирологе под 8-м днем месяца тишри (8 нояб.) отмечена память Е. без указания места его смерти. В Мартирологе блж. Иеронима 8 нояб. также день памяти Е. (MartHieron. Comment. P. 591; ср.: *Duchesne L.* // MartHieron. Prolegomena. P. LXIX). Греч. материалы Мартирологов Сирийского и блж. Иеронима восходят к прототипу, созданному в вост. провинциях империи (Никомидии?) при имп. Валенте (364–378). В этих Мартирологах указано немало дней памяти ариан-ствующих деятелей (в т. ч. Ария в Сирийском Мартирологе), перешедших из греч. прототипа, составитель

к-рого был арианином (*Спасский.* 1914. С. 285). Если признать, что память Е. помещена под 8 нояб., то на этот день в 339 или в 340 г. следует отнести его кончину. Е. не участвовал в Антиохийском Соборе 341 г. и формально так и не отрекся от Никейского Символа веры, несмотря на длительную борьбу против его сторонников.

Лит.: *Gwatkin H.* Studies of Arianisme Chiefly Reffering to the Character and Chronology of the Reaction Which Followed the Council of Nicaea. Camb.; L., 1900²; *Lichtenstein A.* Eusebius von Nikomedien: Versuch einer Darst. seiner Persönlichkeit u. seines Lebens, unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft in arianischen Streit. Halle, 1903; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 1. P. 354, 431, 436, 442, 448, 450, 634, 639–647; *Kannengisser C.* // DACL. Vol. 1. Col. 1296–1299; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1911. Vol. 2; *Лебедев Д. А., свящ.* Евсевий Никомидийский и Лукиан: К вопр. о происхождении арианства. Серг. П., 1912; *Bareille G.* Eusèbe de Nicomédie // DTC. Vol. 5. Col. 1539–1551; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914². Т. 1; *Müller K.* Zu der Eingabe der Bischöfe Euseb von Nikomedien and Theognis von Nicaea an die (zweite) Synode von Nicaea (327) // ZNW. 1925. Bd. 24. S. 290–292; *Bardy G.* Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école. P., 1936. P. 296–315; *Telfer W.* Arius Takes Refuge at Nikomedia // JThSt. 1936. Vol. 37. P. 60–63; *Nautin P.* Note critique sur la lettre d'Eusèbe de Nicomédia à Paulin de Tyr // VChr. 1963. Vol. 17. P. 24–27; *Spannet M.* Eusèbe de Nicomédie // DHGE. T. 15. Col. 1466–1471; CPG, N 2045–2056; *Dagron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 300 à 451. P., 1974; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *Luibheid C.* The Arianism of Eusebius of Nicomedia // Irisch Theological Quarterly. Maynooth, 1976. Vol. 43. P. 3–23; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. Edinb., 1988; *Cramer W.* Eusebios von Nikomedeia // LexMA. Bd. 4. Sp. 107–108; *Baldwin B., Talbot A. M.* Eusebios of Nikomedeia // ODB. Vol. 2. Col. 752–753.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ, еп. Александрийский, псевдоним автора более 20 гомилий на греч. языке. Сохранились как по-гречески, так и в переводах на латынь и вост. языки. Гомилии написаны предположительно в Сиро-Палестинском регионе на рубеже V и VI вв. Датировка опирается на особенности языка гомилий и терминологии, а также на сохранившуюся рукопись VI в. В наст. время считается, что все гомилии принадлежат одному автору, но его личность остается неидентифицированной: среди предстоятелей Александрийской Церкви не известен ни один с именем Евсевий.

Введением к сборнику гомилий служит Житие Е., имеющее целью объяснить происхождение проповедей (автор дважды уточняет, что аскетические подвиги Е. описаны «в другой книге»). В 1-й гл. рассказано об избрании Е. на кафедру. До епископства он подвизался на горе близ Александрии, хорошо знал Свящ. Писание и был известен даром чудотворения. Свт. *Кирилл* Александрийский († 444) посетил Е. и решил сделать его своим преемником. Во время предсмертной болезни он велел клиру и знатным горожанам привести подвижника к себе, однако Е. отказался. После неудачной попытки ночного бегства в Фиваиду, остановленной чудесным видением, Е. покорился и пришел в Александрию, где получил хиротонию и после смерти свт. Кирилла вступил на престол (реальным преемником свт. Кирилла был *Диоскор*). Во 2-й гл. повествуется об обращении Е. закоренелого грешника Александра, сына сенатора. Во время епископства Е. каждое воскресенье говорил проповеди, побуждавшие к исправлению мн. грешников. Получив извещение о дурных поступках Александра, епископ пригласил его к себе и в частной беседе под видом притчи показал ему достоинство добродетельной жизни. Александр стал учеником Е. Заключительная, 3-я гл. посвящена последним дням Е. и происхождению сборника гомилий. Предвидя свою кончину, Е. призвал Александра и в качестве наставления рассказал ему эпизод из своей монашеской жизни, когда при посещении Иерусалима ему было видение о награде пребывающим в ночном бдении. В следующее воскресенье Е. рукоположил Александра во епископа Александрии, а сам удалился на место своих прежних подвигов. Там он скончался и был погребен, а пещера с его останками была запечатана. Е. епископствовал 7 лет, Александр — 20. Ответы, полученные им в свое время от Е. в частных беседах, были записаны нотарием Е. Иоанном, от лица к-рого написано Житие. Когда Е. скончался, Александр забрал эти записи и из любви к учителю еженедельно перечитывал их. После смерти Александра Иоанн надиктовал их некоему каллиграфу Мособию.

Сборник гомилий Е. впервые был описан А. Галланди в XVIII в. Бо́льшая часть собрания описана и издана в XIX в. А. *Мау,* затем опубликована Ж. П. *Минем.* По мнению Ф. *Но,* дошедшие до наст. времени проповеди были извлечены из несохранившейся полной версии Жития Е. (*Nau.* 1908. P. 429–434). 8-я, 17–20-я и нек-рые редакции 5, 13 и 15–16-й гомилий (согласно нумерации Миня) ошибочно включались в собрание проповедей свт. *Иоанна Златоуста;* отдельные редакции 13-й и 17-й гомилий, а также 14-я и 15-я гомилии иногда приписываются еп. *Евсевию* Эмесскому, а одна из редакций 16-й гомилии — пресв. Леонтию К-польскому. Возможно, что лат. версия корпуса Е. послужила образцом для т. н. сборника *Евсевия Галликана.*

Гомилии 13 (О сошествии Иоанна Предтечи во ад), 14 (О предательстве Иуды), 15 (О диаволе и аде) и 17 (В Святую и Великую пятницу на Страсти Христовы) содержат описание сошествия Христа во ад — одно из наиболее ранних в христ. традиции.

Ист.: BHG, N 635–635z; CPG, N 5510–5533; PG. 86. Col. 297–309 [Житие], 313–461 [гомилии], 503–536 [под именем Евсевия Эмесского]; *Mai A.* Spicilegium Romanum. R., 1843. T. 9; Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela / Hrsg. K. Holl. Lpz., 1899. P. 214–232. (TU; 20); *Nau F.* Notes sur diverses homélies pseudépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie et sur un nouveau manuscrit de la chaîne Contra Severianus // ROC. 1908. Vol. 13. P. 406–435.

Лит.: *Darrouzès J.* Eusèbe d'Alexandrie // DSAMDH. 1961. T. 4. Pt. 2. Col. 1686–1687; *Voicu S. J.* Eusebius of Alexandria, Pseudo- // EEC. Vol. 1. P. 298–299; *Иларион (Алфеев), еп.* Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христ. традиции. СПб., 2005. С. 116–119.

С. А. Моисеева

Славянская традиция. Переводы сочинений Е. на слав. язык делались уже (судя по наличию их в Успенском и Троицком сборниках) не позднее X в. в Болгарии. Особое распространение получила 13-я гомилия, к-рая часто встречается в рукописях пространной редакции древнерус. апокрифа «Слово на воскрешение Лазаря» (XII–XIII вв.), для к-рого послужила одним из источников. Она содержится также в Успенском сборнике кон. XII — нач. XIII в. (ГИМ. Усп. № 4/1063. Л. 216б — 222в), в др. сборнике того же времени (РГБ. Троиц. № 12. Л. 6–11), в сб. «Златая цепь» (XIV в.; РГБ. Троиц. № 11. Л. 11 об.— 19 об.; конец отличается от известных греч. редакций), в составе серб. триодного Торжественника 3-й четв. XIV в. (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 299. Л. 120–124; *Panaitescu.* 1959. P. 401–403;

Mircea. 2005. P. 60. N 242; о датировке рукописи см.: *Васиљев Љ., Гроздановић М., Јовановић Б.* Ново датирање српских рукописа у Библиотеци Румунске Академије наука // АрхПр. 1980. Бр. 2. С. 56. № 61). Позднейшая рукописная традиция широко представлена в триодных Торжественниках XV–XVI вв. преимущественно восточнослав. происхождения (*Čertorickaja.* 1994, по указ.; *Mircea.* 2005. N 242). Широкое распространение в слав. традиции получила также 17-я гомилия, старший список к-рой содержится в т. н. Милешевском панегирике — Торжественнике минейном и триодном серб. извода кон. XIII — нач. XIV в. из б-ки Цетинского мон-ря в Черногории, № 50 (*Capaldo M.* Contributi allo studio delle collezioni agiografico-omiletiche in area slava: [1]. Struttura e preistoria del «Panegirico di Mileseva» // Europa Orientalis. 1989. N 8. P. 209–243), а позднейшие списки — в многочисленных, по преимуществу восточнослав., Торжественниках триодных и сборниках XV–XVI вв. (*Čertorickaja.* 1994, по указ.; *Mircea.* 2005. N 246). В серб. сборник слов и апокрифов кон. XIII — нач. XIV в. (РНБ. Q.п.I. 69. Л. 44–79 об.) входят гомилии 3, 12 и «О сошествии Господа во ад» (конец отсутствует). 11-я гомилия (на Богоявление) содержится в серб. минейном Торжественнике 1-й четв. XV в. (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 157. Л. 27 об.—35; *Panaitescu.* 1959. P. 210–216; *Mircea.* 2005. N 243). Известны списки 16-й гомилии под заглавием «Слово о святой неделе»: старший рус. список представлен фрагментом (без начала) в составе пергаменного сборника XIII в. (БАН. 4. 9. 39) из коллекции «Финляндских отрывков» (Пергаменные рукописи БАН СССР. Л., 1976. С. 64–65), старший южнославянский содержится в серб. Торжественнике 3-й четв. XIV в. (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 299. Л. 118–120 (см. выше)). В XV–XVII вв. (и в позднейшей старообрядческой традиции) памятник широко представлен списками в составе триодных Торжественников, Златоструев, Измарагдов и сборников (*Čertorickaja.* 1994, по указ.).

Лит.: *Panaitescu P. P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. Bucur., 1959. Vol. 1. P. 210–216, 401–403; *Čertorickaja T. V.* Vorläufiger Katalog kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus: (Aus Handschriften d. 11.–16. Jh. vorwiegend ostslavischer Provenienz). Opladen, 1994 (по указ.); *Mircea I. R.* Repertoire des manuscripts slaves en Roumanie: Aut. byzant. et slaves. Sofia, 2005. P. 60–61. N 242–246.

А. А. Турилов

ЕВСЕ́ВИЙ († до 359), еп. г. Эмеса (ныне Хомс, Сирия), церковный писатель, арианин. Сведения о Е. содержатся в соч. «О знаменитых мужах» блж. Иеронима (*Hieron.* De vir. illustr. 91), у церковных историков Сократа Схоластика (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 9) и Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. III 6). Последние 2 источника базируются на посмертном Похвальном слове Е., которое было составлено его другом еп. *Георгием* Лаодикийским (Сирия).

Е. род. в Эдессе (рим. пров. Осроена, Сирия; ныне Урфа, Турция), его родители-христиане принадлежали к наиболее почтенным гражданам города. Е. с детства занимался изучением Свящ. Писания, получил светское образование, посещая занятия учителей греч. риторики и философии. Впосл. учился у экзегетов и богословов епископов Патрофила Скифопольского и Евсевия Кесарийского. Ок. 327 г. Е. прибыл в Антиохию, где вошел в круг приближенных еп. *Евфрония* (332–333), ставленника арианской партии. Е. отказался стать клириком в Антиохии, совершил поездку в Александрию и вернулся в Антиохию при преемнике Евфрония *Флакилле* (333–342). Антиохийский Собор 339 г., низложивший Афанасия Великого, выдвигал Е. как одного из кандидатов на Александрийскую кафедру, причем Е. поддерживал еп. Евсевий Никомидийский, лидер арианской партии, надеявшийся, что Е. своим авторитетом мог бы уменьшить в Александрии популярность свт. Афанасия Великого. Однако Е., зная любовь александрийцев к Афанасию, отказался и впосл. согласился занять кафедру г. Эмеса.

Увлечение Е. античной философией и астрономией вызвало недовольство местных христиан, к-рые обвинили епископа в оккультизме и изгнали из города. Е. бежал в Лаодикию к еп. Георгию, к-рый при помощи Флакилла Антиохийского добился возвращения его в Эмесу (до 342). Е. участвовал в Антиохийском Соборе 341 г.; пользовался покровительством имп. Констанция и неоднократно сопровождал императора в его кампаниях против персов. Согласно блж. Иерониму, Е. умер еще при жизни имп. Констанция, т. к. на Соборе в Селевкии Исаврийской в 359 г. Эмесу представлял еп. Павел.

Е. придерживался умеренного арианства, однако со стороны крайних ариан подвергался обвинениям в савеллианстве, подобно мн. сторонникам Никейского Собора. Е. никогда не критиковал никейский термин ὁμοούσιος и вообще не употреблял его в сочинениях. Учитывая дружбу Е. с еп. Георгием Лаодикийским, он принадлежал к тем противникам Никейского Собора, из к-рых впосл. образовалась богословская партия омиусиан, ее видным деятелем был еп. Георгий. Позиция омиусиан, близкая к позициям правосл. никейцев, также подвергалась обвинениям более радикальных ариан (аномеев и омиев) за частичное возрождение савеллианства. Впрочем, Е. не дожил до распада антиникейской коалиции на различные богословские партии. Как и мн. его современники, Е. принадлежал к группе «консервативно настроенных епископов... хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно принято было ими от древности до возникновения арианских споров» (*Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914. С. 315). Уже свт. Епифаний Кипрский затруднялся, к какому именно направлению внутри арианствующих отнести Е. (*Epiph.* Adv. haer. LXVI 21).

Блж. Иероним сообщает, что Е. был погребен в Антиохии. Видимо, здесь он и жил в последние годы под покровительством имп. Констанция II, покинув Эмесу из-за постоянных нападок на него.

Сочинения. Созомен ставит Е. в ряд с известными писателями того времени. Блж. Иероним отмечал риторические достоинства сочинений Е. и считал, что они будут полезны для изучающих риторику. Среди тех, на кого повлиял Е., он назвал еп. *Диодора* Тарсийского и свт. *Иоанна Златоуста.* Стилистические достоинства трудов Е. отмечал блж. Феодорит Кирский (*Theodoret.* Haer. fab. I 25–26 // PG. 83. Col. 376–377). В «Эранисте» Феодорит приводит 2 фрагмента из работ Е. на христологическую тему и указывает, что, несмотря на арианство, Е. в нек-рых вопросах мыслил вполне православно, точнее в духе антиохийской христологии и самого Феодорита (*Idem.* Eranist. P. 250–253). Блж. Иероним

выделял сочинения Е. против иудеев, язычников, новациан, толкование на Послание к Галатам ап. Павла, цикл кратких гомилий на Евангелия. Свт. *Епифаний* Кипрский упоминает сочинение Е. против манихеев и маркионитов (*Epiph.* Adv. haer. LXVI 21 // PG. 42. Col. 65).

Из работ Е. на греческом помимо христологических фрагментов у Феодорита сохранился ряд фрагментов в экзегетических катенах (изд. под ред. Э. М. Бюйтера). Кроме того, ок. 50 фрагментов догматического и экзегетического содержания известны по-сирийски в сочинениях еп. *Филоксена* Иерапольского. Неск. гомилий сохранилось в арм. переводе, однако наибольшее их число (29) вошло в 2 средневек. гомилиария. Первый (опубл. в 1643 П. Сирмундом и приписан Евсевию Кесарийскому) содержит 14 проповедей, из к-рых 12 принадлежат Е. Эти гомилии помещены под N 18–29 в издании Бюйтера. Второй (опубл. Бюйтером) содержит 17 проповедей, сохранившихся в единственной рукописи из Труа (Bibl. Communal. ms. 523). По мнению издателя, все 17 гомилий принадлежат Е., однако аутентичность 17-й гомилии «О Моисее» вызывает сомнения (см.: *Leroux J.-M.* // DHGE. T. 15. Col. 1462–1463).

Известность Е. как проповедника была столь велика на Западе, что под его именем (наряду с Евсевием Кесарийским) в рукописях часто фигурируют различные части «Гомилиария Евсевия Галликана» – сборника проповедей V–VII вв., сложившегося в Юж. Галлии. В Ирландии под именем Евсевия Эмесского было распространено небольшое экзегетическое произведение «О трех кущах» (De triplici habitatio. Cap. I: De tribus habitaculis // PL. 40. Col. 991–998), которое, несмотря на попытки М. Эспозито (*Esposito M.* Notes on latin learning and literature in medieval Ireland. Dublin, 1932. P. 253–272) доказать его подлинность, создано на Западе (*Delius W.* Die Verfasserschaft der Schrift De tribus tabernaculis // Theologische Stud. und Kritiken. Lpz., 1937. Bd. 108. S. 28–29).

Е. можно назвать характерным представителем консервативной антиникейской оппозиции, к-рая, отвергая чистое арианство, видела в догматических постановлениях I Вселенского Собора новые положения, к-рые могли привести к нестроениям в Церкви (ср.: *Спасский А. А.* История догм. движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². С. 280–282). Выражением взглядов представителей этой оппозиции стали постановления Антиохийского Собора 341 г. с участием Е. Тринитарное учение Е. излагается в духе формул Антиохийского Собора: он описывает отношения между Сыном и Отцом лишь в терминах из Свящ. Писания, называя Сына образом, светом Отца, Единородным от Отца. Понятия «единосущный», как и самого слова «сущность», Е. избегает, но открыто не критикует. При этом недвусмысленно отвергает крайние взгляды Ария, осужденные Никейским Собором. Тем не менее, касаясь догматических вопросов, к-рые еще были мало разработаны, Е. проявляет осторожность в формулировках. Христология Е. основывается гл. обр. на Евангелии от Иоанна – учении о Слове, ставшем Плотью. Однако это единение Бога Слова и человека во Христе представляется в «уже типично антиохийском направлении менее тесным» (*Grillmeier.* 1951. S. 134). Осторожность во взглядах характерна и для экзегетики Е. В произведениях превалирует антиохийская традиция букв. толкования Свящ. Писания, однако собственного экзегетического метода у Е. нет. В вопросах христ. нравственности он ревностный сторонник аскетических идеалов. В идеализации девства он, подобно своему современнику еп. Евстафию Севастийскому, приближается к энкратитскому ригоризму. Впрочем, Е. далек от стремления к теоретическому обоснованию аскетики и духовной жизни; его наставления носят практический характер.

Соч.: PG. 24. Col. 1047–1208 [под именем Евсевия Памфила]; 86. Col. 462–562; *Wilmart A.* Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse: Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche Bernice, Prosdoce et Domnine // AnBoll. 1920. Vol. 38. P. 263–284; L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Louvain, 1949; Discours conservés en latin: Textes en partie inédits / Ed. É.-M. Buytaert. Louvain, 1953; Un discours théologique d'Eusèbe d'Émèse: Le Fils, Image du Père // ROC. 1920/1921. Vol. 22. P. 72–94.

Лит.: *Godet P.* Eusèbe d'Émèse // DTC. T. 5. Col. 1537–1539; *Buytaert É.-M.* L'authenticité des 17 opuscules contenus dans le ms. Troyes 523 sous le nom d'Eusèbe d'Émèse // RHE. 1948. Vol. 43. P. 85–89; *idem.* On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa // Franciscan Stud. St. Bonaventure. N. Y., 1954. Vol. 14. P. 34–48; *Grillmeier A.* Das Konzil von Chalkedon. Würtzburg, 1951. Bd. 1. S. 130–135; *Amand de Mendieta E.* La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascéticisme familial dans la premier moitié du 4ème siècle // RHE. 1955. Vol. 50. P. 777–820; *Leroux J.-M.* Eusèbe d'Émèse // DSAMDH. T. 4. Col. 1690–1695; *idem.* Eusèbe d'Émèse // DHGE. T. 15. Col. 1462–1463; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975. P. 192–197; CPG, N 3525–3543; *Quasten.* Patrology. Vol. 3. P. 351–354.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ († после 451), еп. Дорилейский, визант. церковный деятель, противник ересей *Нестория* и *Евтихия* (крайнее *монофизитство*). Впервые упоминается в источниках в связи с выступлениями Нестория и его синкелла Анастасия против употребления наименования «Богородица». Е., будучи еще мирянином, открыто спорил с Несторием, утверждая, что Одно и То же Предвечное Слово, Рожденное от Отца прежде веков, было рождено Пресв. Девой (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. I 9; *Theoph.* Chron. P. 88; *Mar. Merc.* Ad Nestor. haer. // PL. 48. Col. 769).

Согласно Несторию, Е. происходил из Александрии (*Nestorius.* P. 337), но в то время когда Несторий занимал К-польскую кафедру (428–431), он уже проживал в столице. Известно, что Е. был хорошо образован (*Cyr. Alex.* Adv. Nestorium I 5 // PG. 76. Col. 41) и служил при дворе (*Leont. Byz.* Contr. Nestor. et Eutych. // PG. 86. Col. 1389). Согласно *Евагрию Схоластику,* Е. был ритором в К-поле, сведущим в правовых вопросах (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. I 9). Прп. *Феофан Исповедник* называл Е. схоластиком (адвокатом; *Theoph.* Chron. P. 88). Впосл. Несторий писал, что Е. считали исповедником за то, что он боролся с его учением (*Nestorius.* P. 337).

О судьбе Е. неизвестно до 448 г., когда он упоминается уже как епископ г. Дорилей (ныне Эскишехир, Турция). Е. часто бывал в К-поле; среди его друзей был архим. Евтихий, возможно его соратник по борьбе с Несторием. В ходе общения с Евтихием Е. выяснил, что тот излишне буквально понимает анафематизмы свт. Кирилла Александрийского против Нестория, толкуя его учение в смысле полного физического единения Божества и человечества во Христе и утверждая только одну природу Воплощенного Слова. Поскольку архим. Евтихий пользовался значительным влиянием в К-поле, Е. быстро осознал опасность его взглядов. 8 нояб. 448 г. на

заседании Поместного К-польского Собора Е. подал св. *Флавиану,* еп. К-польскому, записку с изложением позиции Евтихия и предложением принять меры и принудить Евтихия к покаянию. Свт. Флавиан посоветовал Е. самому поговорить с Евтихием и убедить его отступить от своих заблуждений. Однако Е. заявил, что он уже делал это, но безрезультатно (*Nestorius.* P. 337–340). Было решено вызвать Евтихия на Собор для отчета о его вере. 22 нояб., когда архим. Евтихий явился на Собор, Е. выступил в качестве его обвинителя. В ответ на вопросы Е. Евтихий отказался исповедовать две природы Воплотившегося Христа, но признал, что Божественное Слово получило Свое человечество от Пресв. Девы Марии, не согласившись с тем, что человечество Христа было «то же, что и наше». Поскольку Евтихий не захотел отречься от своих заблуждений, он был отлучен от Церкви. Однако Евтихий добился, чтобы его дело было пересмотрено Вселенским Собором. Е., как один из осудивших архим. Евтихия, должен был присутствовать на Соборе в Эфесе, к-рый открылся 8 авг. 449 г. Е. не был допущен на заседания, и обвинители Евтихия остались в меньшинстве. Когда при рассмотрении дела Евтихия зачитывались акты К-польского Собора 448 г., свт. Флавиан потребовал, чтобы присутствовал Е., как один из главных обвинителей Евтихия. Однако представитель императора комит Елпидий отказал ему в этом. При упоминании об обличениях Евтихия со стороны Е. Собор громкими криками потребовал сжечь Е. живым и разорвать надвое за то, что он расчленяет надвое единого Христа. По решению Собора Евтихий был восстановлен в сане архимандрита, свт. Флавиан и Е. были низложены, арестованы представителями имп. власти и отправлены в изгнание (*Liberatus Carthaginensis.* Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum 12 // PL. 68. Col. 1005; *Nestorius.* P. 352, 369, 373).

Е. пытался апеллировать к Римскому папе св. Льву I Великому, послав в Рим 2 клириков. Вскоре Е. удалось бежать; он приехал в Рим, где был принят папой. Когда после смерти имп. Феодосия II (450) папа Лев начал борьбу за упразднение решений Эфесского Собора 449 г., Е. был при нем одним из советников по вост. делам (*Leo Magn.* Ep. 79 // PL. 54. Col. 912b). В послании к архиеп. Анатолию К-польскому (весна 451) папа рекомендовал ему Е. как человека, пострадавшего за правосл. веру (*Idem.* Ep. 80 // Ibid. Col. 915). Е. вернулся на Восток к открытию *Вселенского IV Собора* в Халкидоне (осень 451). Видимо, еще из Рима он направил послание имп. *Маркиану* с обвинениями против Диоскора. Это послание зачитывалось на 1-й сессии Халкидонского Собора 8 окт. 451 г. На 3-й сессии (13 окт.) Е. выступил перед Собором с речью в защиту покойного свт. Флавиана и себя, с обвинениями против Диоскора и анафемой ереси Евтихия. Обвинения Е. против Диоскора были поддержаны на Соборе рядом александрийских клириков и папским легатом диак. Пасхазином, который и огласил соборное решение о низложении Диоскора и восстановлении Е. в сане. Имя Е. еще раз упомянуто в материалах 15-й сессии Собора (31 окт.), когда было утверждено решение о статусе К-польской кафедры. Дальнейшая судьба Е. неизвестна.

Ист.: ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 80; Vol. 1(2). P. 12; *Liberatus Carthaginensis.* Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum 4, 11–12 // PL. 68. Col. 974c – 976b, 998c – 1006c; *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 32; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. I 2, 4 // PG. 86. Col. 2440 sqq.; *Theoph.* Chron. // PG. 108. Col. 236, 260, 261; *Nestorius.* The Bazaar of Heracleides / Ed. G. R. Driver, L. Hodgson. Oxf., 1925. P. XVII, XXV, XXVII–XXVIII, 337–341, 352, 369, 373.

Лит.: *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 2. P. 517, 521–534, 561; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1910. Vol. 3. P. 322–431 (passim); *Bareille G.* Eusèbe de Dorylée // DTC. Vol. 5. Col. 1532–1537; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1975². Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). P. 464, 523–525, 528.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ, еп. Ираклии Понтийской (ныне Эрегли, Турция). Принимал участие во *Вселенском III Соборе* в Эфесе. Его подпись стоит под актом о низложении ересиарха *Нестория,* патриарха К-польского, принятым на 1-й сессии Собора 22 июня 431 г. От Е. сохранилась небольшая гомилия в переводе с греч. на геэз (классический эфиопский), посвященная низложению Нестория и выдержанная в жестких тонах по отношению к ересиарху.

Соч.: *Dillmann A.* Chrestomathia Aethiopica. Lipsiae, 1876. S. 102–103.

Ист.: ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 6; T. 1. Vol. 1(7). P. 87.

Лит.: *Bardenhewer.* Geschichte. 1962. Bd. 4. S. 200; CPG, N 6143; *Quasten.* Patrology. Vol. 5: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (750) / Ed. A. Di Bernardini. Camb., 2006. P. 29; *Scorza Barcellona F.* Eusebius of Heraclea // EEC. Vol. 1. P. 301.

Е. В. Арелатский

ЕВСЕ́ВИЙ [Евсевий Памфил; греч. Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου] (258–265 – † 339/40), еп. *Кесарии Палестинской,* церковный историк и писатель, богослов, апологет, толкователь Свящ. Писания.

Жизнь. О жизни Е. известно только из его собственных произведений. Жизнеописание Е., составленное еп. Акакием, его учеником и преемником на палестинской кафедре (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 4), не сохранилось. С точностью не известны ни место, ни дата рождения Е. Вероятно, он род. в Кесарии Палестинской между 260 и 265 гг. (на основании данных «Церковной истории» предполагают, что Е. род. в период между гонением имп. Валериана (257–260) и 12-м годом правления имп. Галлиена (264/5). Во всяком случае в этом городе он жил уже с юношеских лет. По-видимому, Е. происходил из небогатой греч. семьи (*Euseb.* Demonstr. I 4. 1; *Bardy.* 1960. P. 20).

Е. с юности был знаком с пресв. Памфилом, видным богословом того времени, последователем *Оригена.* Памфил происходил из Берита, а учился в Александрийском огласительном уч-ще (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*) при его начальнике *Пиерии,* одном из преемников Оригена. Памфил, поселившись в Кесарии уже после смерти Оригена, унаследовал школу и собранную Оригеном богатую б-ку. Впосл. Е. в знак признательности добавил имя Памфила к своему собственному. По словам Е., кружок Памфила в Кесарии воссоздал ту атмосферу, к-рая существовала при Оригене. Там толковали Свящ. Писание, обучали философии и богословию, изучали труды отцов Церкви (*Euseb.* Hist. eccl. VI 30). Памфил собрал в своей б-ке сочинения Оригена и др. церковных писателей (Ibid. 32; *Ястребов.* 1999. С. 8; о кесарийской б-ке см.: *Cavallo.* 1988. P. 65–68). Е. учился у Памфила и помогал ему в упорядочении библиотечного фонда.

На формирование Е. как ученого повлиял также антиохийский пресв. Дорофей, светски и богословски образованный человек, занимавший высокий пост при имп. дворе. Е. пишет, что знал его лично (*Euseb.* Hist. eccl.

VII 32), однако неизвестно, где и когда он с ним познакомился и как долго продолжалось их общение (возможно, это было еще до гонения имп. Диоклетиана — *Лебедев.* 1898. С. 9; *Bardy, Di Nola.* 1996. P. 295). В нач. IV в. (предположительно ок. 300) еп. Кесарийский Агапий рукоположил Е. во пресвитера. Е. отдавал много сил научным занятиям: он совершил путешествия в Антиохию, *Кесарию Филиппову* и в *Элию Капитолину* (Иерусалим), где работал в знаменитой б-ке. Тогда же он трудился над своим 1-м сочинением — «Хроникой» (Chronicon; *Barnes.* 1981. P. 113, 174–175). Между 303 и 312 гг. он пишет «Общее введение в Евангелие» в 10 кн., 2-я ч. к-рого (книги 6–9) дошла до нас под названием «Избранные места из пророков» (Eclogae propheticae).

Ученые занятия Памфила и его окружения были прерваны начавшимися гонениями имп. Диоклетиана (303). Положение Е. во время гонений остается неясным. Позднее его упрекали в том, что он избегал мученичества (*Epiph.* Adv. haer. 68. 8). Известно, что он покинул Кесарию, когда его братья по вере жестоко пострадали, однако тот факт, что впосл. Е. был избран епископом Кесарии, свидетельствует, что он сохранил верность Церкви. Памфил был брошен в темницу в кон. 307 г.; Е. находился рядом с учителем и в соавторстве с ним продолжил работу над составлением 5-томной «Апологии Оригена», к-рую он позже дополнил 6-й книгой (*Phot.* Bibl. Cod. 118). После смерти Памфила Е. ушел из Кесарии, и о его жизни в этот период (311–313) известно очень мало. Во время скитаний по Палестине он стал свидетелем мученичества христиан, которое вместе с мученичеством Памфила описал в 8-й кн. «Церковной истории» и в соч. «О палестинских мучениках». Отдельно Памфилу Е. посвятил 3-томный труд «Жизнь Памфила», написанный примерно в то же время. Тогда же им было составлено «Собрание древних мученических актов». Из Палестины он отправился в Тир, а затем в Египет.

После окончания гонения имп. *Максимина Дайи* (313) и подписания *Миланского эдикта* Е. был поставлен епископом Кесарии Палестинской после смерти еп. Агапия. В это время он продолжал работать над главным трудом своей жизни — «Церковной историей», писать к-рую начал еще до гонений (предположительно на момент окончания гонений Е. написал 8 книг). Тогда же он много занимался апологетикой: к этому периоду относятся трактаты «Против Порфирия», «Против Иерокла» и начало работы над 2-томной апологией, состоявшей из «Евангельского приготовления» в 15 книгах и «Евангельского доказательства» в 20 книгах. Церковно-адм. заслуги и богословские труды Е. постепенно делали его заметной фигурой в церковной жизни. По случаю освящения базилики в Тире (315–316) он произнес торжественную речь, обращенную к еп. Павлину, к епископам, собравшимся на освящение, к клиру и к народу, к-рая вошла в 10-ю кн. «Церковной истории» (*Euseb.* Hist. eccl. X 4). В этой речи Е. говорил об окончании гонений и о положительном отношении к христианству самих правителей империи (Ibid. 16). Активное участие Е. принял и в арианских спорах. Он написал ряд писем свт. *Александру,* еп. Александрийскому (а также еп. Евфрасию Баланейскому), стремясь примирить его с Арием, к-рого знал лично. Е. не разделял богословскую позицию Ария, однако и свт. Александр, по его мнению, не желал дать свободу богословской мысли и в своих взглядах возрождал монархианство.

Параллельно с активной церковно-общественной деятельностью Е. продолжал ученые занятия. Он написал «Краткое изложение противоречий Евангелий», «Толкование на пророка Исаию», закончил работу над последними 2 книгами «Церковной истории», «Евангельским приготовлением» и «Евангельским доказательством». На Антиохийском Соборе (ок. кон. 324 — нач. 325), созванном по поводу избрания нового предстоятеля (им стал свт. Евстафий, противник ариан и сторонник еп. Александра), Е. отказался подписать отлучение Ария, в результате чего был отлучен сам (с единомышленниками Феодотом Лаодикийским и Наркиссом Нероniадским) до принесения покаяния. Однако на *Вселенском I Соборе* (325) он не только сумел снять с себя отлучение, но и занял заметную позицию, став неформальным вождем одной из 3 групп, на к-рые разделились участники Собора. О том, что происходило на Соборе, Е. сообщает в «Послании Кесарийской Церкви». Сначала он добивался оправдания Ария, но после того как император и большинство отцов Собора осудили арианство и, утвердив правосл. учение, постановили принять определение веры, Е. предложил в качестве такового крещальный символ веры Кесарийской Церкви, в который по настоянию императора, действовавшего по совету *Осия,* еп. Кордубского, был внесен термин «единосущный» (ὁμοούσιος; см. ст. *Единосущие*).

В 325 г. Е. написал трактат «О Пасхе», в котором рассмотрел различия в праздновании Пасхи. В то же время он продолжил библейские изыскания, результатом к-рых стал исагогический трактат «Ономастикон» в 4 книгах, посвященный топографии и топонимике *Святой земли.* После обвинения в савеллианстве и низложения в 330 г. одного из защитников Православия, свт. *Евстафия,* еп. Антиохийского, Е. была предложена Антиохийская кафедра; он отказался, сославшись на I Всел. 15, запрещавший перемещение епископов с одной кафедры на другую, чем заслужил еще большее расположение имп. св. *Константина I Великого.*

На фоне массированного наступления ариан на православных Е. делал острые выпады в адрес свт. Александра, еп. Александрийского, и Маркелла, еп. Анкирского, против к-рого составил 2 трактата: «Против Маркелла» и «Церковное богословие». Император, желая примирить враждующие стороны, но теперь уже на имплицитно арианских позициях, созвал в 335 г. Собор в Тире, на к-ром во многом стараниями Е. был осужден свт. *Афанасий I Великий.* Тогда же Потамон, еп. Гераклейский, обвинил Е. в отречении от веры во время гонений (*Epiph.* Adv. haer. 68. 8). Осенью 335 г. состоялось освящение построенной имп. Константином базилики Св. Гроба Господня в Иерусалиме, где Е. произнес «Похвальное слово Константину»; в нем он восхвалял императора за благодеяния по отношению к Церкви и наметил контуры своего «политического богословия», ставшего предтечей теории симфонии (см. ст. *Симфония властей*). Арий тогда же был торжественно воссоединен с Церковью. Через год на К-польском Соборе на основании 2 трактатов Е. состоялось отлучение Маркелла Анкирского.

22 мая 337 г. умер имп. Константин, «внешний епископ» Церкви. Е. отозвался на его смерть панегириком «Жизнь Константина», в к-ром

изложил множество важных подробностей жизни императора, записанных со слов самого Константина. Самым поздним произведением Е. является трактат «О Богоявлении», в к-ром он уделил внимание вопросам, связанным с догматом *Воплощения*. Он продолжал писать до самой смерти, точная дата к-рой не установлена. Известно только, что он умер между возвращением на кафедру свт. Афанасия Великого (337) и смертью имп. Константина II (340). Арианский Антиохийский Собор 341 г. утвердил на место скончавшегося Е. его ученика и преемника Акакия.

Сочинения. Полный перечень трудов Е. не сохранился. Существует несколько списков, где более или менее полно перечислены его работы: блж. *Иеронима* Стридонского (*Hieron.* De vir. illustr. 81. 2), свт. *Фотия*, патриарха К-польского (*Phot.* Bibl. Cod. 9–13, 27, 118, 127) и *Авдишо Бар Бриха* (*Assemani.* BO. III 1. 18 —произведения, переведенные на сир. язык), на основании к-рых исследователи восстанавливают полный перечень трудов Е. В вопросе хронологии произведений возможны лишь предположения. Исследование затрудняется тем, что трактаты писались в течение долгого времени, претерпевали различные изменения в процессе редактуры, отдельные работы могли быть включены в другие, более крупные, и т. д.

Предположительная хронология написания произведений выглядит следующим образом. К 303–312 гг. относятся «Хроника» (др. т. зр., согласно к-рой выделяют 2 этапа в написании «Хроники», см.: *Barnes.* 1981. P. 113, 174–175), первые 7 книг«Церковной истории», «Избранные места из пророков», а также утраченные сочинения «Общее введение в Евангелие» и «Против Порфирия»; в 307–309 гг. была написана не сохранившаяся «Апология Оригена»; после 309 г.— «Толкование на Евангелие от Луки»; в 311 г.— 8-я кн. «Церковной истории» и «О палестинских мучениках»; в 311–313 гг.— не сохранившаяся «Жизнь Памфила»; до 312 г.— «О разногласиях Евангелий»; в 312–318 гг.— «Евангельское приготовление» и «Евангельское доказательство»; до 313 г.— «Собрание мученических актов», а также не дошедшие до нас сочинения «О многоженстве и плодовитости патриархов», «Церковное приготовление» и «Церковное доказательство»; после 313 г.— «Против Иерокла»; к 315–316 гг. относятся 9-я кн. «Церковной истории» и вошедшая в 10-ю кн. «Речь на освящение Тирской базилики»; после 318 г.— «Краткое изложение противоречий Евангелий», к-рое не сохранилось; ко времени после 319 г. относятся письма к еп. Александру Александрийскому и еп. Евфрасию Баланейскому; после 324 г. были написаны «Толкование на пророка Исаию» и 10-я кн. «Церковной истории»; в 325 г.— «О Пасхе» и «Послание Кесарийской Церкви»; в 326–331 гг.— «Ономастикон»; в 335 г.— «Похвальное слово Константину»; после 335 г.— «Толкование на псалмы» и «Против Маркелла»; после 336 г.— «Церковное богословие»; в 337 г.— «Жизнь Константина»; и после 337 г.— «О Богоявлении» (*Wallace-Hadrill.* 1960. P. 57–58; *Farina.* 1966). Не поддаются датировке «Евангельские каноны», нек-рые письма, а также не сохранившиеся сочинения «Толкование на Первое Послание к Коринфянам», «Истолкование названий народов», «Описание местностей Древней Иудеи», «Евангельские вопросы к Стефану», «Евангельские вопросы к Марину» и «Описание Иерусалима».

Исторические сочинения. С т. зр. церковной науки главную ценность в творчестве Е. представляют его исторические труды — он считается «отцом церковной истории». Е. не только явился автором первой истории христ. Церкви, но и ввел ее в богословскую и философскую перспективу, положив основание христ. философии истории. Хотя Е. и называл себя «путником, идущим по непроторенной дороге» (*Euseb.* Hist. eccl. I 1. 3), он активно использовал сочинения предшествовавших ему христ. авторов (см.: *Лебедев.* 1898. С. 12–52). Одним из важнейших источников для него были 5 книг «Записок» церковного писателя сер. II в. Егесиппа. О нем и его труде сохранились сведения только благодаря сообщению Е. (*Euseb.* Hist. eccl. II 23. 4–18; IV 8. 2; 22. 2). Будучи апологетическим по своей задаче, сочинение Егесиппа вместе с тем содержало множество ценных сведений из истории древней Церкви. Е. воспринимал «Записки» Егесиппа не только как заслуживающий доверия исторический источник, но как один из образцов для своей буд. «Церковной истории». Используемый Е. метод наблюдения за апостольским преемством епископов, к-рый характерен для «Записок», как и вообще согласие Е. с Егесиппом в отрывках, цитируемых в «Церковной истории», указывает на то, что Егесипп оказал на Е. значительное влияние. Др. источник «Хроники» Е.— «Хронография» *Юлия Африкана* — был уже систематическим историческим исследованием (*Лебедев.* 1898. С. 26), в к-ром автор провел параллель между 6 днями творения и 6 тыс. лет мировой истории. Более всего использовал Е. 5-ю кн. «Хронографии», посвященную событиям от возникновения христианства до нач. III в. Высказывалось мнение, что Е. почти дословно включил материал Африкана в свою «Хронику» без всяких ссылок, что якобы демонстрировало его научную нечистоплотность. В «Церковной истории» Е. всего дважды упоминает Юлия Африкана, хотя и называет его «немаловажным историком» (*Euseb.* Hist. eccl. I 6; VI 31). Используя в своей «Хронике» материал труда Африкана, Е. выстроил свое произведение в совершенно иной манере; он обозначил приоритеты своего ви́дения истории и освободился от хилиастических идей, к-рые, по-видимому, разделял Юлий Африкан. По мнению рус. ученых А. П. Лебедева и В. В. Болотова и зап. историков Церкви, в т. ч. современных, используя «Хронику» Африкана, Е. построил свою собственную теорию исторического развития христианства (*Лебедев.* 1898. С. 34–37; *Болотов.* Лекции. Т. 1. С. 142–143; *Gelzer.* 1880–1885; *Sirinelli.* 1961. P. 412–453).

Важнейшим источником исторических трудов Е. является Свящ. Писание. В «Церковной истории» содержится 93 цитаты из ВЗ и 110 — из НЗ. В 3-й книге (*Euseb.* Hist. eccl. III 25) Е. перечисляет истинные книги НЗ, а также сомнительные и подложные книги. В общей сложности в «Церковной истории» он цитирует произведения 66 авторов, как христ., так и иудейских и языческих. Его доверие к значительной части источников объясняется благоговейным отношением к раннехрист. церковным писателям, из к-рых многие окончили жизнь мученически. Это же качество в новейшее время послужило причиной упреков Е. в некритическом подходе к источникам. Среди цитируемых им авторов — мч. *Иустин Философ, Климент Александрийский,* Ориген, сщмч. *Ириней,* еп. Лионский. Сочинения мн. авто-

ров (*Папий,* еп. Иерапольский, свт. *Дионисий Великий,* еп. Александрийский, *Кодрат, Мелитон,* еп. Сардский) нам известны только благодаря свидетельству Е. Он прибегал к сочинениям иудейских писателей *Иосифа Флавия* и *Филона Александрийского,* а также языческих авторов, напр. Порфирия. Е. широко использовал офиц. документы — указы и опубликованные письма императоров, устные свидетельства современников и собственные наблюдения.

I. «Хроника» (Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων). Греч. оригинал этого сочинения сохранился только в отрывках. Известно 2 версии — арм. и лат. 1-я, выполненная ок. 600 г., воспроизводит полный текст «Хроники», тогда как 2-я, сделанная блж. Иеронимом, содержит только 2-ю половину труда. Кроме того, лат. версия не является дословным переводом, в ней есть изменения и дополнения. Так, блж. Иероним продолжил «Хронику» и довел ее до 378 г. В отношении хронологии версии различаются подчас весьма значительно. Высказывалось предположение, что Е. осуществил 2 издания «Хроники» и соответственно существовало 2 ее редакции (*Болотов.* Лекции. Т. 1. С. 151; *Schöne.* 1900). На 1-й, более ранней (не позже 312), возможно, базируется арм. версия; 2-я, пересмотренная и оконченная в 325 г., легла в основу версии блж. Иеронима.

«Хроника» делится на 2 части. 1-я, «Хронография» (χρονογραφία), является фактически введением ко 2-й и представляет собой краткое изложение истории наиболее известных народов древности (вавилонян, ассирийцев, евреев, египтян, римлян и греков), составленное на основании имевшихся в распоряжении Е. исторических источников. 2-я часть, «Каноны времен» (χρονικοὶ κανόνες), представляет собой синхронистические таблицы, расположенные в неск. колонок, в каждой из к-рых сверху вниз синхронно прослеживается история древних царств, начиная от времени Авраама. В середине таблицы вертикально располагаются хронологические шкалы. Основной эрой являются т. н. годы Авраама (1 г. Авраама = 2016 г. до Р. Х. по совр. летосчислению). Параллельно истории иудеев с 1 г. Авраама отсчитывается хронология 3 региональных держав: Ассирии (с 43 г. царствования царя Нина), Греции (с 22 г. правления Европса в Сикионе) и Египта (с 1 г. 16-й, Фиванской династии). Постепенно колонки сокращаются до 3: годы Авраама, годы олимпиад (1 г. 1-й олимпиады соответствует 777 г. до Р. Х. в арм. версии и 776 г. до Р. Х. в версии Иеронима), годы правления рим. императоров. На полях справа и слева напротив соответствующего года кратко указаны совершившиеся исторические события, годы предстоятельства и порядковые номера епископов крупнейших кафедр — Римской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской. «Хроника» заканчивается 303 г. по Р. Х.

Являясь новым словом в церковной науке того времени, «Хроника» тем не менее была вполне традиционна по своей задаче, в первую очередь апологетической: с помощью исторического сравнения доказать древность евр. народа и ветхозаветной религии, являющейся приготовлением к пришествию Спасителя и к НЗ. Такую задачу ставили себе предшественники Е.— раннехрист. апологеты, напр. свт. *Феофил* Антиохийский в «Послании к Автолику» (кон. II в.).

II. «Церковная история» (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία; Historia ecclesiastica). Сочинение состоит из 10 книг и освещает период от основания Церкви до победы имп. Константина над Лицинием (324). По мнению проф. Болотова, «Церковная история» «появилась на свет потому, что Евсевий, когда писал прежде свою хронику, собрал массу материала, который не вмещался в тесные рамки spatii historici. Евсевий решился поэтому дать более полное изложение церковно-исторических событий в новом труде: Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (*Болотов.* Лекции. Т. 1. С. 151–152). Однако это утверждение применимо только к первым 7 книгам «Церковной истории», поскольку последующие 3 книги описывают совр. автору события. Над этим сочинением Е. работал довольно долго. Оно является результатом кропотливого труда в лучших б-ках того времени, таких как элийская (иерусалимская), кесарийская и, возможно, александрийская, и, кроме того, вобрало в себя впечатления о событиях, свидетелем к-рых он был лично. Уникальность «Церковной истории» заключается в том, что, если бы ее не было, большая часть событий, происшедших на протяжении первых 3 веков христианства, была бы нам неизвестна.

«Церковная история» подвергалась неоднократному редактированию. Э. Шварц, издатель критического текста трудов Е., различал 4 редакции: 1-я, включающая 1–8-ю книги, относится к 312–313 гг.; 2-я, с добавившейся 9-й кн.,— к 315 г.; 3-я, с 10-й кн.,— к 317 г.; 4-я, окончательная,— к периоду ок. 323–324 гг. (*Schwartz E.* [Introd.] // *Eusebius.* Werke. Lpz., 1909. Bd. 2/3: Die Kirchengeschichte. S. XVII–CXLVII). Существуют и др. т. зр. на время, характер и количество редакций этого сочинения. Напр., А. фон *Гарнак* полагал, что оно претерпело 3 редакции: кн. 1–7 и часть 8-й кн. были окончены в 312–313 гг., 2-я ч. 8-й и 9-я кн. опубликованы годом позже, и, наконец, 10-я кн. увидела свет в 324 — нач. 325 г. (*Harnack.* Geschichte. Bd. 2. S. 235). В целом исследователи сходятся во мнении, что «Церковная история» писалась постепенно, в течение длительного периода времени и издавалась в неск. этапов, подвергаясь при этом более или менее существенным изменениям: книги 1–8 были написаны в период гонений имп. Диоклетиана и имп. Галерия, а 9-я и 10-я книги — после издания Миланского эдикта (313).

Е. с самого начала намечает основные линии, к-рые он стремится провести в своем труде: доказать апостольское преемство предстоятелей главных Церквей Востока и Запада — Римской, Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской; изложить главные события в истории Церкви; рассказать о наиболее известных церковных деятелях, учителях, писателях; назвать имена ересиархов и раскрыть суть их лжеучений; рассказать о наказании, к-рое понесли иудеи за богоубийство; описать подвиги христ. Церкви и ее мучеников — воинов, принявших на себя жестокие гонения от языческой власти (*Euseb.* Hist. eccl. I 1. 1–2). Кроме того, в «Церковной истории» Е. рассматривает вопрос истории формирования канона священных книг, высказывая мнение, ставшее для Церкви одним из ключевых в этом вопросе. Т. о., главная задача этого сочинения апологетическая: проследить рождение, распространение, борьбу за жизнь и конечный триумф христ. веры. Е., ее автор, является в первую очередь апологетом, и большинство его сочинений, за исключением нек-рых экзегетических, было написано в целях защиты веры. Хотя «Церковная история»,

ставшая самым известным трудом Е., неск. сместила акценты, однако его исторические произведения следует понимать в первую очередь как документально обоснованную апологию христианства. В вопросе хронологии Е. использует уже опробованную им в «Хронике» систему «привязки» событий к годам правления рим. императоров, что не мешает ему по ходу повествования забегать вперед, напр. в 6-й кн., когда он повествует о жизни Оригена.

Следуя традиц. античной историографии (Дионисий Галикарнасский, Полибий), Е. перед основной частью повествования помещает введение, каковым для «Церковной истории» является ее 1-я кн. По примеру писателей древности (в т. ч. и евангелиста Луки в Евангелии и в Деяниях) он использует прологи (προεκθέσεις): один в самом начале «Церковной истории», где намечаются главные темы исследования, и 3 более мелких, предваряющие 2-ю и 7-ю книги, а также 2-ю ч. 8-й кн. По содержанию это сочинение делится на 2 части. 1-я, включающая первые 7 книг, описывает события первых 3 веков христианства. Нередко повествование представляет собой набор цитат со ссылками или без ссылок на первоисточники, бывшие в распоряжении Е. 2-я часть, включающая остальные книги, ставит целью описать совр. автору события. Вместо выдержек из произведений древних авторов здесь обильно цитируются офиц. документы — постановления и декреты императоров. Обилие фактического материала является главным положительным качеством «Церковной истории» Е.: в ней нет характерных для античной лит-ры воображаемых действий и диалогов; напротив, автор стремится быть максимально точным и опирается в своих утверждениях на документальную основу.

1-я кн. является небольшим богословским сочинением догматико-апологетического характера, посвященным Господу Иисусу Христу. Во 2-й кн. автор перечисляет свои источники: это писания Климента Александрийского, *Тертуллиана,* Иосифа Флавия и Филона. Повествование начинается от апостольского времени и включает описание гонений имп. *Нерона* и начала *Иудейской войны.* 3-я кн. открывается мученичеством святых первоверховных апостолов *Петра* и *Павла,* продолжает рассказ об Иудейской войне и о разрушении Иерусалима. Конец книги посвящен повествованию о гонениях *Домициана,* о личности и писаниях ап. *Иоанна Богослова,* о трудах мужей апостольских и о появлении первых ересей. В 4-й кн. излагается апостольское преемство основных Поместных Церквей, а также идет речь о еретиках и первых апологетах. В 5-й кн. Е. повествует о главных событиях, происшедших на Востоке и на Западе, о наиб. значительных ересях, об основании александрийской школы, о сщмч. Иринее Лионском и его трудах. В начале 6-й книги рассказывается о гонении на христиан имп. *Септимия Севера* и о Клименте Александрийском, основная ее часть посвящена жизни и трудам Оригена.

Практически вся 7-я кн. состоит из выдержек или пересказов писем свт. Дионисия Великого, на основании к-рых Е. обсуждает злободневные темы церковной жизни (напр., проблему падших во время гонений), описывает гонения, упоминает о пасхальном каноне, о ересях *Савеллия, Павла Самосатского* и *Мани.* Затем он приводит список императоров, заканчивающийся Диоклетианом, а также списки преемства епископов Римской, Александрийской и Антиохийской кафедр. 8-я кн. рассказывает о гонениях на Церковь при имп. Диоклетиане, его соправителях и преемниках и заканчивается эдиктом имп. *Галерия* о веротерпимости от 30 апр. 311 г. 9-я кн. повествует о возобновлении гонений при имп. Максимине, о победе св. Константина над *Максенцием,* об эдикте имп. Максимина и его смерти, последовавшей после его поражения от Лициния. В 10-й кн. после упоминания о религ. мире, установившемся в империи, Е. приводит собственную гомилию, произнесенную по случаю освящения базилики в Тире. Затем он дословно цитирует тексты имп. постановлений и писем: Миланского эдикта, 2-го письма к Анулину, письма к *Мильтиаду,* папе Римскому, письма к Христу, еп. Сиракузскому, и письма к *Цецилиану,* еп. Карфагенскому. Завершается 10-я кн. рассказом о последнем гонении на христиан, организованном имп. Лицинием, и о его окончательном поражении от св. Константина.

В основном «Церковная история» описывает события, происходившие в вост. части Римской империи. Из зап. авторов Е. цитирует Тертуллиана, *Плиния Младшего,* священномучеников *Ипполита Римского* и *Киприана,* еп. Карфагенского. Стиль сочинения не отмечен особыми лит. достоинствами. Повествование однообразно, мысль излагается длинными периодами, часты отступления от темы. Свт. *Фотий,* патриарх К-польский, признавая большую эрудицию Е., говорил тем не менее, что слог «Церковной истории» не является «ни приятным, ни выдающимся» (*Phot.* Bibl. Cod. 13).

III. «О палестинских мучениках» (Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων; De martyribus Palaestinae). В этом сочинении Е. описывает события, происходившие в 311–313 гг. в Палестине, во время гонений имп. Максимина Дайи. Сохранилось 2 редакции этого произведения: 1-я, краткая, передает подлинный греч. текст, 2-я, расширенная,— сир. перевод. Возможно, обе версии были составлены самим Е. В дошедших до наст. времени списках «Церковной истории» эта работа часто помещается между 8-й и 9-й книгой или иногда после 10-й кн., откуда следует, что соч. «О палестинских мучениках» уже в древности рассматривали как важное дополнение к событиям, описываемым в 8-й кн.

Е. рассказывает о событиях, происшедших у него на родине, очевидцем к-рых был или о к-рых узнал из первых уст. Сам он в это время скрывался от гонений и скитался по Палестине, был в Тире, а затем в Фиваиде и Египте, где, возможно, был свидетелем многочисленных сцен мученичества. Свой рассказ он начинает с гонения Диоклетиана, открывшегося в 303 г. первым эдиктом против христиан и осуществлявшегося в Палестине правителем Флавианом. Далее следует повествование о гонении Максимина (311–313), в ходе которого пострадал учитель Е., пресв. Памфил (*Euseb.* De mart. Palaest. 11). В конце сочинения Е. говорит о прекращении 8-летних гонений вначале на Западе, а затем и на Востоке. По мнению Лебедева, рассказ о гонениях у Е. не столько описание исторических событий, сколько повествование о сражении между Богом и злым началом, выраженным в противостоянии верных и гонителей. Вот почему Е. рассматривает дело мучеников как воинский подвиг, их самих как победителей и Церковь Христову как торжествующую (*Лебедев.* 1898. С. 76–77). Такой взгляд Е. свиде-

тельствует о том, что он далеко ушел от простого описания и хронологии событий в сторону построения собственной концепции церковной истории, в к-рой центральным является факт победы Христа и Церкви в лице ее мучеников и поражения и последующего наказания гонителей.

IV. «Жизнь Константина» (Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως; Vita Constantini). Это произведение, состоящее из 4 книг, представляет собой описание славных дел имп. Константина, панегирик его личности и царствованию. «Жизнь Константина» является предметом давней полемики среди исследователей творчества Е., поскольку вызывает сомнения в достоверности содержащихся в нем сведений и в исторической объективности автора. Наиболее непримиримыми критиками Е. были Я. Буркхардт, швейцар. исследователь сер. XIX в., обвинивший его в бесчестности и в сознательном искажении известных ему фактов (*Burckhardt.* 1853), и Г. Рубах, утверждавший, что Е. не был способен к глобальному взгляду на исторические факты, не обращал внимания ни на политическую, ни на экономическую историю, на проблему варваров и проч. (Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende. 1976). По мнению Х. Аттриджа и Г. Хата, программа Е. была в том, чтобы найти «обоснование и развить представление о Римской империи как богоуправляемой институции» (Eusebius, Christianity and Judaism. 1992. P. 35).

В то же время «Жизнь Константина» — ценнейший исторический документ, памятник эпохи и источник редких сведений, таких, напр., как тексты имп. эдиктов или рассказ о явлении Креста Господня имп. Константину, переданный, по словам Е., самим государем и описанный со всеми подробностями (*Euseb.* Vita Const. I 26–31).

«Жизнь Константина» находится в тесной связи с 9-й и 10-й книгами «Церковной истории», в к-рых говорится о завершении эпохи императоров — гонителей христиан и о воцарившемся религ. мире. Т. о., «Жизнь Константина», по выражению Лебедева, представляет собой «как бы оборотную сторону медали» по сравнению с основным содержанием книг «Церковной истории», в конце к-рой прежние мрачные тона сменяются на диаметрально противоположные (*Лебедев.* 1889. С. 83–84).

Название работы в греч. подлиннике — Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου Βασιλέως — указывает на то, что Е. писал не биографию Константина, к-рый был его личным другом, а скорее житие или панегирик. Мн. отечественные исследователи признавали за ним авторство «Жизни Константина» (см., напр.: *Болотов.* Лекции. Т. 1. С. 141–142, 159–160). Лебедев справедливо указывал, что преувеличения были правилом для жанра панегирика, и приводил пример свт. Григория Богослова, который в 2 похвальных словах — свт. Василию Великому и собственному брату, Кесарию,— употреблял для их восхваления целый ряд стандартных риторических фигур (*Лебедев.* 1898. С. 96–97). Патролог В. Тефлер предлагал даже перевести название этого сочинения как «Размышления о жизни василевса Константина» (*Tefler.* 1957).

V. «Речь императора Константина к собранию святых» (Βασιλέως Κωνσταντίνου λόγος ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ; Constantini imperatoris oratio ad sanctorum coetum). В рукописях это небольшое произведение обычно помещается после 4-й кн. «Жизни Константина», но иногда выделяется в особую, 5-ю кн. «Жизни Константина». По словам Е., оно является дополнением к 4-й кн. (*Euseb.* Vita Const. IV 32).

По-видимому, после своего обращения имп. Константин чувствовал необходимость в выражении своего духовного опыта, и в 4-й кн. «Жизни Константина» Е. свидетельствует о том, что император «сочинял непрестанно и писал схолии... созывал собрания, и несметные толпы спешили слушать философствующего государя. А когда в продолжение речи ему представлялся случай богословствовать, он вставал и с поникшим лицом, тихим голосом, весьма благоговейно посвящал предстоящих в тайны божественного учения» (Ibid. 29).

«Речь...» представляет собой апологию христианства перед язычеством. В 1-й ч. (главы 1–10) затрагивается широкий круг вопросов, связанных с единобожием, которое противопоставляется ложным языческим верованиям и суетным мнениям философов.

Во 2-й, христологической части (главы 11–21) говорится о подвиге Спасителя, искуплении и исполнении ветхозаветных пророчеств. Автор разделяет взгляд о том, что пророчества о Христе произносили по вдохновению Божию и язычники, напр. Эритрейская Сивилла и *Вергилий* (главы 18–21). В 3-й ч. (главы 22–26) император провозглашает Христа творцом своих побед, напоминает о несчастной судьбе гонителей Церкви и призывает всех воздать благодарение Христу за благоволение к его царствованию.

Авторство этого сочинения является предметом дискуссии среди исследователей. Так, делались предположения о том, что «Речь...» является проповедью императора на Страстную пятницу и что она уже в процессе подготовки претерпела изменения по сравнению с первоначальным вариантом. Возможным ее редактором называют церковного писателя *Лактанция* (*Quasten.* 1983. P. 329).

VI. «Похвальное слово Константину» (De laudibus Constantini). Произнесено 25 июля 335 г. по случаю 30-летия царствования императора и состоит из 2 частей: собственно похвального слова (главы 1–10) и речи на освящение базилики Св. Гроба в Иерусалиме, произнесенной в присутствии государя (главы 11–18).

1-я ч. произведения начинается с уверения в том, что автор не пойдет по пути мифов и обольстительных речей. Далее следует уподобление василевса Богу Слову: «Он-то есть правитель целого мира — Слово Божие, проходящее над всем, через все и во всем видимом и невидимом. От Него-то и через Него заимствует образ верховного царствования сам друг Божий, василевс наш, и всем, что на земле подчинено его кормилу, управляет, подражая Всеблагому» (*Euseb.* De laudibus Const. 1). В последующих главах Е. продолжает развивать идею о богоизбранности императора, уподобляя его солнцу и утверждая, что он наделен всеми добродетелями (Ibid. 6). В заключение 1-й ч. Е. подчеркивает роль имп. Константина как проповедника христ. веры: «Теперь для слуха всех народов проповедуются слова, наставления и убеждения к честной и благочестивой жизни, и проповедник — сам василевс» (Ibid. 10).

2-я ч. представляет собой произведение апологетического характера. Обращаясь к язычникам, Е. приводит аргументы в пользу единобожия, доказывает бытие Слова Божия — устроителя мира, необходимость Его пришествия в человеческом образе,

объясняет смысл страданий, искупительной жертвы и воскресения Спасителя. Плоды подвига Христа он видит в наступлении блаженной эры христианского царства, в созидании внешнего благолепия Церкви, в храмоздательстве. Построение ц. Св. Гроба, по мнению Е., есть символ и венец исторической миссии императора (Ibid. 18).

Взгляд на христ. императора как на священную фигуру и на христ. империю как на подобие Царства Божия на земле был в основных чертах сформулирован Е. в панегириках, т. е. в «Жизни Константина», в «Речи императора Константина» и в «Похвальном слове Константину», однако отголоски буд. доктрины, постепенно созревавшей на страницах его трудов, находятся уже в более ранних работах, таких как «Хроника», «Евангельское приготовление» и «Евангельское доказательство», а также в «Церковной истории» (о формировании идеи христ. империи у Е. см.: *Farina.* 1966; *Idem.* 2001; *Barnes.* 1981; *Winkelmann.* 1991).

В «Евангельском приготовлении» и «Евангельском доказательстве» Е. говорит о подготовительной роли империи по отношению к распространению христ. веры и приводит в защиту своего тезиса цитаты из ВЗ, относя их к Римской империи (Быт 49. 10; Ис 7. 11–17; Дан 9. 25). В своих выводах он опирается на содержащиеся в сочинениях Оригена, сщмч. Ипполита Римского, Мелитона, еп. Сардского, Кодрата мысли о промыслительном сосуществовании христианства и Римского гос-ва (*Euseb.* Praep. evang. I 4. 3–5; *Idem.* Demonstr. VII 1. 50; VIII 1. 46).

Одним из центральных для Е. был вопрос о гонениях на христиан. Происшедшая сразу после установления единоличной формы правления сакрализация фигуры императора и воздаяние ему божеских почестей были неприемлемы для христиан, и именно за это они подвергались преследованиям. Е. говорит о преследованиях как о промыслительном попущении Божием, когда Господь попускает диаволу испытать твердость христиан и позволить им скорее достигнуть желанной награды (*Idem.* Hist. eccl. X 4. 14). В первых книгах «Церковной истории» Е. повествует о гонениях как об исключительных явлениях, а правителей, возбуждавших преследования, называет тиранами. Оправдывая нек-рых из императоров, он приписывает инициативу гонений либо местным правителям, как в известном случае с *Плинием Младшим* во время правления имп. *Траяна* (Ibid. III 33. 79; см. в статьях *Веротерпимость, Государство*), либо разбушевавшейся черни, как в истории мученичества св. *Поликарпа,* еп. Смирнского, в правление имп. *Марка Аврелия* (Ibid. IV 15). Е. говорит также о дурных советчиках, как, напр., в случае с имп. *Аврелианом* (Ibid. VII 30. 21). Последнюю волну гонений, описываемую Е. начиная с 8-й кн. «Церковной истории», он считает наказанием Божиим за грехи христиан.

Несмотря на наличие в сочинениях Е. нелицеприятных характеристик отдельных императоров, он избегает осуждения имп. власти как института. Более того, Е. представляет положение Церкви накануне гонений достаточно благополучным: «...императоры очень расположились к нашей вере» (Ibid. VIII 1) — и говорит, что «верховные цари... свой почетный жребий получили от Бога» (Ibid. X 10. 16). Еще до установления религ. мира Е. видел особую миссию империи и отмечал соответствия между монотеизмом и монархией, рим. миром (pax romana) и миром христианским (pax christiana), пророчествами о Христе и о Римской империи, показывавшими промыслительность рождения империи для целей христ. проповеди. По мнению Р. Фарины, у Е. «спонтанно возникает параллель между Христом, Который берет у ангелов народов право господства над людьми, и Августом, который из отдельных народов формирует фактическое господство Римской империи: от обоих пришел мир» (*Farina.* 2001. P. 193).

В восторженных описаниях благодеяний императора христианам Е. допускает мн. преувеличений. Так, описывая пир, устроенный имп. Константином в честь епископов по случаю 20-летия его правления, он называет пиршественную залу «образом царства Христова» (Χριστοῦ βασιλείας εἰκόνα), где император сравнивается с Христом. В образе 3 сыновей императора Е. видит образ Пресв. Троицы (*Euseb.* Vita Const. IV 40), а самого Константина уподобляет Спасителю (Ibid. IV 72). Сомнительные с моральной т. зр. деяния императора, такие как казнь его старшего сына Криспа и убийство жены Фавсты, а также подробности событий, связанных с его приходом к власти, и имена его противников Е. замалчивает. В самом начале «Жизни Константина» он специально оговаривает, что пишет именно похвалу и что не намерен «память добрых марать повествованием о людях, противных им» (Ibid. I 23).

В «Жизни Константина» из всех аспектов церковной жизни Е. обращает внимание только на увеличение внешнего благополучия Церкви, умалчивая о разногласиях, связанных с донатистским расколом и с арианством. Личной привязанностью Е. к Арию объясняют обычно тот факт, что в 3-й кн. «Жизни Константина» при описании I Вселенского Собора Е., уделив достаточно места описанию второстепенных подробностей Собора, ничего не говорит ни о причине его созыва, ни о личности ересиарха, ни о существе арианского лжеучения.

В лице имп. Константина Господь, по мнению Е., завершает дело соединения Церкви Христовой и империи, к-рое было начато во времена Августа и Христа, когда вера Христова и империя родились и начали сближаться. После политической победы и личного обращения к вере имп. Константин является как наследником Августа, так и образом главы Церкви — Христа (подробнее см.: *Farina.* 2001. P. 158). Император оказывается правителем всей земли, некой эманацией славы Божией, не субстанциально, но аналогически, как начальствующий эпарх. По словам Е., царство простирается на весь космос, и его глава — это Великий Царь, Бог Отец; затем следует Логос, «глава небесных воинств», от к-рого приемлет власть император, имеющий особую, «царскую» душу (βασιλικὴ ψυχή — *Euseb.* De laudibus Const. 2). Е. не только проводит параллель между властью императора и властью Христа, но и возводит идею монархии к устроению всего мира и в первую очередь вводит ее в отношения между Лицами Пресв. Троицы, что помогает ему богословски обосновать теорию имп. власти. Е. рассматривал имп. Константина так же, как рассматривали до него любого рим. императора, а именно как «наместника Божия» (vicarius Dei). Кроме политической власти император обладал полнотой религ. власти, был pontifex maximus. Т. о., «политическое богословие» Е. не ново — меняется религия, но роль государя остается прежней. Имеет-

ся, однако, качественное отличие — единобожие завершает вертикаль мироздания.

В телеологической перспективе Е. видел pax romana christiana, или pax constantiniana, как последний этап развития цивилизации и спасения человечества. Однако имп. Константин в понимании Е. является не главой Церкви, но «епископом внешних дел» Церкви (*Idem.* Vita Const. IV 24), оберегающим и защищающим ее, и «сослужителем» епископов (Ibid. III 12, 17). Позиция Е. оказала значительное влияние на дальнейшую историю как правосл. Церкви в Византии, так и всего зап. христианства.

Апологетические сочинения. Из апологетических работ Е. сохранились трактаты «Против Иерокла», «Евангельское приготовление», «Евангельское доказательство» и «О Богоявлении».

Е. был в первую очередь апологетом и считал, что история является частью апологетики, притом самой убедительной, т. к. она показывает осуществляющиеся в мире Божественные замыслы и людские заблуждения. Е. активно пользовался сочинениями языческих и ранних церковных писателей. Его заслуга заключается в том, что он, имея в распоряжении большое количество материала, смог систематизировать данные светской истории и лит-ры и ввести их в собственную историческую схему, согласно к-рой все религии прошлого были приготовлением к пришествию Спасителя и христ. религии. Т. о., его апологетическая работа стала уже не просто защитой веры, но построением положительного учения на базе опровержения оппонентов.

Самая ранняя апологетическая работа Е.— дошедшее в отрывках «Общее введение в Евангелие» в 10 книгах. С апологетическими целями было написано соч. «Исполнение пророчеств о нашем Спасителе», о к-ром Е. упоминает в «Евангельском приготовлении» (*Idem.* Praep. evang. I 3. 12).

Трактат «Опровержение и апология» в 2 книгах, о к-ром свидетельствует свт. Фотий, патриарх К-польский (*Phot.* Bibl. Cod. 13), не сохранился. Это сочинение могло быть посвящено опровержению возражений, представленных язычниками против христианства. Не сохранился также важный трактат «Против Порфирия» в 25 книгах, упоминаемый блж. Иеронимом (*Hieron.* De vir. illustr. 81), в к-ром Е. отвечает на обвинения этого неоплатонического философа, сформулированные им в трактате «Против христиан» (*Carrara.* 2000. P. 12. Not. 6).

Кроме названий, почти ничего не известно о «Церковном приготовлении» и «Церковном доказательстве» Е., упомянутых свт. Фотием (*Phot.* Bibl. Cod. 11–12). Возможно, это были лишь части «Общего введения в Евангелие» (*Schwartz.* 1909. Sp. 1386). Также не дошла до наст. времени 6-томная «Апология Оригена», к-рую Е. написал в соавторстве с пресв. Памфилом, находясь с ним в заключении (последнюю, 6-ю книгу Е. написал уже после смерти учителя). Сохранились лишь 1-я кн. в лат. переводе, выполненном *Руфином Аквилейским,* и краткий анализ работы, сделанный свт. Фотием.

Выступая как апологет, Е., подобно мн. своим предшественникам, обращался к 2 аудиториям — иудейской и языческой. Одним из основных источников Е. в полемике с иудеями был трактат мч. Иустина Философа «Диалог с Трифоном иудеем», из к-рого он заимствовал обширный набор аргументов, углубляя и разрабатывая темы, намеченные мч. Иустином. Используемый Е. жанр повествования позволил ему более подробно останавливаться на каждом, даже второстепенном вопросе (*Carrara.* 2000. P. 48–49). Е. активно пользовался сочинениями Оригена: он много цитирует соч. «Против Цельса», в к-ром Ориген, полемизируя с язычником Цельсом, выдвигал свои аргументы против иудаизма, а также широко использует догматический труд «О началах».

В «Евангельском приготовлении», своем основном апологетическом труде, обращенном к язычникам, Е. привел обширные цитаты из трактатов философов традиции среднего платонизма и неоплатонизма, являющихся его основными источниками в этой работе. Цитируемые Е. авторы — Боэт Сидонский, перипатетик (I в. до Р. Х.), Плутарх Херонейский, философ и биограф (I–II вв.), Арий Дидим, философ эклектического направления, советник имп. Августа (I в.), Нумений Апамейский, неопифагореец (сер. II в.), Аттик, средний платоник, глава афинской школы (сер. II в.), *Плотин,* Амелий, ближайший ученик и помощник Плотина и нек-рые др.

Во всех своих апологетических работах Е. много цитировал Свящ. Писание: в «Евангельском приготовлении» и в соч. «О Богоявлении» — когда стремился доказать эллинам истинность ветхозаветных текстов и их близость к утверждениям философов, к-рые, по его мнению, черпали свою мудрость в Свящ. Писании, в «Евангельском доказательстве» — когда, обращаясь к иудеям, стремился раскрыть духовный смысл закона Моисеева.

I. «Против Иерокла» (Contra Hieroclem). Эта небольшая полемическая работа, сохранившаяся в 6 рукописях, из к-рых наиболее ранние восходят к X–XII вв., направлена против памфлета языческого автора Иерокла, к-рый путем сравнения с *Аполлонием Тианским* пытался принизить Христа и тем самым высмеять христиан. Известно, что Иерокл был высокопоставленным чиновником в империи и последовательно занимал должности наместника в Пальмире (ок. 297), викария диоцеза Восток (до 303), наместника в Вифинии (303–305) и префекта Египта (310–311). Он был одним из ближайших соратников 2 императоров — гонителей христиан — Диоклетиана и Максимина Дайи.

Относительно датировки сочинения существуют различные мнения. Так, Т. Барнс, основываясь на свидетельстве Лактанция (*Lact.* Div. inst. V 2. 12–14, 16–17, 26), полагал, что трактат был написан ок. 303 г., тогда как Э. Шварц относил его к 312 г. (*Barnes.* 1976; *Schwartz.* 1909. Sp. 1394). Датировка этого сочинения Е. напрямую зависит от времени публикации памфлета Иерокла «Любитель истины», в ответ на к-рый Е. сразу же написал опровержение.

Более развернутое название этого сочинения, впервые встречающееся у свт. Фотия (*Phot.* Bibl. Cod. 39), приводится в издании Л. Хольсте (P., 1628): «Евсевия Памфила [Слово] против похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония, по поводу сделанного Иероклом сопоставления между Аполлонием и Иисусом Христом» (см.: Церк. история. 2000. С. 183; *Junod E. A.* Polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane // RTPhil. 1988. Vol. 120. P. 475, 481–482).

Е. анализирует «Похвальное слово Аполлонию Тианскому» Филострата (ок. 170 — до 249), которое использует Иерокл в своем памфлете. Личность Аполлония (2-я пол. I в.) в древности была весьма популярна: он

представлялся философом, мудрецом и чудотворцем. Несмотря на то что мнения об Аполлонии даже в древности были разными — от хвалебных до уничижительных — Иерокл вслед за Филостратом пытался сделать из него языческого «святого» и сопоставить его с Христом, Которого Иерокл, согласно Лактанцию, называл бунтовщиком. Тот факт, что Е. сразу же написал ответ на «Филалета» Иерокла, свидетельствует о его возмущении и может объяснять его повышенную эмоциональность. Так, по словам Е., Аполлоний совершал чудеса не только посредством шарлатанства и обмана, но и с помощью темных сил.

В первых 5 главах автор рассматривает предысторию вопроса, определяет термины полемики и цель своего ответа. 6-я гл. показывает несостоятельность претензий на «святость» Аполлония с философской т. зр. Главы 7–44 посвящены разбору фактических ошибок, содержащихся в «Филалете». По мнению М. Форра, критика Е. в этих главах не всегда логична и последовательна; в ходе полемики автор забывает о самом Иерокле и больше к нему не возвращается (Contre Hiéroclès. 1986. P. 56). В главах 45–48 содержится философская критика фатализма Аполлония.

II. «Евангельское приготовление» и «Евангельское доказательство». 2 больших трактата Е., подчиненные единому замыслу и представляющие собой развернутый ответ всем прежним философским системам и религиям. В исследовательской литературе эти 2 сочинения иногда объединяются под названием «Большая апология».

Глубокие познания и разносторонняя начитанность автора способствуют широте охвата темы и успешной реализации поставленных задач. Идя по стопам своего учителя Оригена, к-рый в соч. «Против Цельса» не только опровергал положения языческой мысли, но и строил положительное христ. богословие, Е. стремился собрать в «Большой апологии» как можно больше материала по интересующим его темам.

«Церковная история», «Евангельское приготовление» и «Евангельское доказательство» представляют собой своеобразную трилогию апологетического богословия, основной характерной чертой к-рого становится осознание и доказательство глубочайших культурных и религ. корней христианства. «Евангельское приготовление» и «Евангельское доказательство» служат богословским продолжением «Церковной истории». В отличие от произведений христ. авторов II и III вв. в сочинениях Е. заметно стремление спокойно излагать и анализировать все аргументы, приводя доказательства глубоких исторических и религиозно-философских корней христ. мировоззрения.

«Евангельское приготовление» (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή; Praeparatio Evangelica). 15 книг трактата были написаны предположительно между 314 и 321 гг. Обращенное преимущественно к образованным язычникам, «Евангельское приготовление» стремится доказать им превосходство ветхозаветной евр. религии над язычеством — именно поэтому полемика с язычеством носит в основном интеллектуальный характер.

Критические издания греч. текста «Евангельского приготовления» появились во 2-й пол. XX в.: образцовое издание К. Мраса из-за второй мировой войны увидело свет только в 50-х гг. 2-е совр. критическое издание текста готовилось силами специалистов в серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes) в 70-х — 80-х гг.

Вслед за апологетами первых веков Е. утверждал, что философы древности, в первую очередь Платон, были знакомы со Свящ. Писанием ВЗ, с евр. духовной традицией, к-рая помогала их духовному и философскому восхождению. Платона он называл вершиной греч. философии и противопоставлял его пророческую мысль суетным языческим верованиям. «Евангельское приготовление» призвано было приспособить к новым условиям то, что являлось достоянием языческой культуры. Все, что в религии прошлого, его культуре, истории или в общем философском воспитании могло быть привлечено для решения поставленной задачи, было рассмотрено автором. В «Евангельском приготовлении» новообращенный может получить представление о том, что́ он должен оставить вместе с язычеством и что́ он должен теперь позаимствовать у евреев.

Е. смог совместить педагогический и полемический подходы — он более объясняет, нежели обвиняет. Все прежние интеллектуальные или религ. установки устарели и остались в прошлом. Сама история не дает возможности для их дальнейшего осмысленного существования. Она наполнена поучительными событиями, в самой ее сущности уже заложена педагогическая составляющая — это Е. вынес из занятий исторической наукой и применил в апологетике. «Евангельское приготовление» представляет собой повествование о развитии человеческого мышления и богопочитания и о том, как время и Божественный Промысл отделили истинное семя от ложного.

План «Евангельского приготовления» и «Евангельского доказательства», по-видимому, разрабатывался Е. с особой тщательностью. В 2 местах «Евангельского приготовления» он указывает порядок изложения (*Euseb.* Praep. evang. I 6. 5–7; XV 1). Хотя противоречий между этими свидетельствами нет, во 2-м случае план представляется более четким и аккуратным. Согласно этому плану, 6 книг посвящены опровержению политеизма. В 3 первых Е. критикует басни, к-рые «нам передали подобные детям поэты и богословы» (термины «богословие» и «богослов» употребляются здесь применительно к язычеству). Он исследовал в первую очередь космогонию, мифическую теологию (Ibid. I и II) и аллегорическую интерпретацию этой теологии (Ibid. III). В 4–6-й книгах Е. критикует оракулов и ниспровергает языческих богов, являющихся по сути только злыми духами (Ibid. IV). Далее он говорит о фатализме и напрямую связывает его с оракулами (Ibid. VI). Затем переходит к изложению «Писаний евреев», следуя ВЗ, и их истории, как о ней свидетельствовали сами эллины.

7-ю кн. Е. посвятил вере ветхозаветных патриархов, 8-ю — закону Моисееву, 9-я содержит свидетельства греков о древних и совр. Е. евреях. 10-я кн. занимает особое место: в ней рассматривается вопрос плагиата греков, чья цивилизация появилась позже еврейской, к-рой они обязаны сущностью своих научных знаний и богословских систем. В следующих 3 книгах говорится о согласии, имевшем место между мнениями наиболее известных греч. философов, в особенности Платона, и Свящ. Писанием ВЗ. Книга 14 выявляет разногласия между различными философскими школами, и, наконец, книга 15 продолжает эту тему, критикуя *Аристотеля* и стоиков.

«Евангельское доказательство» (Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις; Demonstratio

evangelica). Свидетельство связи этого сочинения с «Евангельским приготовлением» содержится на стыке 2 произведений: в 15-й кн. «Евангельского приготовления» (*Euseb.* Praep. evang. XV 1. 8–9, 62. 16–18) Е. дает понять, что речь идет о 2 частях единого произведения, называя «Евангельское доказательство» «исследованием более совершенным». Обращаясь в начале «Евангельского доказательства» к Феодоту, еп. Лаодикии Сирийской, формальному адресату обеих работ, Е. просит его молитв и в дальнейшем (*Idem.* Demonstr. I 1. 1–3).

Тон повествования указывает на то, что гонения были прекращены, и дает основания полагать, что Е. работал после обнародования Миланского эдикта (*Winkelmann.* 1991. S. 190). По-видимому, большая часть этого произведения была написана между 314 и 318 гг. (*Ulrich.* 1999. S. 36–37). Наиболее поздней возможной датой можно считать 323 г.— начало арианской смуты. Очевидно, трактат был окончен до начала догматических споров, поскольку в произведении не содержится никакого намека на арианскую полемику, несмотря на то что Е. касается множества вопросов, связанных с возникновением этих споров (см.: *Sirinelli.* 1961. P. 14–15).

Первые 2 книги трактата, представляющие собой введение, содержат ответ на вопрос, озвученный автором в конце «Евангельского приготовления»: «Почему христиане принимают Моисеевы писания, но при этом не соблюдают требования Моисеева закона?» Христиане, по словам Е., являются духовными наследниками св. праотцев и патриархов, религия к-рых была универсальна и чужда племенных ограничений. ВЗ — лишь этап, временный регламент, помогающий при переходе от эпохи патриархов к НЗ. Е. демонстрирует, что падение Израиля, пришествие Спасителя и призвание язычников были предсказаны пророками. 3-я кн. посвящена доказательству человечества Иисуса Христа, книги 4-я и 5-я — доказательству Его божественности. Книги 6–9 повествуют о Боговоплощении и о земной жизни Спасителя. 10-я кн. посвящена Его страданиям и смерти. Книги 11–20 утеряны: сохранилась лишь часть 15-й кн., повествующая о 4 царствах, описанных в Книге прор. Даниила (*Quasten.* 1983. P. 334).

III. «О Богоявлении» (De Theophania). Трактат в 5 книгах, написанный Е. в конце жизни, является последним его произведением. Оригинальный текст дошел до наст. времени в отрывках, полностью работа сохранилась лишь в сир. переводе. Е. посвящает работу догмату Боговоплощения, защищая его от расхожих обвинений.

Первые 3 книги повествуют о явлении Предвечного Логоса в творении мира, в промышлении о мире и в природе человека. Говорится также о необходимости искупления и об осуществлении искупления Иисусом Христом. Эти книги связаны с «Евангельским доказательством», являясь по сути его дополнением, а также со 2-й ч. «Похвального слова Константину». 4-я кн. описывает исполнение ветхозаветных пророчеств и, вероятно, представляет собой переработку трактата «Исполнение пророчеств о нашем Спасителе», упоминавшегося Е. во введении к «Евангельскому приготовлению». 5-я кн. опровергает басни о колдовстве Христа и о мошенничестве апостолов, являясь, по признанию самого автора (*Euseb.* Demonstr. IV 37), повторением материала, изложенного в 3-й кн. «Евангельского доказательства».

Экзегетические сочинения. В ранний период своего творчества Е., по свидетельству блж. Иеронима, следовал александрийской аллегорической традиции толкования Свящ. Писания, «обещая в заглавии объяснение историческое, иногда забывает обещание и уклоняется в умствования Оригена» (*Hieron.* In Is. 5). В контексте толкования Свящ. Писания Е. часто обращался к наследию Филона Александрийского, поскольку аллегорическая экзегеза Филона ему, последователю Оригена, была особенно близка. Во времена сотрудничества с пресв. Памфилом Е. занимался текстологией. Вместе с учителем он осуществил новое издание Свящ. Писания. При этом для ВЗ за основу был взят греч. текст Септуагинты, содержавшийся в *«Гексаплах»* Оригена. Значительная часть древних манускриптов, включающих греч. текст Свящ. Писания ВЗ, восходит именно к кодексам Е. и Памфила.

Позднее, в «Церковной истории», Е. вынес суждение о книгах НЗ и привел список книг, состоящий из 3 разделов (книги общепринятые, спорные и подложные) и являющийся важной вехой в истории формирования канона НЗ. К общепринятым, или бесспорным, Е. отнес «святую четверицу Евангелий... Деяния Апостолов; потом Павловы Послания, непосредственно за ними — Первое Иоанново и бесспорное Петрово...». В число «оспариваемых, но большинством принятых» он включает «Послания, именуемые одно Иаковлевым, другое Иудиным, и Второе Петрово, также Второе и Третье Иоанновы», а к подложным, по его мнению, относятся ««Деяния Павла», книга под названием «Пастырь», «Апокалипсис Петра», «Послание», признаваемое Варнавиным, так называемое «Учение апостолов»». В отношении Откровения св. ап. Иоанна Богослова Е. не высказывается с полной определенностью и сообщает, что его «одни отвергают, а другие относят к признанным книгам». В соответствии с этим и в своем списке Е. помещает его, с оговорками, как в 1-й, так и в 3-й раздел (*Idem.* Hist. eccl. III 25).

По-видимому, компетентностью Е. в области библейской текстологии было вызвано обращение к нему имп. Константина с просьбой составить сборник священных книг для употребления в столичных церквах: «Нам заблагорассудилось объявить твоему благоразумию, чтобы ты приказал опытным... писцам написать на выделанном пергаменте пятьдесят томов... В этих томах должно содержаться божественное Писание, которое, по твоему разумению, особенно нужно иметь и употреблять в Церкви» (*Idem.* Vita Const. IV 36).

Помимо толкования Свящ. Писания Е. часто прибегал к его свидетельству как апологет и филолог (*Curti.* 2006. P. 1850). Уже самая ранняя апологетическая работа Е.— «Общее введение в Евангелие» в 10 книгах — содержит множество библейских цитат. Дошедшие до наст. времени «Избранные места из пророков», составлявшие 6–9-ю книги этого сочинения, представляют собой набор ветхозаветных пророчеств и их краткие истолкования. В несохранившемся трактате «О многоженстве и плодовитости патриархов» Е. рассуждал о различии между новозаветной и ветхозаветной концепциями брака. Он также составил толкования на ряд книг Свящ. Писания. Наиболее полно сохранились его комментарии на Псалтирь и Книгу прор. Исаии. Также сохранились отрывки из его толкований на Евангелие от Луки, Послание к Евреям, Книгу Притчей, Книгу Песни Песней и Книгу прор. Даниила.

I. «Ономастикон» (Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ; Onomasticon). Книга о названиях мест, упоминаемых в Свящ. Писании, является 4-м томом большой работы, посвященной библейской географии и топонимике. Сочинение было составлено по совету близкого друга и наставника Е. *Павлина*, еп. Тирского, к-рому оно и адресовано. Поскольку еп. Павлин умер в 331 г., «Ономастикон» не мог быть написан позже этой даты. Текст дошел в греч. оригинале и в лат. переводе.

В «Ономастиконе» приводится список наименований библейских мест в алфавитном порядке, причем по каждому приводится географическая и историческая справка. Блж. Иероним сделал лат. перевод «Ономастикона», внеся в него нек-рые исправления (*Curti*. 2006. P. 1850). Утраченные части этого сочинения содержали истолкование названий упоминаемых в Библии народов, описание различных местностей Др. Иудеи и особое описание Иерусалима.

II. «Евангельские каноны» (Canones Euangeliorum). Сочинение представляет собой систематический указатель параллельных мест канонических Евангелий. Его идею Е. заимствовал у *Аммония Александрийского*, о чем он сообщает в «Письме к Карпиану» (Epistula ad Carpianum ad canones evangeliorum praemissa). Симфония Аммония содержала текст 4 Евангелий с указанием параллельных мест, в то время как Е. предложил особую схему. Разделив все Евангелия на перикопы и последовательно их пронумеровав, Е. разместил их номера на 10 таблицах (канонах) в следующем порядке: 1-й канон содержит номера общих мест всех 4 Евангелий; 2, 3 и 4-й — номера перикоп, встречающихся только в 3 Евангелиях: от Матфея, Марка и Луки, от Матфея, Луки и Иоанна и от Матфея, Марка и Иоанна; 5, 6, 7 и 8-й каноны состоят из номеров мест, общих для 2 Евангелий: от Матфея и Луки, от Матфея и Марка, от Матфея и Иоанна, от Луки и Марка, от Луки и Иоанна; 10-й канон представляет собой список номеров перикоп, уникальных для каждого из канонических Евангелий. Т. о., используя «Евангельские каноны» и текст Евангелий с размеченными в нем номерами перикоп, можно легко найти параллельные места.

III. «Толкование на псалмы» (Commentaria in Psalmos). Это наиболее



Евсевий, еп. Кесарии Палестинской, и Аммоний Александрийский. Миниатюра из Евангелия Раввулы. 586 г. (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 2a)

значительный труд Е. в области экзегетики, дошедший до наст. времени не полностью. Блж. Иероним свидетельствовал, что Е. написал комментарии ко всей Псалтири (*Hieron*. De vir. illustr. 81), и очень высоко отзывался о качестве его толкования. В греч. подлиннике сохранились комментарии на 44 псалма (Пс 51–95. 3). Достоверно принадлежащим Е. считается также толкование на псалом 37, прежде приписывавшееся свт. Василию Великому (*Curti*. 2006. P. 1851). Множество комментариев восстанавливается благодаря *катенам*, однако их текст ненадежен, изобилует пропусками и вставками, не принадлежащими Е. (*Artioli*. 2004. P. 17–21. Текст, восстанавливаемый благодаря катенам, опубл. в PG. 24 и в серии Analecta Sacra. Vol. 3).

При написании «Толкования на псалмы» Е. пользовался «Гексаплами» Оригена, придерживаясь текста Септуагинты. Размышляя над порядком расположения псалмов, Е. замечает, что он не отвечает хронологии: напр., 50-й псалом предшествует мн. другим, написанным прор. Давидом еще в молодости, при жизни царя Саула. Е. высказал предположение, что псалмопевец следовал др. логике: он стремился от более печальных и покаянных псалмов перейти к более светлым и радостным (*Euseb*. In Ps. 51. 3–6). Он полагал также, что псалмы расположены по группам, характеризующимся различной тематикой. Нередко он обращался к анализу исторических обстоятельств и мотивов поступков упоминаемых в Псалтири лиц (Ibid. 51, 53, 59, 62, 65). Кроме того, Е. предпринимал попытки отличить речь пророка от речи говорящего его устами Бога. Часто он указывал на аналогии между описанными в псалмах событиями и земной жизнью Христа. Следуя христ. экзегетам первых веков, согласно с традицией, идущей еще от Филона, Е. уделял внимание и толкованию надписаний псалмов, но делал это не только в аллегорическом духе. Он использовал также исторический подход, пытаясь получить как можно больше информации об авторе, времени и причине написания псалма.

IV. «Толкование на пророка Исаию» (Commentarii in Isaiam). О произведении сохранились свидетельства блж. Иеронима, к-рый сообщает о составлении 10 книг этого произведения (*Hieron*. De vir. illustr. 81). Значительная часть, дошедшая до наст. времени в катенах, была опубликована в Патрологии Миня (PG. 24. Col. 89–526), однако ее принадлежность Е. оспаривалась. В 30-х гг. XX в. А. Мёле обнаружил, что комментарий Е. на прор. Исаию почти целиком записан на полях одного флорентийского манускрипта, и опубликовал его (*Quasten*. 1983. P. 341).

V. «О Пасхе» (De solemnitate paschali). В «Жизни Константина» Е. сообщает, что император поручил ему изложение трудного вопроса о дате празднования Пасхи (*Euseb*. Vita Const. IV 34–35). Хотя этот трактат не сохранился целиком, в катенах на Евангелие от Луки Никиты Ираклийского содержится значительная часть текста произведения, в к-ром Е. объясняет мистический смысл ветхозаветной пасхи и его исполнение в Пасхе НЗ.

В 12 главах трактата содержатся рассуждения Е. о ветхозаветных праздниках, соответствующих им праздниках НЗ и решениях I Вселенского Собора о праздновании Пасхи. Он сообщает, что часть отцов Собора, прибывших из вост. областей (Сирии, Месопотамии и Киликии), придерживалась отличной от всех прочих традиции празднования Пасхи (*Idem*. De solemn. pasch. 8). Император в своей речи призвал все поместные Церкви праздновать Пасху в один день, после чего восточные, по словам Е., уступили и приняли практику проч. Церквей (*Idem*. Vita Const. III 18; *Quasten*. 1983. P. 343).

В трактате «О Пасхе» заметно влияние экзегезы Оригена: Е. предпочи-

тает аллегорический метод толкования историческому. Духовный смысл (διάνοια ἢ θεωρία) он видит во всяком месте Свящ. Писания, тогда как букв. смысл (πρὸς λέξιν) часто опускает, предлагая первый как единственно возможный. Тем не менее Е. признает важность применимого к описанию исторических событий букв. объяснения текста Свящ. Писания, хотя и не исчерпывающего собой всю глубину толкования, остающегося за аллегорией.

Опираясь на александрийскую традицию в толковании Свящ. Писания, Е. оставался во многом оригинальным и применил в этой области церковной науки собственный метод. Кесарийская б-ка, в к-рой Е. начинал научные труды, содержала в первую очередь труды по библеистике и экзегетике. Система Оригена в толковании Свящ. Писания явилась отправной точкой для экзегезы Е., к-рый в начале своей богословской деятельности при комментировании Свящ. Писания придерживался почти исключительно аллегорического метода, подчиняя букв. содержание текста духовному, а подчас и противопоставляя их (*Perrone*. 1996. P. 515–530).

Начиная с «Евангельского доказательства» метод Е. неск. изменился. Появляется бóльшая взвешенность в использовании обоих подходов, все более важное место постепенно занимает метод толкования, характерный для антиохийской богословской школы, в к-рой основное внимание уделялось историческому и филологическому анализу текстов. Возможно, это объясняется расширением богословского кругозора Е. и его занятиями историей и апологетикой. В «Евангельском доказательстве» он даже не употреблял слово «аллегория», заменяя его более осторожным термином «разумное (κατὰ διάνοιαν) толкование».

По-видимому, Е. выбирал тот или иной метод толкования также в соответствии с жанром ветхозаветных книг: очевидно, что в исторических книгах букв. смысла больше, нежели в пророческих, поэтому для них он чаще предпочитал исторические толкования. Е. обозначал термином ἱστορία последовательность событий, связывающую книги или части книг ВЗ, в то время как термин λέξις он употреблял исключительно по отношению к букв. смыслу конкретного текста. Т. о., при всем внимании к историческому содержанию текста Е. никогда не вставал на путь букв. толкования Свящ. Писания.

Догматические сочинения. В богословии, так же как в экзегетике и в апологетике, Е. находился в значительной степени под влиянием Оригена; в подходе к тринитарной проблеме, основному вопросу богословия IV в., Е. заимствовал у Оригена *субординационизм* — иерархический образ взаимоотношений между Лицами Пресв. Троицы — и, т. о., дистанцировался как от крайних ариан, исповедовавших, что Бог Сын (Логос) сотворен из ничего, так и от никейцев, утверждавших равночестность Сына Отцу. Несмотря на зависимость от Оригена, Е. отвергал нек-рые его характерные взгляды, в частности идею *апокатастасиса* (*Carrara*. 2000. P. 52). Оба труда в области догматики Е. написал в последние годы жизни и посвятил рассмотрению отношений между Лицами Пресв. Троицы, в основном — Бога-Отца и Бога-Сына.

Важнейшим источником богословия Е. были труды Оригена, в первую очередь соч. «О началах», а также его экзегетические произведения. Большое влияние на догматические воззрения Е. оказали, кроме того, труды апологетов, и прежде всего сщмч. Иустина. В силу того что оба догматических сочинения Е. были направлены против Маркелла Анкирского, его произведения являются самым цитируемым источником Е. Отрывки из трактата Маркелла «Против ариан» сохранились лишь благодаря этим цитатам, передающим его модалистическую доктрину. В обеих работах Е. прибегает к обширному цитированию и толкованию Свящ. Писания ВЗ и НЗ.

I. «Против Маркелла» (Contra Marcellum). Этот трактат, состоящий из 2 книг, Е. написал и опубликовал в том же 336 г., в к-ром состоялся Собор, низложивший Маркелла. В 1-й кн. Е. отвечает на обвинения Маркелла в адрес сторонников арианства — *Астерия Софиста* и *Евсевия*, еп. Никомидийского. Во 2-й кн. он часто цитирует самого Маркелла, доказывая, что его учение восходит к еретическим доктринам Савеллия и Павла Самосатского (*Quasten*. 1983. P. 344). Более детальное рассмотрение учения Маркелла и его опровержение содержатся в трактате «Церковное богословие».

II. «Церковное богословие» (De ecclesiastica theologia). Трактат состоит из 3 книг, написанных против Маркелла предположительно после 336 г., т. е. после его осуждения. Адресатом трактата является арианин *Флакилл*, патриарх Антиохийский.

Письма. По-видимому, Е. был автором большого количества писем. До наст. времени дошли в значительной части только 3 его письма, в которых он касается догматических вопросов.

В «Письме к Флакиллу» (Epistula ad Flacillum) Е. передает краткое содержание трактата «Церковное богословие». Письмо представляет собой своеобразное введение к этому трактату и является его составной частью.

«Письмо Кесарийской Церкви» (Epistula ad Caesarienses) сохранилось в трактате свт. Афанасия Александрийского «О постановлениях Никейского Собора» (*Athanas. Alex.* De decret. Nic. Syn. 33), а также в сочинениях *Сократа Схоластика* (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 8. 35 ff.) и блж. *Феодорита* (*Theodoret.* Hist. eccl. I 12. 1). В этом письме Е. рассказывает о своих действиях на Никейском Соборе, объясняет, почему он принял термин «единосущный» и присоединяется к осуждению арианских формулировок, хотя и не упоминает имени ересиарха. Кроме того, письмо содержит нек-рые важные подробности, связанные с Собором. В частности, из него становится известно, что за основу принятого отцами Собора Никейского Символа веры был взят крещальный символ веры Кесарийской Церкви.

В «Письме к августе Констанции» (Epistula ad Constantiam Augustam) Е. излагает свой негативный взгляд на священные изображения, считая поклонение иконам языческим обычаем. Этим текстом пользовались иконоборцы VIII в. для отстаивания своих воззрений. «Письмо» сохранилось благодаря цитированию защитниками иконопочитания — оно содержится в деяниях VII Вселенского Собора и в соч. «Против Евсевия» свт. *Никифора I*, патриарха К-польского (*Niceph. Const.* Contr. Euseb. P. 383–386, а также: *Hennephof H.* Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes. Leiden, 1969. P. 42–44; богословский анализ взглядов Е. на основании этого письма см.: *Флоровский*. 1998. С. 361–362).

Сохранились также небольшие отрывки из писем Е. свт. Александру, еп. Александрийскому, и Евфрасию, еп. Баланейскому (Epistula

ad Alexandrum Alexandrinum, Epistula ad Euphrationem), в к-рых он защищает взгляды Ария.

Отношение Е. к античным авторам. Следуя традиции Филона Александрийского и ранних отцов Церкви, Е. нередко обращается к античной философии. Он вводит философскую проблематику в свои сочинения, демонстрируя хорошее знание не только доксологии, но и первоисточников. Подробное изучение и сравнение философских трактатов с библейской традицией Е. проводит в «Евангельском приготовлении». Центральное место при этом занимает Платон, с к-рым он ассоциирует все положительное, что было в греч. мысли (*Euseb.* Praep. evang. XI. Pref. 3). Е. называет Платона «удивительным» (Πλάτων ὁ θαυμάσιος — Ibid. XI 8. 1; 9. 5) и хвалит его за умение «удивительно» излагать свои идеи (Ibid. 21. 7).

Объявив после демонстрации сходства между Платоном и Моисеем, что настало время показать ошибки первого из них, Е. поясняет, что делает это «не для того, чтобы укорить его» (Ibid. XI. Pref. 5). В др. месте он прямо восхищается его умом и интуитивным ви́дением истины (Ibid. 13. 66) и называет «достойным восхищения философом, который один из всех эллинов достиг преддверия истины...» (Ibid. XIII 14. 3). Нередко именно Платон наряду с Моисеем становится в рассуждениях Е. критерием истинности (см. напр., название 5-й гл.: «Против того же [Аристотеля], отличающегося от Моисея и Платона в вопросе о Промысле»).

По мнению мн. раннехрист. писателей (Климента Александрийского, Афинагора, Феофила Антиохийского, Ипполита Римского, Тертуллиана), Платон, как и др. представители греч. философии, повинен в плагиате, т. к. многое он заимствовал у евреев (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. VI 4. 3–5. 2; 27. 5–29. 2). Хотя в аргументации «Евангельского приготовления» Е. основывается на твердой уверенности в этом факте, когда речь заходит о Платоне, он смягчает полемический тон; предполагая, что «этот удивительный муж, Платон, последовал премудрому Моисею и пророкам евреев», как «очевидно следует из его же собственных слов», он, однако, допускает, что Платон, возможно, «сам постиг природу вещей или каким-то образом... был удостоен Богом этого знания» (*Euseb.* Praep. evang. XI 8. 1).

В ряду мн. недостатков древней мысли, по мнению Е., присутствует один, хотя и непроизвольный, но зато сильно влияющий на нее,— это испорченность человеческой природы, находящейся вдали от истинного Бога. Этим Е. и объясняет большинство ошибок Платона: «...он отклонялся и говорил более по-человечески, нежели согласно с истиной» (Ibid. XI 28. 18–19). Т. о., помимо традиц. обвинений в адрес Платона Е. выражает и новую мысль о том, что Платон является «очень человеческим», подчеркивая слабую сторону философского умозрения — неизбежно предположительный характер его поиска и легкость отказа от строгой логики. Е., хотя он отдает должное и достижениям разума, старается не осудить Платона, но лишь указать на предпочтительность знания не «человеческого». В положительных аспектах учения, согласно Е., Платон-личность и Платон-философ неразличимы: «Я живо восхищаюсь этим человеком... идеи которого мне дороги и близки» (Ibid. XIII 18. 17).

Е. ценит Платона не только из-за близости, к-рую он видит между мыслями Платона и учением Моисея, но также потому, что тот подготовил христианству, говорящему по-гречески, богословский и философский понятийный фундамент: «В самом деле, кто такой Платон, как не говорящий по-аттически Моисей?» (Ibid. XI 10, 14. 4–5). Е. благодарен ему за четкий и ясный язык, помогающий христианам, воспитанным в традиции античности, лучше понять учение Моисея. Платон имел возможность встретиться с библейской мыслью, и Е. отметил присутствие истинного знания в его учении.

Богословие. Е. высказывался по всем наиболее актуальным для его времени догматическим вопросам. В «Евангельском доказательстве», еще за неск. лет до I Вселенского Собора, он обращался к рассмотрению тринитарной проблематики, рассуждая о том, в каких отношениях находятся Бог Отец и Бог Сын, а также достаточно подробно останавливался на вопросах христологии. Ко времени Собора его триадология, получившая выражение в «Евангельском доказательстве», представляется полностью сложившейся; она не претерпела серьезных изменений и после 325 г. Т. о., тринитарные взгляды Е. сформировались до появления лжеучения Ария, и потому он не мог быть последователем этого ересиарха, в чем его обвиняли блж. Иероним, Феодорит, святители Епифаний и Фотий.

Относительно позиции Е. в догматических спорах IV в. среди исследователей нет полного единодушия. Так, Н. Розанов, отмечая глубокую нелюбовь Е. к догматическим прениям, считал, что он был ближе к арианам, чем к православным (*Розанов.* 1880. С. 14–24). Х. Беркхоф, указывая на субординационизм Е., полагает, что он все же не перешел той грани, за к-рой начинается арианство (*Berkhof.* 1939. S. 79–82). И. Бертен причисляет Е. к той средней группе «умеренных консерваторов» (не совсем точно именуемых полуарианами), к-рую чуть позднее представляли свт. *Кирилл,* еп. Иерусалимский, и *Евсевий,* еп. Эмесский, и к-рая не примыкала ни к «строго православным», ни к арианам (*Berten.* 1968. P. 38–75).

Как и мн. авторы первых 3 веков христианства, Е. не избежал субординационизма. Он писал: «Мы научены, что Един есть Верховный Отец, Бог, Господь и Господь и Бог Второго (Господа.— *А. Я.*), тогда как Логос Бога есть Второй Господь, владыка тех, кто находится в его власти, но Он не подобен (в своей власти.— *А. Я.*) более великому, ибо Бог Логос не Господь и не Бог Отца, но Его образ, мысль, премудрость и сила и владыка тех, кто после Него, тогда как Отец для Сына — Отец, Господь и Бог. Поэтому естественно все восходит к Единому Началу, а потому наше благочестивое богословие утверждает веру в Единого Бога» (*Euseb.* Demonstr. V 8. 2–3). В этом высказывании Е. резко подчеркивает неравенство Лиц Пресв. Троицы. Единоначалие Бога Отца в его субординационистской триадологии имеет явную параллель с его политическим богословием, в к-ром утверждалась идея абсолютной власти императора, ставшая для позднего Е. неким подтверждением его тринитарной модели. По мнению проф. А. А. *Спасского,* предложенная Е. «система носила на себе для того времени церковный характер, что признает и сам Евсевий, излагая ее главным образом в своем сочинении о церковном богословии, и для начала IV в. не заключала в себе ничего оригинального. Это оригеновское учение, взятое в субординационной части

и значительно исправленное» (*Спасский*. 1996. С. 274).

В триадологии Е. центральным было понятие Логоса, являющегося живым и личным Посредником Бога Отца в творении мира и в промышлении о нем. В описании Логоса Е. прибегает к среднеплатоническим характеристикам «второго бога», называя Его «художником», «устроителем» вселенной. А. Грилльмайер считает, что в евсевиевой триадологии Бог Слово занимает место среднеплатонической «души мира» (anima mundi) (*Grillmeier*. 1982. P. 394). Хотя в произведениях Е. почти не говорится о Третьей Ипостаси Пресв. Троицы, он тем не менее признавал Божество Св. Духа в субординационистском ключе (*Euseb*. Demonstr. V 3. 3).

Согласно Е., Бог Отец обладает всеми свойствами плотиновского Единого — Он благ, неизреченен, прост, неделим, однороден. Он — разум, мудрость, красота, жизнь, свет, абсолютное благо (*Idem*. De eccl. theol. II 14. 6). Бог прежде веков рождает Сына, для того чтобы Он творил мир. Сын является отдельной и совершенной Ипостасью. Он Единороден Отцу, отражает Его свет. Он — разум-в-себе (αὐτόλογος) и мудрость-в-себе (αὐτοσοφία) (Ibid. I 8. 4. 4). Он несотворен, но Сам творит мир и господствует над ним (Ibid. I 8. 3).

Е. исповедовал Логос Богом (λόγον τε καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ), единоприродным Отцу (*Idem*. Demonstr. V 4. 12). Рождение же Бога Слова вслед за Оригеном он видел вне времени, точнее, до возникновения времени (πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα, καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα); такой подход противоположен утверждению Ария «было, когда (Сына) не было» (Ibid. IV 3. 13; ср.: *Idem*. Hist. eccl. I 2. 2). Рождение Сына от Отца Е. не считал возможным описать, ссылаясь на слова из Книги прор. Исаии: «...род Его кто изъяснит?» (Ис 53. 8), и потому находил в Свящ. Писании образы, помогающие приблизительно представить это таинство: рождение Сына он уподоблял лучу, происходящему от света, или запаху, истекающему от благовония (*Euseb*. Demonstr. IV 2. 3).

Догматическая формулировка I Вселенского Собора «из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца» смущала Е. по следующим причинам. Он считал, что эта формулировка допускала чрезмерно «плотяное» понимание таинства Божественного домостроительства — как если бы сущность Бога Отца имела нек-рую материю, из к-рой происходит рождение Бога Сына. Кроме того, по его мнению, это могло стать основанием мысли о разделении Божества. Вслед. этого Е. предпочитал говорить о рождении «от Отца», но не «из сущности Отца».

Влияние платонизма проявлялось в идее Е. о том, что Бог Сын творит все вещи мира, взирая на архетипы, находящиеся в мысли Отца (*Idem*. De eccl. theol. III 3. 56). Так, в «Евангельском приготовлении» (*Idem*. Praep. evang. XI 15. 6) Е. цитировал Филона Александрийского, к-рый говорил: «Отец мира родил этого старшего Сына, Которого по-другому назвал еще первородным. Рожденный же, подражая, конечно, путям Отца, взирая на Его архетипические модели, сформировал видимые вещи» (*Philo*. De confus. ling. 62–63). Для подтверждения своих взглядов Е. ссылался также на Платона, Плотина, *Нумения* и Амелия, к-рый в рассуждениях о Логосе использовал Пролог Евангелия от Иоанна, оставив уникальный пример положительного использования неоплатониками Свящ. Писания НЗ (*Euseb*. Praep. evang. XI 16–19; *Dörrie H*. Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de st. Jean (Amélius chez Eusèbe) // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou. P., 1972. P. 75–87).

Опровергая мысль Маркелла о том, что защитники двух Ипостасей исповедуют «двух богов», Е. утверждал верховную власть Бога Отца и в свою очередь обвинял Маркелла в смешении Отца и Сына (*Euseb*. De eccl. theol. II 14. 5). Следуя терминологии апологетов, Е. называл Отца и Сына соответственно ὁ θεός — Богом в собственном значении слова и θεός — Богом по причастности к Отцу (Ibid. 7).

Поскольку Маркелл считал Св. Духа не имеющим самостоятельного бытия, Е. обличал его в том, что он, следуя Савеллию, сливает ипостаси в Боге, называя Его единой ипостасью (μίαν γὰρ ὑπόστασιν τριπρόσωπον — Ibid. III 6. 4. 5). Сам Е. настаивал на личностном бытии Св. Духа (Ibid. III 6. 3), хотя Его достоинство он ставил ниже первых двух Ипостасей, утверждая, что Дух был создан Богом Отцом с помощью Бога Сына (*Simonetti*. 1975. P. 12, 64, 199). Миссия Духа Утешителя, согласно Е.,— пребывание в Церкви после Вознесения и научение апостолов и всех христиан. Обличая своего оппонента, Е. встал на более радикальные субординационистские позиции, чем прежде, и, т. о., в поздний период значительно сблизился с арианами, возможно, перед лицом общего противника, каким являлся Маркелл (*Quasten*. 1983. P. 344).

Хотя Е. отвергал «единосущие» в том смысле, как оно было понято отцами I Вселенского Собора, говоря скорее о «сходстве» Сына с Отцом (*Theodoret*. Hist. eccl. I 11), эта позиция свидетельствует не о последовательном исповедании арианства, а о влиянии оригеновского богословия (см.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // *Болотов*. Собр. трудов. Т. 1. С. 258). Также Е. определенно учил о том, что Сын, Первородный и Единородный, не был сотворен, но рожден от Отца, отвергая, т. о., основную мысль Ария о происхождении Сына «из не-сущих»: «...небезопасно идти иным путем и упрощенно утверждать, что Сын сотворен из не-сущих подобно остальному творению: рождение Сына — одно, творение (мира) Сыном — совсем другое» (*Euseb*. Demonstr. V 1. 15).

Высочайшей жертвой Божества в деле спасения людей является, по мнению Е., Боговоплощение, о к-ром он пишет подробно, рассматривая вопросы христологии, выходящие за рамки арианской полемики. Е. исходит из догматически верной посылки и в противоположность Маркеллу Анкирскому утверждает полную реальность Боговоплощения, к-рое совершается по воле Бога, желающего открыться людям не только в форме мистических теофаний ВЗ, но и в реальном принятии человеческой плоти, служащей Логосу инструментом (ὄργανον) в исполнении Его спасительной миссии (Ibid. IV 11. 2).

Человечество Христа Е., по-видимому, понимает именно как плоть, в к-рой обитает Предвечный Логос. О человеческой душе Христа Е. не делает никаких прямых утверждений, позволяющих понять его мнение по этому вопросу. Для обозначения человечества Христа он использует выражение «воспринятый человек» (ἀναληφθεὶς ἄνθρωπος — Ibid. IX 2. 5; 3. 4; 7. 7). Этот термин антиохийского богословия будет впосл. востребован отцами-каппадокийцами, в частности свт. Григорием Богословом (*Carrara*. 2000. P. 93–102). В то же время Е. не приходит к заключению об обожении человеческой

природы в лице Богочеловека. Человека Христа он видит еще в «образе раба» (Флп 2. 7), что и сделало впосл. нек-рые его высказывания привлекательными для иконоборцев.

Продолжая традицию Оригена и апологетов, Е., будучи последним представителем доникейского богословия, стал в то же время связующим звеном между традиц. доникейским богословием и новой триадологией никейского и посленикейского периодов (*Weber.* 1965. S. 174).

Е. первым из христ. писателей использовал термин «богословие» (θεολογία) в заглавии трактата. Область богословия он, следуя традиции, разделял на 2 главные сферы: «икономию» и «богословие». К 1-й относил все вопросы, связанные с действием Христа в мире как человека и с Его подвигом, а ко 2-му — все, что касается Его Божества и Его отношения к Богу Отцу (*Euseb.* Hist. eccl. I 1. 7).

Е. был незаурядной личностью в истории Церкви. Он оказался свидетелем и непосредственным действующим лицом эпохи, полной определяющих событий для религ., культурной и политической жизни Римской империи и Церкви. Во время гонений он стал свидетелем мученического подвига Церкви и описал происходившие перед его глазами события, став на путь интеллектуальной защиты христианства. Во всех этих областях Е. проявил себя как компетентный писатель, хорошо знакомый со своими источниками.

Раскрытие природы Церкви, ее исторического бытия и развития, а также выявление и решение богословской проблематики в прямой связи с активной защитой христ. веры — все это входило в комплекс задач Е. Его сочинения посвящены темам, связанным с совр. ему проблемами церковного устройства и богословского языка, к-рых он впервые в истории выявил и проанализировал с богословской т. зр. И хотя его участие в арианской смуте, в чем его уличали еще современники, бросало тень на его богословский авторитет, а панегирики имп. Константину заставляли исследователей Нового времени усомниться в его искренности и честности, Е. остался в глазах историков Церкви писателем и человеком, богословские ошибки и личные недостатки к-рого подчеркнули громадный объем проделанной им работы, выразившейся в написании трудов в различных областях церковного знания, повлиявших на развитие богословия и принесших несомненную пользу Церкви.

Библиогр.: CPG, N 3465–3507.

Соч.: PG. 19–24; ***Apologia pro Origene:*** *Eusèbe de Césarée, Pamphile de Césarée, Rufin d'Aquilée.* Apologie pour Origène: Suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène / Texte crit., trad., notes R. Amacker, É. Junod. P., 2002. 2 t. (SC; 464, 465); ***Commentarii in Isaiam:*** Werke. B., 1975. Bd. 9: Der Jesajakommentar / Hrsg. J. Ziegler. (GCS; 7); ***Commentarii in psalmos:*** *Harl M.* La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Apollinaire, Athanase, Eusèbe, Didyme, Théodoret) / Collab. de G. Dorival. P., 1972. 2 vol. (SC; 189, 190); ***Contra Hieroclem:*** *Flavii Philostrati* Opera / Ed. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964[r]. Vol. 1. P. 369–413; *idem.* The Life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius / Transl. F. C. Conybeare. L.; N. Y., 1912. Vol. 2. P. 483–605; Contre Hiéroclès / Introd., trad. et notes par M. Forrat, texte grec établi par É. des Places. P., 1986. (SC; 333); ***Contra Marcellum, De ecclesiastica Theologia:*** Werke. Lpz., 1906. Bd. 4: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells / Hrsg. E. Klostermann. (GCS; 14); Idem / Hrsg. G. C. Hansen. B., 1971[2]. B., 1991[3]; ***Demonstratio Evangelica:*** Werke. Lpz., 1913. Bd. 6: Die Demonstratio evangelica / Hrsg. I. A. Heikel. (GCS; 23); ***Chronicon:*** Chronicorum libri duo / Ed. A. Schöne. Dublin, 1967[2]. T. 1: Chronicorum liber prior: [Armenia versio, graeca fragmenta]; T. 2: Chronicorum Canonum quae supersunt: [Armenia et Hieronymi versiones]; Werke. Lpz., 1911. Bd. 5: Die Chronik / Hrsg. J. Karst. (GCS; 20); Idem. Lpz., 1956[2]. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. (GCS; 47); ***Epistula ad Carpianum. Canones evangeliorum:*** *Nestle, Aland.* NTG. P. 32–47; ***Onomasticon:*** Werke. Lpz., 1904. Bd. 3: Das Onomastikon / Hrsg. E. Klostermann. (GCS; 11); ***Historia ecclesiastica. De martyribus Palaestinae:*** Werke. Lpz.; B., 1908. Bd. 2: Die Kirchengeschichte.Tl. 2: Über die Märtyrer in Palästina / Hrsg. E. Schwartz. (GCS; 9); ***Vita Constantini. Constantini imperatoris oratio ad sanctorum coetum. De laudibus Constantini:*** Werke. Lpz., 1902. Bd. 1: Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin / Hrsg. I. A. Heikel. (GCS; 7); ***Praeparatio Evangelica:*** Werke. B., 1954–1956. Bd. 8: Die Praeparatio evangelica / Hrsg. K. Mras. 2 Tl. (GCS; 43/2); ***De Theophania:*** Werke. Lpz., 1904. Bd. 3: Die Theophanie / Hrsg. H. Gressmann. (GCS; 11/2).Пер. на рус. яз.: Соч. СПб., 1848–1849. В 2 т.; Церк. история: Против Иерокла / Коммент., пер. и предисл.: А. В. Вдовиченко // Раннехристианские апологеты II–IV вв. М., 2000; Евангельское приготовление (фрагменты XI кн.) / Пер. и введ.: А. О. Ястребов // БСб. 1999. № 3. С. 152–162; 2001. № 7. С. 143–161; XI кн. «Евангельского приготовления» / Пер., вступ. ст. и коммент.: А. О. Ястребов // ЦиВр. 2002. № 3(20). С. 105–192.

Лит.: *Burckhardt J.* Die Zeit Constantins des Grossen. Basel, 1853; *Розанов Н.* Евсевий Памфил, еп. Кесарии Палестинской. М., 1880; *Gelzer H.* Sextus Julius Africanus und die Byzant. Chronografie. Lpz., 1880–1885. 2 Bde; *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV в. по XX. М., 1898; *Schöne A.* Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. B., 1900; *Schwartz E.* Eusebios // *Pauly, Wissowa.* 1909. Bd. 6/1. Sp. 1370–1439; *Bardy G.* La littérature patristique des «Quaesiones et Responsiones» sur l'écriture sainte // RB. 1932. T. 41. P. 210–236, 341–369, 515–537; *Foakes-Jackson F. J.* Eusebius Pamphili, bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian: A Study of the Man and His Writing. Camb., 1933; *Berkhof H.* Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amst., 1939; *idem.* Kirche und Kaiser. Zürich, 1947; *Des Places É.* Les Lois de Platon et la Préparation Évangélique d'Eusèbe de Césarée //Aegyptus. Mil., 1952. Vol. 32. P. 223–231; *idem.* Eusèbe de Césarée commentateur: Platonism et Écriture Sainte. P., 1982; *Bardy G.* La théologie d'Eusèbe de Césarée d'apres l'«Histoire Ecclésiastique» // RHE. 1955. Vol. 50. P. 5–20; *idem.* Introduction // *Eusèbe de Césarée.* Histoire Ecclésiastique. P., 1960. Vol. 4. P. 9–74. (SC; 73); *Tefler W.* The Author's Purpose in the Vita Constantini // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 151–167; *Wallace-Hadrill D. S.* Eusebius of Caesarea. L., 1960; *Sirinelli J.* Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne. Dakar, 1961; *Weber A.* ΑΡΧΗ: Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea. [Münch.,] 1965; *Farina R.* L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del cristianesimo. Zürich, 1966; *idem.* La concezione della pace nel IV sec. // Chiesa e impero: Da Augusto a Giustiniano. R., 2001. P. 185–186; *Berten I.* Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne // RSPhTh. 1968. Vol. 52. P. 38–75; *Simonetti M.* Letteratura cristiana antica greca e latina. Mil.; Firenze, 1969; *idem.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975. (SEAug; 11); *idem.* Esegesi e ideologia nel Commento a Isaia // Rivista di Storia e Letteratura religiosa. 1983. T. 19. P. 3–44; *idem.* Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. R., 1985. (SEAug; 23); *Curti C.* Due articoli eusebiani: «Commentarii in Psalmos». Noto, 1971; *idem.* La cronologia dei «Commentarii in Psalmos» di Eusebio di Cesarea // Quaderni Catanesi di cultura classici e medievali. Catania, 1990. T. 2. P. 53–65; *idem.* Eusebio di Cesarea // Nuovo dizionario patristico e di antichita cristiane. Genova; Mil., 2006[2]. Vol. 1. P. 1844–1853; Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende / Hrsg. G. Ruhbach. Darmstadt, 1976; *Barnes T. D.* Sossianus Hierocles and the Antecedents of the «Great Persecution» // HarvSCPh. 1976. Vol. 80. P. 239–252; *idem.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981; *Luibhéid C.* Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis. Dublin, 1981; *Andresen C.* «Siegreiche Kirche» im Aufstieg des Christentums: Untersuchungen zu Eusebius von Caesarea und Dionysios von Alexandrien // ANRW. 1979. Tl. 2. Bd. 23. Teilbd. 1. S. 387–459; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Brescia, 1982. T. 1: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). 2 vol.; *Quasten J.* Patrologia. Casale Monferrato, 1983. T. 2. P. 312–348; *Cavallo G.* Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea // Le biblioteche nel mondo antico e medievale. R., 1988. P. 65–78; *Winkelmann F.* Euseb von Kaisareia: Der Vater der Kirchengeschichte. B., 1991; Eusebius, Christianity and Judaism / Ed. H. W. Attridge, G. Hata. Leiden; N. Y., 1992; *Vian G. M.* Eusebio di Cesarea. Torino, 1993; *Кривушин И. В.* Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995; *Спасский А. А.* История догматич. движений в эпоху Вселенских Соборов. М., [1996][p]; *Bardy G., Di Nola G.* Storia della letteratura cristiana antica greca. Vat., 1996. P. 295–298; *Perrone L.* Eusebius of Caesarea as a Christian Writer // Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia / Ed. A. Raban, K. G. Holum. Leiden et al., 1996. P. 515–530;

Флоровский Г. В., прот. Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 351–376; *Ulrich J.* Euseb von Caesarea und die Juden: Stud. zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea. B., 1999. (PTS; 49); *Strutwolf H.* Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Gött., 1999; *Burgess R. W.* Studies in Eusebian and post Eusebian Chronography. Stuttg., 1999; *Ястребов А. О., свящ.* Евсевий Кесарийский: (Ист. очерк) // БСб. 1999. № 3. С. 136–151; *он же.* XI книга Евангельского приготовления Евсевия Кесарийского: Опыт церк. усвоения античной философии: Дис. М., 2002. С. 14–19. Ркп.; *Carrara P.* Introduzione, traduzione e note // *Eusebio di Cesarea.* Dimostrazione Evangelica. Mil., 2000. P. 9–102; *Kofsky A.* Eusebius of Caesarea against Paganism // Jewish and Christian Perspectives. Leiden, 2000; *Calderone S.* Storia e teologia in Eusebio di Cesarea // Chiesa e impero. R., 2001; *Borzm S.* Sulla datazione del «Contro Hieroclem» di Eusebio di Cesarea: Una proposta // Salesianum. Torino, 2003. T. 65. P. 158–160; *Carriker A.* The library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston, 2003; *Artioli M. B.* Introduzione // *Eusebio di Cesarea.* Commento ai salmi. R., 2004. T. 1. P. 5–64.

Свящ. Алексий Ястребов

ЕВСЕ́ВИЙ, еп. г. Цибалы (пам. зап. 28 апр.) — см. *Поллион,* мч. († ок. 304).

ЕВСЕ́ВИЙ (Гроздов Евстафий Сергеевич; 17.03.1866, с. Шарковщизна (Шарковщина) Дисненского у. Виленской губ.— 12.08.1929, Нарва-Йыэсуу (Усть-Нарва), Эстония), архиеп. Нарвский и Изборский. Из семьи диакона. Окончил Виленское ДУ и Виленскую ДС, СПбДА (1890). Удостоен степени кандидата богословия за работу «Пьер Бииле и его богословские сочинения». 6 авг. 1890 г. Литовским и Виленским архиеп. *Алексием (Лавровым-Платоновым)* рукоположен во иерея к виленскому кафедральному собору. Одновременно назначен законоучителем образцовой школы при Виленской ДС. Сверхштатный член Литовской духовной консистории (с 1895). В 1895–1899 гг. также исполнял обязанности редактора «Виленских ЕВ». Овдовел. 12 нояб. 1899 г. назначен инспектором Виленской ДС. 6 апр. 1902 г. Литовским и Виленским архиеп. *Ювеналием (Половцевым)* пострижен в монашество с именем Евсевий. В 1903 г. возведен в сан архимандрита и назначен ректором Ярославской ДС.

28 мая 1906 г. хиротонисан во епископа Угличского. Назначен викарием Ярославской епархии. Хиротонию в Ростове в храме во имя св. блгв. князей Феодора, Давида и Константина, Ростовских чудотворцев, возглавил Ярославский и Ростовский архиеп. *Иаков (Пятницкий).* 27 февр. 1909 г.



Евсевий (Гроздов), еп. Тобольский. Фотография. Нач. 10-х гг. XX в. (РГИА)

переведен на Рыбинскую кафедру, викарием той же епархии. 18 марта 1910 г. назначен епископом Тобольским и Сибирским. С 17 апр. 1912 г. епископ Псковский и Порховский. Был вызван к присутствию в Святейшем Синоде в июне—окт. 1914 г. Участвовал в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* 25 апр. 1918 г. возведен в сан архиепископа, удостоен права ношения креста на клобуке.

В авг. 1919 г. при наступлении Красной Армии покинул Псков, прибыл в Эстонию вместе с клиром псковского Троицкого собора и др. церквей. С сент. проживал в Нарве, на подворье Иверского Николаевского девичьего мон-ря. Исполнял обязанности епископа Северо-Западной Армии ген. Н. Н. Юденича, временно управлял приходами сев.-зап. областей России, занятых белыми войсками; рукополагал полковых священников Северо-Западной Армии в нарвской Знаменской ц., служившей кафедральным армейским собором. После окончательного поражения и интернирования армии Юденича в Эстонии в дек. 1919 г. ушел на покой, пребывал на Иверском подворье (с 1923 Нарвская Иверская Богородицкая жен. трудовая община).

5 дек. 1920 г. участвовал совместно с Финляндским и Выборгским архиеп. *Серафимом (Лукьяновым)* в хиротонии *Александра (Паулуса),* избранного Собором автономной Эстонской Православной Церкви архиепископом Таллинским и всея Эстонии. После неканоничного перехода в 1923 г. автономной Эстонской Православной Церкви в юрисдикцию К-польского Патриархата как митрополичьего округа представители от 30 рус. правосл. прихода Эстонии высказались за образование самостоятельной Нарвской епархии и 10 сент. 1924 г. единогласно избрали Е. на архиерейскую кафедру. 1 дек. 1925 г. Собор правосл. Церкви в Эстонии утвердил избрание Е. архиепископом Нарвским и Изборским с условием принятия эст. гражданства и согласия Московского Патриархата на его переход в Эстонскую Православную Митрополию (с 1926 *Эстонская Апостольская Православная Церковь* (ЭАПЦ)). В состав возглавляемой Е. автономной Нарвской (русской) епархии вошли рус. приходы Нарвы, Таллина, Тарту, Пярну, а также отошедшего Эстонии бывш. Печерского у. Состоял членом Синода ЭАПЦ. Проявил себя мудрым и справедливым архипастырем, авторитет к-рого был признан как среди духовенства и прихожан, так и среди гос. деятелей Эстонии. Постоянно заботился о нуждах рус. жителей Эстонии, особое внимание уделял рус. школам, преподавал Закон Божий в эмигрантской гимназии в Нарве.

Отпевание Е. возглавили глава ЭАПЦ митр. Таллинский и всея Эстонии Александр (Паулус) и Печерский еп. *Иоанн (Булин).* Был похоронен в зимнем Никольском храме Преображенского собора Нарвы. После разрушения в 1944 г. нарвского Преображенского храма перезахоронен в Ивангороде на Знаменском кладбище, у ц. во имя св. апостолов Петра и Павла. В 2006 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* прах Е. был перенесен на кладбище *Пюхтицкого в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ря.*

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи. 1893–1965. Т. 3. С. 133–134; *Мальцев Ю. П.* Краткое жизнеописание архиеп. Нарвского и Изборского Евсевия (Гроздова) и его потомков // Мир Православия: Газ. Таллинн, 2006. № 5(98); *Калин А., диак.* Возвращение архиеп. Евсевия // Там же; *Синякова Г.* Архиеп. Евсевий (1866–1929) // Там же.

Д. Н. Никитин

ЕВСЕ́ВИЙ (Ильинский Алексей Алексеевич, 1809 или 1810, Белгород — 12.03.1879, Тверь), архиеп. Тверской и Кашинский. Род. в семье диакона, мать происходила из мещан. С детства читал и пел на клиросе, прислуживал в алтаре. В 13 лет остался сиротой, долгое время бедствовал. Обучался в Курской ДС, где на усердного студента обратил внимание ректор архим. *Анатолий* (*Мартыновский;* впосл. архиепископ Могилёвский),

к-рый стал его покровителем. Окончил курс 2-м, продолжил образование в КДА. 8 дек. 1834 г. пострижен в монашество в *киевском Братском в честь Богоявления мон-ре,* 1 янв. 1835 г. рукоположен во диакона в *Киево-Печерской лавре,* а 21 июля того же года — во иерея в *Златоверхом киевском во имя св. арх. Михаила мон-ре.* Одним из первых трудов Е. стало историко-апологетическое соч. «Кто был первый митрополит Киевский?» (Собр. соч. студентов КДА. К., 1839. Т. 1. С. 195–243), в котором он ставил задачу подтвердить первенство свт. Михаила на Киевской кафедре. 7 окт. 1835 г. удостоен звания магистра богословия и назначен бакалавром СПбДА. 8 июля 1836 г. причислен к соборным иеромонахам *Александро-Невской лавры.* С 10 июля 1838 г. действительный член конференции СПбДА, с 30 марта 1839 г. член С.-Петербургского духовного цензурного комитета. В академии подружился с инспектором архим. *Платоном* (*Городецким;* впосл. митрополит Киевский).

27 сент. 1839 г. Е. был переведен на должность ректора Киевской ДС, 29 окт. того же года возведен в сан архимандрита, с 4 дек. являлся присутствующим в Киевской духовной консистории. Стал близким помощником Киевского митр. св. *Филарета (Амфитеатрова).* 31 мая 1840 г. назначен членом Киевского духовно-цензурного комитета, конференции КДА и окружного академического правления, 2 янв. 1842 г.— цензором проповедей. С 15 июля 1841 г. Е. был настоятелем *киевского Выдубицкого Всеволожа во имя арх. Михаила мон-ря.* Инспектировал Черкасское и Богуславское духовные уч-ща (июль 1840), Черниговскую (июль 1842) и Орловскую (июль 1844) семинарии.

31 дек. 1844 г. по просьбе Литовского архиеп. *Иосифа (Семашко)* получил назначение на должность ректора и профессора богословских наук Литовской ДС. Согласно характеристике архиеп. Иосифа, «едва ли бы еще можно было найти другого архимандрита из великорусских, столь соответственного здешним обстоятельствам. Смею уверить, что он будет украшением Церкви, на каковом месте ни был поставлен» (*Иосиф (Семашко).* 1883. Т. 2. С. 290). В связи с переездом семинарии из *жировицкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* в *виленский во имя*



Евсевий (Ильинский), архиеп. Тверской и Кашинский. Фотография. 70-е гг. XIX в.

Св. Троицы мон-рь с 18 апр. 1845 г. Е. был членом строительного комитета по перемещению ДС. В семинарии преподавал догматическое богословие. С 29 нояб. 1845 г. цензор проповедей, с 20 дек. духовный цензор, с 11 нояб. 1846 г. член епархиального попечительства, с 11 дек.— комитета Литовской ДС для собрания этнографических сведений о России. В июле 1845 г. инспектировал Борунское уездно-приходское уч-ще, в июле 1846 г.— Супрасльское, Кобринское, Жировицкое и Виленское духовные уч-ща. 27 июня 1845 г. назначен настоятелем обращенной в 3-й класс виленской Троицкой обители с предоставлением Е. степени настоятеля 2-классного мон-ря. По инициативе Е. Троицкая ц. была приспособлена для зимних богослужений, в 1852 г. он пожертвовал в монастырь утварь. 2 июля 1845 г. освятил придел святых Константина и Елены в соборе виленского в честь Сошествия Св. Духа мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов монастырь*). С 19 июля 1846 г. благочинный мон-рей Виленской и Ковенской губерний. 4 дек. 1848 г. назначен настоятелем *Пожайского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* в связи с предстоящей хиротонией. По ходатайству Е. Киевский митр. Филарет прислал из ризницы Киево-Печерской лавры 11 архиерейских облачений для обители, был пожертвован ряд икон, устроена больница для военных на 100 коек в период эпидемии холеры.

10 дек. 1848 г. по ходатайству Литовского архиеп. Иосифа (Семашко) Святейший Синод назначил Е. епископом Ковенским, викарием Литовской епархии. 31 дек. архиепископ Иосиф совершил его наречение в присутствии Могилёвского еп. Анатолия (Мартыновского) и викария Литовской епархии, Брестского еп. *Игнатия (Железовского).* 1 янв. 1849 г. Е. был хиротонисан в Троицком монастыре. В кон. мая — июне 1849 г. Е. инспектировал 45 церквей Лидского, Ошмянского и Трокского уездов. С 15 сент. до 15 окт. временно управлял Литовской епархией при отъезде архиеп. Иосифа. 29–31 марта 1851 г. назначен епископом Подольским. На новой кафедре заботился о качестве проповедей, часто читал поучения, говорил просто и ясно, любил служить в сельских храмах. В февр. 1854 г. подготовил аналитическую записку в Синод о причинах распространения старообрядчества, в к-рой предлагал достаточно строгие меры противодействия, включая закрытие молитвенных домов, одновременно указывал на невысокий образовательный уровень синодальных священников. В 1857 г. осуществил ревизию Подольской ДС. С 10 янв. 1858 г. временно управлял Киевской епархией.

1 марта 1858 г. Е. был назначен архиепископом Карталинским и Кахетинским, экзархом Грузии и членом Синода. 25 окт. 1865 г. был утвержден новый штат канцелярии экзарха Грузии из 9 лиц и выделено 4050 р. штатной суммы. Была устранена откупная продажа церковных восковых свечей, лишавшая духовенство свечного дохода, свечи с 1866 г. стали изготовлять на церковном заводе. В 1868 г. Е. ходатайствовал об учреждении вик-ства в Осетии с центром во Владикавказе, что осуществилось лишь 3 апр. 1875 г. В 1869 г. Абхазская, а в 1873 г. Мингрельская епархии были присоединены к Имеретинской, при последней было учреждено Мингрельское вик-ство.

В июне 1860 г. было учреждено *Общество восстановления православного христианства на Кавказе,* Е. стал его активным членом и вице-председателем, с 1861 г.— почетным членом. В 1867 г. к Православию были присоединены 167 ассирийцев, проживавших в Эриванской губ. Духовно-просветительная деятельность сочеталась с умеренной русификаторской политикой (напр., назначались преимущественно рус. смотрители духовных уч-щ), с 1863 по 1869 г. происходила секуляризация церковных

имений. В 1863 г. Е. учредил б-ку при Тифлисской ДС. В 1866 г. Е. основал при Самтаврском мцхетском во имя равноап. Нины мон-ре (см. *Самтавро*) груз. уч-ще для девочек духовного звания. В результате реформы духовно-учебных заведений в 1867 г. повысилась роль духовенства в управлении церковноприходскими попечительствами. В 1868 г. Е. утвердил устав жен. епархиальных уч-щ, согласно к-рому обучение включало Закон Божий, катехизис, церковную историю, рус. и груз. языки, географию, пение, историю России и Грузии и рукоделие (вязание и шитье).

Е. освятил обновленные Сионский Успенский собор после росписей Г. Г. *Гагарина* (1861), ц. во имя ап. Андрея при Тифлисской ДС (1862), ц. во имя Св. Троицы (1863), Мцхетский собор (1874) и совершил закладку 3-престольного храма Кавказской Армии в память покорения Кавказа в 1864 г. Инициировал возобновление деятельности Комитета по исправлению груз. («Бакаровской») Библии. Однако Е. был непопулярен среди груз. населения, подвергался критике в местной прессе. Н. Н. *Дурново*, называвший Е. корыстолюбивым и грубым архиереем, утверждал, что именно он участвовал в фактическом разграблении древностей из ризниц груз. патриархов-католикосов и Гелатского мон-ря (см. *Гелати*). Современники свидетельствовали, что по инициативе Е. были вывезены и впосл. проданы коллекционерам чудотворная Хахульская икона Божией Матери X в. с древними украшениями и древнегруз. Евангелие с окладом XI в. из Гелатского мон-ря, а также драгоценные камни с Сионской иконы Божией Матери и с облачения Имеретинских католикосов XV в., взята золотая утварь из Сионского собора и 7 мон-рей.

С 8 дек. 1877 г. архиепископ Тверской и Кашинский, прибыл в Тверь на Благовещение в 1878 г. Уже за 1-й год пребывания на кафедре посетил все церкви в уездных городах и мн. сельские храмы. 11 мая 1878 г. возглавил церемонию закладки здания Тверской ДС с храмом во имя свт. Тихона Задонского. Особенно любил служить в кафедральном соборе. Смертельно заболел в кон. февр. 1879 г. Погребен Калужским архиеп. *Григорием (Митькевичем)* и викарием С.-Петербургской епархии, Ладожским еп. *Ермогеном (Добронравиным)* 17 марта 1879 г. в кафедральном Преображенском соборе в Твери. Собор уничтожен в 1935 г., захоронение утрачено.

Е. награжден орденами св. Анны 2-й (1844) и 1-й (1851) степени, св. Александра Невского (1861) и алмазными знаками к нему (1871), св. Владимира 3-й (1847), 2-й (1860) и 1-й (1877) степени. Почетный член Кавказского об-ва сельского хозяйства (1858), Московского сельскохозяйственного об-ва (1859), Кавказского отдела Русского географического об-ва (1859), Кавказского медицинского об-ва (1864), Об-ва ревнителей Православия и благотворителей Северо-Западного края (1869), КДА (1869), *Общества любителей духовного просвещения* (1870), Церковно-археологического об-ва при КДА (1873), КазДА (1875), член Об-ва любителей кавказской археологии (1873) и др.



Евсевий (Ильинский), архиеп. Карталинский и Кахетинский. Литография П. Ф. Бореля. Нач. 60-х гг. XIX в.

Е. был известен как проповедник, получили распространение его речи по случаю подавления рус. войсками Венгерского восстания в 1849 г., восшествия на престол и коронации имп. *Александра II*, покорения Кавказа в 1864 г. и др., а также ряд духовных размышлений, близких по жанру к проповедям. Е. написал неск. обзорных работ по истории древней Церкви: об ап. Варнаве, о сщмч. Иринее Лионском, переводил труды сщмч. Иринея, сщмч. Киприана Карфагенского, свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Афанасия Александрийского, прп. Антония Великого, прп. Ефрема Сирина, исп. Навкратия Студита. Активно участвовал в благотворительной деятельности, был почетным членом Ковенского детского приюта (1849), по должности состоял вице-президентом попечительных о тюрьмах комитетов в Ковно (1851), Каменце-Подольске (с 1852) и Тифлисе (с 1866). Жертвовал на содержание храмов Белгорода. Направлял средства на нужды вдов и сирот духовного звания. Во время Крымской (1853–1856) и русско-тур. (1877–1878) войн помогал деньгами рус. армии. Неоднократно дарил духовную лит-ру, в т. ч. собственные сочинения, в б-ки духовных учебных заведений: СПбДА, КазДА, КДА, Курской и Тифлисской семинарий, Тифлисского ДУ, а также груз. попечительству о бедных духовного звания.

Соч.: Собр. соч. и пер. СПб., 1858. 3 т.; Лекции по классу церк. красноречия. СПб., 1837. Литогр.; Слова. Вильно, 1850–1851. Т. 1–2; Ковно, 1851. Т. 3; Слова. Каменец-Подольск, 1851; Речи. Тифлис, 1864; Слова и речи. СПб., 1864; То же. Тифлис, 1866; То же. СПб., 1870; Слова, поучения и речи. СПб., 1875; Поучения, слова, беседы и речь. СПб., 1876; Переводы из творений св. отцов и [нек-рые] соч. Тверь, 1878.

Лит.: *Иоселиани П.* Описание древностей г. Тифлиса. Тифлис, 1866. С. 64, 83; 50-летний юбилей КДА. К., 1869. С. 411; 50-летний юбилей правосл. Литовской ДС, 7 окт. 1878 г. Вильна, 1878. С. 171–184; Послужной список синодального члена Евсевия, архиеп. Тверского и Кашинского // Тверские ЕВ. 1879. № 7. С. 119–128; Кр. сведения о последних днях высокопреосв. Евсевия, архиеп. Тверского и Кашинского // Там же. С. 129–136; Высокопреосв. Евсевий: (Некр.) // Подольские ЕВ. 1879. № 9. С. 338; *Иосиф (Семашко), митр.* Записки. СПб., 1883. 3 т.; *Щербицкий О. В.* Виленский Св.-Троицкий мон-рь. Вильна, 1885. С. 123–125, 182; *Путятин П. А.* Восп. // РС. 1888. Т. 57. Март. С. 715; *Е. Н.* Из памятной книжки: (Марткобский мон-рь. Экзарх Грузии Евсевий) // ПС. 1889. Июль. С. 445–454; *Извеков Н. Д., свящ.* История Литовской ДС. Вильна, 1892. С. 170–171; *он же.* Ист. очерк состояния Правосл. Церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889. М., 1899. С. 24, 247–248; *Киприанович Г. Я.* Жизнь Иосифа Семашки, митр. Литовского и Виленского, и воссоединение западно-рус. униатов с Правосл. Церковью в 1839 г. Вильна, 1893; *Викул П. Ф., свящ.* Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895. С. 3, 46–48; Церк. вопросы в России. Брайла, 1896. С. 85–86, 95–96; *Кирион (Садзагелов), еп.* Кр. очерк истории Груз. Церкви и экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901. С. 25–26; *Пашкевич М., свящ.* Пожайский Успенский 1-кл. мон-рь. Вильна, 1906. С. 67–68, 86; *Дурново Н. Н.* Судьбы Груз. Церкви. М., 1909. Вып. 4. С. 84–85; *Безгодов А. А.* Старообрядчество Подольской губ. 1850-х гг. по донесению Евсевия, еп. Подольского и Брацлавского // Липоване: История и культура рус.-старообрядцев. Од., 2005. Вып. 2.

Свящ. Александр Берташ

Иконография. Живописный портрет Е. 2-й пол. XIX в. (НКПИКЗ), находившийся в КДА (возможно, написан после избрания Е. почетным членом КДА), представляет архиерея сидящим в кресле,

вполоборота вправо, в клобуке с крестом, в серой рясе с зелеными обшлагами, на груди панагия с образом Спасителя и неск. наград, скрещенные ладони лежат на корешке книги. Он не стар, с карими



Архиеп. Евсевий (Ильинский). Портрет. 2-я пол. XIX в. (НКПИКЗ)

глазами, волосы и борода с проседью. На др. портрете 50-х гг. XIX в. из архиерейского дома в Каменце (не сохр.?) (см.: *Викул П. Ф., свящ.* Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895. Вкл.) Е. был изображен сравнительно молодым, с длинными волосами и окладистой темной бородой, в рясе и клобуке, с орденом и звездой св. Анны, орденом св. Владимира 3-й степени, руки сложены на книге, на левой четки. 3-й живописный портрет, очевидно 1883 г. (НКПИКЗ),— фронтальное изображение Е.-старца, в черной рясе и клобуке с крестом, с книгой в правой руке и четками в левой, на груди панагия с образом Спасителя, ордена св. Александра Невского, св. Владимира и 2 звезды. Судя по монохромному колориту и упрощенной манере письма, произведение могло входить в число портретов, предназначенных для Киевской ДС (Е. служил там ректором). Хотя внешний облик изображенного близок к портретам Е., не исключено, что здесь запечатлен архиеп. *Евсевий (Орлинский)*, в таком случае надпись на обороте («1883 г. П. В. Пр. Евсевій») указывает не дату создания полотна, а год преставления архипастыря.

В период служения Е. экзархом Грузии напечатаны литографии с его портретом: работа П. Ф. *Бореля* в мастерской А. И. Траншеля, нач. 60-х гг. XIX в. (ЦАК МДА), и лист с тоном А. Швана в литографии К. Томсона в Тифлисе, 1866 г. (ГИМ). На 1-м эстампе Е., с длинными густыми прядями волос и окладистой раздвоенной бородой, представлен почти фронтально, по пояс, в рясе и клобуке, с панагией, наградным крестом в память Крымской войны, орденским знаком св. Александра Невского и звездой св. Анны, в правой руке книга, в левой четки. Др. лист показывает иерарха поколенно, в архиерейской мантии и клобуке с крестом, с многочисленными наградами, благословляющей десницей и жезлом с сулоком в левой руке, рисунок вписан в овал. Эстамп с поколенным изображением Е. (с орденами св. Александра Невского и св. Владимира 2-й степени и звездами, правая рука на книге, левая с четками на коленях) помещен в издании: Слова и речи Евсевия, архиеп., экзарха Грузии. СПб., 1870 (экземпляр РГБ — из б-ки Новомихайловского дворца в С.-Петербурге).

Е. В. Лопухина, Я. Э. З.

ЕВСЕ́ВИЙ (Никольский Евгений Иванович; 21.01.1860, с. Серебрянь Алексинского у. Тульской губ.— 18.01.1922, Москва), митр. Крутицкий. Из семьи священника. Окончил Тульское ДУ и Тульскую ДС. В 1881 г. поступил в МДА, которую окончил кандидатом богословия. В канд. соч. «Предсказание пророка Исаии о Деве и Еммануиле» дал разбор с православной т. зр. работ ряда протестант. авторов о 1-м мессианском пророчестве Исаии. Определен в Могилёвское ДУ, служил учителем рус. и церковнослав. языка (с 1885). Помощник смотрителя (с 1888). Одновременно занимал должность члена Могилёвского уездного отд-ния епархиального училищного совета, исполнял обязанности делопроизводителя училищного управления.

3 авг. 1893 г. принял монашеский постриг с именем Евсевий, 5 авг. рукоположен Гдовским еп. *Николаем (Налимовым)* во диакона, 6 авг.— во иерея. 11 сент. назначен в состав С.-Петербургского духовно-цензурного комитета. 18 окт. во изменение предыдущего указа определен на должность ректора Иркутской ДС. 6 нояб. возведен в сан архимандрита. Помимо ректорства и преподавания в Иркутской ДС был председателем епархиального училищного совета, редактором «Иркутских ЕВ», членом Иркутского миссионерского об-ва.

24 янв. 1897 г. хиротонисан во епископа Киренского. Назначен викарием Иркутской епархии. Хиротонию, состоявшуюся в *иркутском в честь Вознесения Господня муж. мон-ре*, возглавил Иркутский и Верхоленский архиеп. Тихон (Троицкий-Донебин). 4 окт. того же года назначен епископом Камчатским, Курильским и Благовещенским. Прибыл в Благовещенск 4 февр. 1898 г.

В связи с разделением Камчатско-Благовещенской епархии утвержден 24 дек. 1898 г. епископом Владивостокским и Камчатским (решение вступило в силу 1 янв. 1899). На всей огромной территории новоучрежденной Владивостокской епархии насчитывалось лишь 69 церквей, а также *Уссурийский во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь*. По приезде архиерея во Владивосток 7 марта 1899 г. для него даже не нашлось помещения, и Е. остановился в губернаторском доме. Начавшую работать 21 марта Владивостокскую духовную консисторию разместил у себя протоиерей единственной тогда во Владивостоке Успенской ц., ставшей кафедральным собором. Е. сразу энергично взялся за налаживание церковной жизни. В 1-й же год существования епархии были организованы епархиальный училищный совет и комитет Православного миссионерского об-ва, попечительство о бедных духовного звания. В окт. 1899 г. состоялся I епархиальный съезд духовенства. В 1900 г. близ Никольска (ныне Уссурийск) была основана жен. обитель, позднее преобразованная в *Южно-Уссурийский в честь Рождества Богородицы жен. мон-рь*, ставший наряду с Уссурийским муж. мон-рем важным центром духовной жизни края. В 1901 г. Е. учредил на ст. Седанка, в пригороде Владивостока, архиерейский дом с домовым храмом и школой для архиерейских иподиаконов. Там же был размещен приют, к-рый содержался на средства Е. С 1903 г. стали выходить «Владивостокские ЕВ». Трудами Е. число храмов за время управления им епархией выросло до 252. Архиерей постоянно объезжал отдаленные и труднодоступные приходы, включая приходы Сахалина и Камчатки.

Во время русско-япон. войны 1904–1905 гг., когда существовала угроза захвата Владивостока неприятелем, Е. отказался, несмотря на уговоры военных, покинуть город. Осенью 1905 г. во Владивостоке произошли революционные выступления, сопровождавшиеся массовыми беспорядками, грабежами и поджогами. Е. возглавил крестный ход по городским улицам для прекращения бесчинств. Организовал сбор средств в помощь пострадавшим во время беспорядков и вызванных ими пожаров. 6 мая 1906 г. Е. был возведен в сан архиепископа. Особое внимание уделял миссионерской работе. В состав епархии были включены приходы по линии Китайско-Восточной железной дороги (с 1907) и Духовная миссия в Корее (с 1908). В 1908 г. при Уссу-

рийском муж. мон-ре было создано Уссурийское братство Пресв. Богородицы, занимавшееся миссионерством среди корейцев. В 1910 г. во Владивостоке открылось миссионерское Камчатское братство в честь Нерукотворного образа Спасителя во главе с иером. *Нестором* (*Анисимовым*, с 1916 епископ Камчатский). В 1910 г. Е. принимал участие в I Всероссийском миссионерском съезде в Иркутске. Во исполнение рекомендаций съезда в 1912 г. в Никольске была образована викарная архиерейская кафедра. Занявший ее еп. Павел (Ивановский) курировал миссионерскую деятельность среди корейцев. В 1913 г. состоявшийся во Владивостоке I епархиальный миссионерский съезд решил открыть для новообращенных в Православие корейцев катехизаторское уч-ще.

В 1912–1913 гг. был вызван в С.-Петербург на сессию Святейшего Синода, участвовал в прославлении Патриарха св. *Ермогена*, был назначен председателем Синодальной комиссии по выработке правил перевозки икон по водным путям. Награжден орденом св. Александра Невского (1912), бриллиантовым крестом на клобук (1915). Е. был прост в обхождении, отличался незлобием и всепрощением, его проповеди всегда привлекали множество прихожан. В июле 1917 г. выехал из Владивостока для участия в *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* После завершения 1-й сессии Собора вернулся во Владивосток, но в марте 1918 г. был снова вызван в Москву на сессию Свящ. Синода. На 3-й сессии Поместного Собора выступал при обсуждении доклада Отдела богослужения об издании полного месяцеслова рус. святых; стал председателем Комиссии по ознакомлению с финансовым положением Собора. Из-за начавшейся гражданской войны был лишен возможности вернуться в епархию. В 1919 г. Е. был назначен временно на Смоленскую кафедру.

18 февр. 1920 г. Е. стал наместником Патриаршего престола с возведением в сан митрополита Крутицкого, ближайшим помощником Патриарха св. *Тихона;* председательствовал в Свящ. Синоде, управлял Московской епархией. В 1921 г. запретил в священнослужении одного из видных московских обновленцев — свящ. С. *Калиновского* (впосл. снял с себя сан) и распорядился начать



Евсевий (Никольский), еп. Владивостокский и Камчатский. Фотография. Нач. XX в. (РГИА)

расследование его деятельности; однако материалы, подготовленные к церковному суду, были изъяты ГПУ во время обыска в Патриаршей канцелярии. Заупокойную службу по Е. в храме Христа Спасителя возглавил Патриарх Тихон. Похоронен в Новодевичьем мон-ре с сев. стороны Смоленского собора.

Соч.: Камчатская область и духовные нужды ее населения. СПб., 1913.

Лит.: ЦВед. 1896. № 49. С. 425; 1897. № 42. С. 387; 1899. № 3. С. 17; Приамурский Св.-Троицкий Николаевский общежительный муж. мон-рь: Посещение мон-ря летом 1898 г. преос. *Евсевием, еп. бывш. Камчатским, ныне* Владивостокским. СПб., 1900; ПБЭ. Т. 3. С. 533–535; Миссионерский календарь. 1907. С. 132; Рус. паломник. 1912. № 27. С. 410; Состав Свят. Правительствующего Всерос. Синода и Рос. Церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 68–69; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 135–136; *Цыпин.* История РЦ. С. 82–83; *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 416.

Д. Н. Никитин

ЕВСЕ́ВИЙ (Орлинский Евфимий Поликарпович; 21.12.1806, с. Чёрный Верх Белёвского у. Тульской губ.— 21.02.1883, Могилёв), архиеп. Могилёвский и Мстиславский. Род. в семье дьячка. Обучался в Белёвском ДУ, Тульской ДС, где с 9 сент. 1826 г. исполнял обязанности «лектора» по среднегреч. языку. Ревизовавший семинарию в 1828 г. проф. МДА прот. Феодор *Голубинский* избрал Орлинского для отправки на обучение в МДА. В академии его другом стал А. В. *Горский*. Окончил МДА в 1832 г., 29 мая того же года возведен в степень магистра «священных и обыкновенных человеческих наук» и пострижен в монашество с именем Евсевий, 1 июля рукоположен во диакона, 3 июля — во иерея. 29 авг. 1832 г. удостоен степени магистра богословия и назначен инспектором и профессором церковной истории и греч. языка Вифанской ДС, с 20 нояб. того же года преподавал древнеевр. язык, с кон. 1834 г.— пастырское богословие. 15 сент. 1833 г. удостоен звания соборного иеромонаха при *Донской иконы Божией Матери московском мон-ре*. 25 нояб. 1834 г. стал инспектором и профессором по классу философии в МДС. В авг. 1838 г. назначен инспектором и бакалавром богословских наук в МДА, 15 окт. того же года возведен в сан архимандрита, 28 окт. стал членом академической конференции. 30 мая 1840 г. назначен экстраординарным профессором, читал лекции по новому предмету — церковному законоведению. С 14 сент. 1841 г. ректор МДА, в нояб. утвержден в должности. Поддерживал в академии строгий порядок. Ревизовал Нижегородскую (1840), Саратовскую (1840), Тульскую (1843), Рязанскую (1843), Калужскую (1843), Костромскую (1845), Вологодскую (1845), Вифанскую (1846) семинарии. С 9 апр. 1842 г. был настоятелем *московского в честь Богоявления монастыря*, с 31 авг. 1845 г.— *Высокопетровского во имя свт. Петра, митр. Московского, мон-ря*.

В янв. 1847 г. Е. был назначен ректором СПбДА. 4 марта того же года наречен епископом Винницким, викарием Подольской епархии, и одновременно назначен настоятелем *шаргородского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. 9 марта в Казанском соборе С.-Петербурга состоялась архиерейская хиротония, к-рую возглавил Новгородский и С.-Петербургский митр. *Антоний (Рафальский)*. В СПбДА Е. читал лекции по евангельской истории и о евангелистах. 15 марта 1847 г. на него была возложена обязанность наблюдения за преподаванием Закона Божия в учебных и воспитательных заведениях всех ведомств в С.-Петербурге и его окрестностях. 7 апр. того же года назначен председателем Комитета для рассмотрения конспектов преподавания учебных предметов в духовных семинариях. В 1849 г. ревизовал Псковскую, Могилёвскую, Смоленскую и Тульскую семинарии. Е. преобразовал ж. «*Христианское чтение*» по образцу ж. «*Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе*», организовав более системный (в полном виде, а не в отрывках) перевод творений свт. Иоанна

Златоуста и церковных историков (Евсевия Кесарийского, Сократа Схоластика, блж. Феодорита Кирского, Евагрия Схоластика и др.), благодаря чему продажа журнала стала приносить доход.

10 дек. 1850 г. Е. был перемещен в Самару (вскоре после учреждения Самарской губ.), куда прибыл 28 марта 1851 г. 30 марта учредил епархиальное управление, 31 марта открыл и возглавил Самарскую и Ставропольскую епархию, 1 апр. совершил 1-ю литургию в Вознесенском соборе Самары, ставшем кафедральным. Особую заботу проявил о ДУ, переведенном из Ставрополя в Самару, пожертвовал для его б-ки 300 наименований книг (700 томов), впосл. присылал автографы своих проповедей. Предложил преобразовать ДУ в ДС (семинария открылась после его отъезда, в 1858). При нем в 1853 г. был основан *бузулукский в честь Преображения Господня мон-рь*. Е. принял участие в становлении самарской в честь Иверской иконы Божией Матери жен. общины (с 1860 мон-рь), в 1855 г. освятил в ней Иверскую ц. Немало внимания уделял миссионерской деятельности среди молокан. Ежегодно по неск. раз объезжал епархию, прекрасно знал статистику губернии.

3 нояб. 1856 г. Е. был переведен на Иркутскую и Нерчинскую кафедру, 31 марта 1858 г. возведен в сан архиепископа. Ввел в Иркутской ДС преподавание монг. языка, составил брошюру «Наставления священникам, служащим между язычниками и новообращенными к православной вере» (СПб., 1860). 25 мая 1857 г. совершил таинство Крещения над главным тайшой тунгусских бурят З. Хамаковым, в сент. того же года крестил еще 720 чел. Много путешествовал по епархии, проезжая в день до 100 верст, зимой спускался в низовья р. Ангары, от устья Илима до Илимска (где нельзя было проехать летом), посещал Кяхту, оставил дневниковые записи о путешествиях. Участвовал в отправке в Китай в 1857/58 г. 14-й Пекинской духовной миссии. В 1858 г. обновил раку для мощей Иркутского еп. св. Иннокентия (Кульчицкого). Вместе с Камчатским архиеп. св. *Иннокентием (Вениаминовым)* в 1859 г. участвовал в хиротонии *Петра (Екатериновского)* во епископа Новоархангельского, в 1860 г.— *Павла (Попова)* во епископа Якутского.



Евсевий (Орлинский), еп. Могилёвский. Тоновая литография А. Т. Скино. Мастерская К. Эргота. Нач. 60-х гг. XIX в. (ГИМ)

29 авг. 1860 г. переведен на Могилёвскую кафедру. Выехав из Иркутска 24 нояб. 1860 г., прибыл в Могилёв 29 янв. 1861 г. Заботился о постройке, об обновлении, об украшении десятков церквей в Могилёве и в провинции, собирая для этого средства по всей России и за границей, ходатайствуя перед Святейшим Синодом о выделении субсидий. При нем был отреставрирован Иосифовский кафедральный собор в Могилёве, заложены и освящены церкви во имя арх. Михаила в Климовичах, Крестовоздвиженская в Могилёве, Александро-Невская в Рогачёве, Александро-Невская в Мстиславле и др. Здание Могилёвской ДС было капитально отремонтировано и расширено, Гомельское ДУ было переведено в др. здание, в Мстиславском ДУ открыта аптека. Е. заботился об улучшении миссионерской деятельности среди старообрядцев, штундистов, униатов, с 1866 г. начал создавать противораскольнический отдел при Могилёвском правосл. братстве. С 1861 по 1878 г. произнес в епархии более тысячи поучений, проповедей. Многократно проводил беседы с прихожанами.

С 8 мая 1862 по 21 июля 1864 г. был присутствующим в Синоде, участвовал в открытии 17 янв. 1863 г. при Синоде Присутствия по улучшению быта правосл. белого духовенства. Составил «Беседы о христианской свободе к получившим свободу от крепостной зависимости» (М., 1862. СПб., 1864[2]). Узнав о начале Польского восстания 1863–1864 гг., исходатайствовал отпуск в епархию, куда прибыл 9 мая 1863 г. и 19 июня предпринял поездку по епархии. Руководивший подавлением восстания ген.-губернатор Северо-Западного края М. Н. Муравьёв просил о продлении его отпуска до 1 нояб. того же года. 16 апр. 1878 г. Е. стал членом Синода. 2–3 июля 1882 г. в Могилёве торжественно отпраздновал 50-летие служения в священном сане. Из-за ухудшения его здоровья с июля того же года епархией временно управлял Муромский еп., вик. Владимирской епархии, Иаков (Кротков). 6 окт. 1882 г. Е. по своему прошению был уволен на покой в *могилёвский Братский в честь Богоявления мон-рь* с оставлением в звании члена Синода и пенсией в 2 тыс. р.

Многочисленные беседы, поучения, проповеди Е. печатались в «Прибавлениях к Творениям святых отцов в русском переводе», *«Душеполезном чтении»*, «Христианском чтении» и др. Собрание проповедей Е. выдержало неск. изданий, нек-рые из них были помещены в качестве образцов в сб. «Избранные поучения двенадцати архипастырей Русской Церкви, с их портретами» (М., 1861. С. 396–444). Бóльшую часть бесед посвятил нравственным вопросам, в т. ч. проблеме христ. воспитания детей. Занимался исправлением службы равноапостольным Кириллу и Мефодию. Собрал большую б-ку, к-рую завещал Могилёвским ДС и ДУ (1,48 тыс. наименований), Могилёвскому муж. и Буйничскому жен. уч-щам, Могилёвскому архиерейскому дому и церкви с. Чёрный Верх. Е. был почетным членом конференций СПбДА (1859) и МДА (1871). Награжден орденами св. Анны 1-й степени (1849), св. Владимира 2-й (1856) и 1-й (1882) степени, св. Александра Невского (1863), алмазными знаками того же ордена (1868).

Погребен 24 февр. 1883 г. в Спасской ц. Могилёвского архиерейского дома близ иконостаса на южной стороне. Отпевание совершал Могилёвский еп. *Виталий (Гречулевич)* (см. Слово, сказанное им при отпевании: Могилёвские ЕВ. 1883. № 17. С. 355–358).

Соч.: О семейных обязанностях. М., 1844; О воспитании детей в духе христ. благочестия. М., 1844. СПб., 1877[4]; О божественности христ. религии. М., 1845; Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов: Пер. с греч. М., 1846; Размышления на молитву Господню. М., 1847, 1851[4]; Размышления о страданиях Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1848. М., 1859[4]; Беседы о седьми спасительных таинствах правосл. и католич. Церкви. СПб., 1849, 1872[5]; Утешение

в скорби и болезни. СПб., 1849. М., 1996; Беседы на воскресные и праздничные Евангелия. М., 1855, 1876[3]. 2 ч.; О христ. надежде и любви: Поучения. М., 1858; Беседы к своей душе. М., 1859[2]; Беседы о пьянстве. М., 1862; О правосл. вере: Поучения, предложенные по порядку пространного катехизиса правосл. Церкви. СПб., 1863. 3 кн., 1877[3]. 2 кн.; Беседы на 1-е соборное послание св. ап. Иоанна Богослова. СПб., 1864, 1880[2]; Беседы на воскресные и праздничные чтения из Апостола. М., 1867. 2 ч.; Беседы о евангельских блаженствах. СПб., 1867; Беседы о спасении рода человеческого чрез единородного Сына Божия. СПб., 1867; Проповеди. СПб., 1870. 2 т.; Размышления на Символ веры. СПб., 1871; Беседы на св. Евангелие от воскресения Лазаря до сошествия Св. Духа. СПб., 1875, 1880[2]. 2 ч.; Выгоды ближайшей зависимости народных уч-щ от церквей // Могилёвские ЕВ. 1883. № 1. С. 17–19; Переписка с прот. А. В. Горским // ЧОЛДП. 1884. Ч. 3. С. 1–29; Письма к А. В. Горскому (1847–1850) // ПрТСО. 1886. Ч. 37. С. 699–855; Письма к А. В. Горскому // БВ. 1914. № 10/11. С. 534–610; О таинствах. М., 1903; Энциклопедия воспитания маленького христианина. М., 2003, 2007.

Лит.: *Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 314, 335, 338, 405; *он же.* СПбДА за последние 30 лет: (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 68–69; *Смирнов С. К.* История МДА до ее преобразования. М., 1879; *Скворцов А.* Погребение высокопреосв. Евсевия, бывш. архиеп. Могилёвского и Мстиславского // Могилёвские ЕВ. 1883. № 15. С. 299–306; № 16. С. 327–335; *Сергий, иером.* Неск. слов о высокопреосв. архиеп. Могилёвском Евсевии, по поводу ст. «Московских ведомостей», под заглавием «Миссионер по призванию» // Там же. № 17. С. 358–360; *Бекаревич С., свящ.* Из восп. о высокопреосв. архиеп. Евсевии // Там же. 1884. № 1. С. 5–10; *Каргопольцов И. Н.* Высокопреосв. Евсевий, бывш. архиеп. Могилёвский и член Свят. Синода: (1861–1882 гг.) // ТКДА. 1886. № 4. С. 539–566; *Кратиров П. Ф.* Архиеп. Могилёвский Евсевий, в бытность его на Иркутской кафедре: (По данным, заключающимся в дневнике святителя) // Тульские ЕВ. 1902. № 16. С. 468–476; № 18. С. 547–550; № 19. С. 579–583; *Иващенко Н. М.* К биогр. Могилёвского архиеп. Евсевия (Орлинского) // Могилёвские ЕВ. 1908. № 12. С. 451–457; № 18. С. 674–680; № 19. С. 735–739; *Глубоковский Н. Н.* Преосв. Евсевий (Орлинский), архиеп. Могилёвский, бывш. ректор (1847–1850) СПбДА // ХЧ. 1909. № 10. С. 1332–1351; № 11. С. 1459–1482; Могилёвская епархия: Ист.-стат. описание. Могилёв, 1910. Вып. 2. Ч. 2. С. 216–246; У Троицы в Академии: 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат-лов. М., 1914.

Т. А. Богданова

Иконография. Существует предположительный живописный портрет Е. Погрудное изображение в овале, созданное акад. Л. С. *Игоревым* (ЦАК МДА; надпись на подрамнике: «Писалъ художникъ Левъ Игоревъ. Март. 1858 года»), представляет архиерея вполоборота вправо, в рясе и клобуке, с благословляющей десницей, на груди панагия с образом «Несение Креста», орденские знаки св. Владимира 2-й степени и св. Анны 1-й степени со звездами; у него длинные светлые пряди волос и небольшая редкая борода. Поскольку в 1857–1864 гг. Игорев находился в 14-й Пекинской духовной миссии (см., напр.: Воспоминания акад. АХ *Л. С. Игорева* // Саратовский край: Ист. очерки, восп., мат-лы. Саратов, 1893. Вып. 1. С. 363–372), наиболее вероятно, что он выполнил портрет Иркутского архипастыря, который оказывал миссии содействие. Внешний облик иерарха соответствует изображениям Е. в печатной графике. Портрет написан накануне возведения Е. в сан архиепископа.

Известно неск. поясных портретов Е. в технике литографии, созданных в годы его пребывания на Могилёвской кафедре. На эстампе А. Т. Скино, напечатанном в мастерской К. Эргота в нач. 60-х гг. XIX в. (варианты в ГИМ, ЦАК МДА), он запечатлен сравнительно молодым, вполоборота влево, в рясе и клобуке, с орденами св. Анны 1-й степени и св. Владимира 2-й степени, на панагии образ Благовещения Богородицы. По-видимому, рисунок восходит к раннему живописному образцу с «зеркальным» поворотом фигуры. Лист был помещен в изд.: Избранные поучения 12 архипастырей Русской Церкви, с их портретами. М., 1861. Др. эстамп Эргота (ЦАК МДА), судя по возрасту изображенного, исполнен немного позднее; иерарх показан возле стола, в рясе и клобуке, с панагией и 2 звездами, волосы и борода с проседью, лоб нахмурен, взгляд устремлен вдаль, на правой руке четки, левая лежит на столе. Вариант этой иконографии с левым поворотом фигуры (правая рука на столе, четок нет, на лице легкая улыбка) имеется на литографии Шемиота (ЦАК МДА), приложенной к изданию писем Е. к монашествующим.

Я. Э. Зеленина

ЕВСЕ́ВИЙ (Рождественский Евгений Петрович; 22.12.1886, с. Питим Моршанского у. Тамбовской губ.— 5.11.1937, Ахпунское отд-ние Сиблага), архиеп. Шадринский. Из семьи священника. По окончании в 1907 г. Тамбовской ДС поступил в КазДА. 11 окт. 1908 г. принял монашеский постриг с именем Евсевий. 7 дек. рукоположен во диакона. Во время учебы в академии духовным наставником Е. был прп. *Гавриил (Зырянов)*. Окончил КазДА в 1911 г., удостоен звания кандидата богословия за соч. «Апокалипсис св. ап. Иоанна Богослова и его историческая судьба при свете древнехристианской письменности». Был оставлен при академии профессорским стипендиатом, рукоположен во иерея. В дальнейшем исполнял должность доцента на 1-й кафедре Свящ. Писания ВЗ. С 1917 г. пребывал в *Даниловом во имя прп. Даниила Столпника московском муж. мон-ре*. 8 дек. уволен по болезни от духовно-учебной службы. 7 апр. 1919 г. возведен в сан архимандрита.

15 марта 1920 г. хиротонисан во епископа Яранского, стал викарием Вятской епархии. Хиротонию, состоявшуюся в Москве на Троицком подворье, возглавил Патриарх Московский и всея России св. *Тихон*. С 19 окт. 1920 до янв. 1921 г. Е. временно управлял Вятской епархией.



Евсевий (Рождественский), архиеп. Шадринский. Фотография. Нач. 20-х гг. XX в.

С 14 сент. 1921 г. епископ Уржумский, викарий той же епархии. В кон. 1921 г. назначен епископом Ейским, викарием Кубанской епархии. Прибыл в Ейск в янв. 1922 г. Когда Кубанский еп. Иоанн (Левицкий) перешел в *обновленчество*, Е. после троекратного увещевания как 1-й викарий объявил архиеп. Иоанна впавшим в новый раскол и взял на себя управление епархией, вновь организовал епархиальный совет. В мае 1922 г. Е. прибыл в Краснодар. Служил в кафедральном соборе во имя вмц. Екатерины, в Александро-Невском храме и Георгиевской ц., позднее вернулся в Ейск. 4 янв. 1923 г. арестован, переведен в Краснодар, содержался при ГПУ. В апр. того же года Е. стал главным обвиняемым на устроенном в Краснодаре показательном судебном процессе по делу «о противодействии изъятию церковных ценностей». На суде держался с большим достоинством, в т. ч. во время очной ставки с архиеп. Иоанном, к-рый был введен в смущение вопросами Е. о причинах церковного разделения. Приговорен ревтрибуналом к 7 годам тюремного заключения. В порядке частичной амнистии ВЦИК этот срок наказания был заменен сроком 3,5 года. Отбывал заключение

в Иркутске. 5 дек. 1925 г. досрочно освобожден.

В февр. 1926 г. Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским;* впосл. Патриарх Московский и всея Руси) назначен епископом Нижнеудинским, как викарий временно управлял Иркутской епархией. Однако назначенный прежде управляющим епархией Киренский еп. *Ираклий (Попов),* поддержанный большей частью иркутского духовенства, не признал назначения Е. В сент. Е. подал прошение о выходе на покой. В связи с назначением 18 нояб. 1926 г. управляющим Иркутской епархией Охотского еп. *Даниила (Шерстенникова),* бывшего ранее попечителем Забайкальской и Нерчинской епархии, 22 нояб. Е. был назначен на Читинскую кафедру. Однако сразу по получении извещения о назначении он подал ходатайство на имя митр. Сергия об оставлении на покое. Между тем из-за отъезда еп. Даниила в Иркутск (кон. нояб.— нач. дек. 1926) в Чите среди правосл. верующих, лишившихся архиерея, возникло замешательство, к тому же вновь усилили агитацию обновленцы. В силу этих обстоятельств между епископами Даниилом и Е. велась довольно резкая по тону переписка. Е. настаивал, что пребывает на покое и занять Читинскую кафедру не может; еп. Даниил же полагал, что Е. не может считать себя свободным от исполнения канонических правил. В связи с данными обстоятельствами 1 февр. 1927 г. еп. Даниил по просьбам Читинского епархиального совета согласился взять на себя попечение также и о Забайкальской епархии.

После подтверждения назначения на Читинскую кафедру Е. счел должным отказаться от прошения об оставлении на покое. 22 окт. 1927 г. он прибыл в Читу и приступил к управлению епархией с титулом «епископ Забайкальский и Нерчинский» (1-й правящий Читинский епархиальный архиерей после отъезда в 1920 в эмиграцию еп. *Мелетия (Заборовского)*). Первое время Е. проживал в сторожке Градо-Читинского Казанского собора, а затем в доме своего ближайшего друга и соратника прот. Николая Любомудрова. Под началом Е. в тот период пребывало ок. 140 правосл. приходов. Основной задачей было сохранение возрожденной еп. Даниилом в епархии канонической Церкви, к-рой угрожали как прямые гонения со стороны властей, так и инспирируемые ими действия раскольнических группировок, прежде всего обновленцев.

Памятуя об активности обновленцев в Забайкалье, Е. сразу постарался обеспечить образовательную подготовку правосл. духовенства. 7 нояб. 1927 г. при епископе была создана экзаменационная комиссия. Ее членам из числа наиболее опытных иереев кафедрального собора поручалось подготовить программу испытаний, причем Е. особо оговаривалось, что она должна была ориентироваться на новые условия, в к-рых оказалась Церковь: усилившееся неверие и различное совр. сектантство. Особо подчеркивалась необходимость для пастыря быть хорошо осведомленным в советском законодательстве о религ. орг-циях, чтобы новопоставленные священнослужители «не осложняли взаимоотношений между Церковью и государством, в отношении которого нужно держаться полной лояльности, не касаясь политики ни в проповедях, ни в частных беседах».

Е. столкнулся с определенной оппозицией части духовенства и мирян Забайкальской епархии. Так, периодически возникали трения, порой переходившие в конфликт, между епископом и епархиальным советом. Следствием этого стало распоряжение Е. о прекращении богослужения в читинском Михаило-Архангельском («декабристском») храме. Видимо, причиной этих нестроений было требование соблюдать канонические нормы в отношениях епархиального совета с правящим архиереем в связи с допускаемыми советом нарушениями.

27 нояб. 1927 г. Е. благословил благочинным размножить текст *«Декларации»* митр. Сергия и разослать ее по всем церквам их округов. Недовольства среди духовенства в связи с этим практически не было. Имелся лишь 1 случай, когда читинский священнослужитель отказался поминать за богослужением митр. Сергия, высказавшись в поддержку позиции митр. *Иосифа (Петровых).* Во многом это объясняется тем, что Е., проводя в жизнь политику лояльности по отношению к советской власти, был терпим к иным т. зр. в среде клира и рассматривал заявленный «Декларацией» курс как неизбежный компромисс. Ярким подтверждением этого является тот факт, что самым близким в Чите к Е. человеком был прот. Николай Любомудров (расстрелян 26 нояб. 1930), известный консервативно-монархическими взглядами и откровенными и смелыми проповедями. Не отмечалось в Забайкалье до 1928 г. и к.-л. деятельности сторонников *григорианского раскола.* Однако в 1929 г. им был передан читинский Казанский собор. Кафедральным храмом после этого стал Михаило-Архангельский храм — последний в Чите, оставшийся у православных. Е. через циркулярное письмо затребовал от всех священников епархии письменное подтверждение их подчинения митр. Сергию. Власти потребовали отменить это распоряжение, однако Е. не стал этого делать.

Важной заботой правящего архиерея было упорядочение жизни монашествующих. После 1922 г., согласно данным офиц. статистики, мон-рей в Забайкалье не было, хотя в действительности нек-рые монашеские общины продолжали полулегально существовать. В кон. 20-х гг. они начали разоряться властями. Е. были сделаны соответствующие распоряжения, в частности насельницам закрытого читинского Покровского жен. мон-ря было предписано носить подобающую их сану одежду, молиться в кафедральном соборе в особо отведенном месте (причем «способным» было указано исполнять обязанности певчих и чтецов), а также выполнять иные послушания. Когда при кафедральном Казанском соборе было создано сестричество, некоторые монахини и послушницы принимали также участие в его деятельности. Впрочем, сестричество просуществовало крайне недолго, оно закрылось по распоряжению Е. в связи с тем, что советские власти посчитали его деятельность незаконной.

В период епископства Е. был изменен титул Забайкальских архиереев. 27 февр. 1930 г., в связи с тем что г. Нерчинск утратил статус окружного города, ранее бытовавший титул «епископ Забайкальский и Нерчинский» (или «Читинский и Нерчинский») по предложению Е. был заменен титулом «епископ Читинский и Забайкальский». В кон. 1929 г. Е. был вызван для участия в очередной сессии Временного Свящ. Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя. 27 марта 1930 г. возведен в сан архиепископа. 3 апр. того же года назначен архиепископом Шадринским, в качестве викария

временно управлял Свердловской епархией и Уральской церковной областью. 29 окт. 1930 г. ввиду окончания сессии уволен от присутствия во Временном Свящ. Синоде. Переехал в Свердловск, затем в Мариинск.

В окт. 1930 г. Читинским оперсектором ОГПУ началась фабрикация дела о «контрреволюционной монархической организации». Обвинение было предъявлено 238 чел., в т. ч. мн. священно- и церковнослужителям Читинской епархии. Главой организации был объявлен Е. После проведения арестов в Забайкалье по требованию Читинского оперсектора ОГПУ 22 янв. 1931 г. Е. был арестован в Мариинске и 7 февр. отправлен по этапу в Читу.

На следствии Е. отказался признать свою вину. Однако под давлением обвинения, а также из-за ложных показаний против него и ряда клириков Забайкальской епархии, в т. ч. и во время очной ставки архиерея с завербованным ОГПУ сыном казненного прот. Николая Любомудрова Серафимом, Е. посчитал нужным «признать», что о существовании «контрреволюционной организации» знал, но в деятельности ее участия не принимал. 17 нояб. 1931 г. решением Особой тройки Полномочного представительства ОГПУ по Восточно-Сибирскому краю приговорен к 10 годам ИТЛ.

С апр. 1932 г. отбывал срок заключения в Ахпунском отд-нии Сиблага (ныне на территории Кемеровской обл.). Был занят на строительстве Горно-Шорской железной дороги. В лагере служил молебны вместе с др. заключенными священнослужителями. 16 сент. 1937 г. арестован по обвинению в создании «офицерско-поповской контрреволюционной фашистско-повстанческой организации», которой он якобы руководил вместе с обновленческим «митрополитом» Александром Медведевым. Всего по делу проходило 16 священнослужителей. На допросе Е. отказался признать себя виновным, отверг предъявленные ему обвинения в организации «группировки служителей религиозного культа» и ведении «контрреволюционной агитации». 28 окт. решением Особой тройки УНКВД по Новосибирской обл. вместе с др. обвиняемыми приговорен к расстрелу.

Соч.: Голгофа в жизни Иисуса Христа и Его учеников: (Слово в Пяток 1-й седмицы Великого поста при восп. страстей Христовых) // ПС. 1913. Апр. С. 9–12; О значении духовного опыта для богословской науки // Там же. Нояб. С. 565–570.

Арх.: ГА Читинской обл. Ф. Р-422. Оп. 1. Д. 5, 12, 33–35, 37, 45, 48, 55, 66; Ф. Р-633. Оп. 1. Д. 5; Архив УФСБ по Читинской обл. Д. 621–630; Архив УФСБ по Кемеровской обл. Д. П-3615.

Лит.: *Польский.* Ч. 2. С. 110–112; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 137–138; ЖМП, 1931–1935. С. 14; *Василевский В. И.* «Главный обвиняемый – епископ забайкальской епархии Евсевий» // Иннокентьевские чт., 5-е: Забайкалье и Православие. Чита, 2002. С. 147–152; Мученики и исповедники Рус. Правосл. Церкви земли Иркутской // Верую!: Газ. Иркутск, 2004. № 1. С. 4; *Саввин Д. В.* Читинско-Забайкальская епархия в 1917–1936 гг. // Православие в Забайкалье: История и современность: Сб. ст. Чита, 2004. С. 28–36; *он же.* Гонения на Православие и раскольничество в Читинско-Забайкальской епархии (1920-е – нач. 1930-х гг.) // Православное Забайкалье: Учеб. пособие. Чита, 2004. С. 227–241.

Д. В. Саввин

ЕВСЕ́ВИЙ (Саввин Николай Афанасьевич; род. 15.05.1939, с. Стегаловка Липецкой обл.), митр. Псковский и Великолукский. В 1961 г. окончил МДС, в 1965 г.– МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Церковно-литературная деятельность свт. Тихона, еп. Воронежского». В 1963 г. вступил в братию ТСЛ. 15 окт. 1964 г. пострижен в монашество с именем Евсевий наместником ТСЛ архим. *Пименом* (*Хмелевским;* впосл. архиепископ Саратовский), 22 нояб. того же года рукоположен во диакона еп. *Донатом (Щёголевым).*



Евсевий (Саввин), митр. Псковский и Великолуцкий. Фотография. 2008 г.

14 нояб. 1965 г. рукоположен во иерея Ленинградским и Ладожским митр. *Никодимом (Ротовым)* и командирован в Русскую духовную миссию в Иерусалиме в должности секретаря. В 1969 г. возвратился из миссии, назначен секретарем Воронежского ЕУ. С 1971 г. вновь в братии ТСЛ. В 1974 г. окончил аспирантуру МДА. В 1977 г. Патриархом *Пименом* возведен в сан архимандрита и утвержден благочинным ТСЛ. С 1982 по март 1984 г. исполнял обязанности наместника ТСЛ.

1 апр. 1984 г. в *Богоявления соборе в Елохове* хиротонисан во епископа Алма-Атинского и Казахстанского. Выступал в защиту прав верующих, добиваясь свободного посещения богослужений для граждан. Благодаря деятельности Е. Церкви был возвращен кафедральный собор г. Уральска, построен и освящен Петропавловский собор в Чимкенте, открыт и зарегистрирован *астанайский в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» жен. мон-рь.* В епархии также было открыто неск. других храмов. Е. неоднократно объезжал свою обширную епархию.

20 июля 1990 г. назначен епископом Куйбышевским и Сызранским. При деятельном участии Е. г. Куйбышеву было возвращено историческое название – Самара. С 1991 г. епископ Самарский и Сызранский. За время управления Е. количество приходов в епархии увеличилось с 32 до 86. В 1991–1993 гг. был постепенно передан и открыт *самарский в честь Иверской иконы Божией Матери жен. мон-рь.* 25 февр. 1991 г. Е. возведен в сан архиепископа.

23 февр. 1993 г. назначен архиепископом Псковским и Великолукским. 25 февр. 2008 г. возведен в сан митрополита. По состоянию на 2008 г. в епархии насчитывалось 200 храмов и 90 часовен. Возрождена монашеская жизнь в 9 мон-рях: *Святогорском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре* (пос. Пушкинские Горы), *псковском Мирожском в честь Преображения Господня муж. мон-ре, псковском Снетогорском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре, Крыпецком во имя св. Иоанна Богослова муж. мон-ре, Никандровом в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ре, Елеазаровом Псковском мон-ре, Творожковском во имя Св. Троицы мон-ре,* Введенском и в Симанском Спасо-Казанском монастырях (г. Остров). Дальнейшее развитие получил *Псково-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь,* к-рый является духовным центром епархии. Открыто Псковское ДУ. В Мирожском мон-ре действует иконописная

школа. Е. ежегодно посещает ок. 100 приходов епархии, во многих бывая по неск. раз, а также принимает участие в различных городских и областных светских мероприятиях.

Е. был участником и докладчиком Архиерейских Соборов 1988, 1994, 1997, 2000, 2004 гг. Награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й и 3-й степени, св. Владимира 2-й степени, св. Даниила Московского 2-й степени, медалью Иерусалимской Церкви, гос. орденом Почета.

Соч.: Схимонахиня Александра (Глазунова): [Некр.] // ЖМП. 1969. № 3. С. 26; В день памяти прп. Сергия // Там же. 1977. № 7. С. 32–33; Речь при наречении во епископа Алма-Атинского и Казахстанского // Там же. 1984. № 6. С. 10–15; [Выступление] // Поместный собор РПЦ, 6–9 июня 1988: Мат-лы. М., 1990. С. 422; Истина одна, Церковь едина. Псков, 2004.

Лит.: [Иером. Евсевий (Саввин) назначается секретарем Рус. Духовной Миссии в Иерусалиме] // ЖМП. 1969. № 1. С. 7; Определения Свящ. Синода // Там же. 1984. № 5. С. 6; Наречение и хиротония архим. Евсевия (Саввина) во еп. Алма-Атинского // Там же. № 6. С. 10–15; Из жизни епархий // Там же. № 11. С. 25; № 12. С. 34; 1985. № 8. С. 28.

ЕВСЕ́ВИЙ ГАЛЛИКА́Н [Евсевий Галльский; лат. Eusebius Gallicanus], условный автор гомилиария (сборника проповедей), составленного в Юж. Галлии в V в. и получившего окончательную обработку в VII в. В 1547 г. Жан Геньи издал в Париже сборник из 56 гомилий, найденный им в рукописи Paris. Lat. 2169 (XII в.), к-рые приписывались *Евсевию,* еп. Эмесскому. В содержании сборника значилось 75 проповедей, что позволяет говорить о неполноте сохранившегося экземпляра. 10 проповедей монахам (35–44) были известны и ранее как отдельный сборник (изд. в Кёльне в 1531). В кон. XVI в. Жан Ливенс обнаружил в Антверпене другой манускрипт каролингской эпохи (IX в., ныне Brux. 1651–1652), в к-ром содержалось 75 проповедей. Впервые весь сборник был издан Андреасом Шоттом в Кёльне в 1618 г. в 6-м т. серии «Magna Bibliotheca Patrum». В новом издании (Лион, 1677), вышедшем в серии «Bibliotheca Maxima Patrum», были использованы обе рукописи.

Сборник гомилий монахам надписан именами Евсевия Эмесского, *Евсевия* Кесарийского или свт. *Кесария* Арелатского. Последнее обстоятельство позволило кард. Цезарю *Баронию* предположить, что проповеди были составлены в Юж. Галлии. Однако это произошло до свт. Кесария, к-рый использовал этот гомилиарий в собственных проповедях, и после окончания арианских споров и утверждения Никео-К-польского Символа веры, известного автору (Homilia 2 de Symbolo). Авторство сборника не может быть приписано умеренному арианину Евсевию Эмесскому из-за четко выраженного кафолического характера проповедей. Шотт согласился с мнением Цезаря Барония о том, что сборник был составлен в V в. в Юж. Галлии, и сделал предположение о существовании церковного писателя по имени Евсевий, впосл. забытого и перепутанного с Евсевием Эмесским (нек-рые подлинные проповеди Евсевия Эмесского, переведенные на латынь, пользовались на Западе большой известностью). Однако *Геннадий* Массилийский,написавший в Юж. Галлии в 90-х гг. V в. продолжение соч. блж. *Иеронима* «О знаменитых мужах» (De viris illustribus) и осведомленный обо всех значительных галльских церковных писателях, ничего не знал о составителе столь объемного гомилиария. Гипотеза об историческом существовании Е. Г. была отвергнута. Возможными авторами гомилий называли свт. *Евхерия* Лугдунского, свт. *Илария* Арелатского и свт. *Фавста* Рейского (Регийского). Поскольку в проповедях содержатся отголоски полемики с монофизитами, авторство не может принадлежать свт. Евхерию или свт. Иларию, к-рые скончались до *Вселенского IV Собора.* Гипотеза об авторстве Фавста Рейского подкреплялась наличием в сборнике проповеди о свт. Максиме Рейском (Homilia 34), произнесенной по случаю годовщины смерти святителя лично знавшим его человеком. Свт. Фавст, к-рый подвизался с Максимом в Леринском мон-ре, впосл. стал его преемником — настоятелем в этой обители, а затем и епископом на кафедре в Рейях (ныне Рьез, Франция). Ряд др. проповедей указывает на авторство епископа, за исключением гомилий монахам, к-рые составлены в форме наставлений монастырской братии. Однако свт. Фавст был настоятелем Леринского мон-ря, а впосл. часто посещал обитель, подолгу жил в ней, пользуясь как бы правом «почетного настоятеля» (*Sidonius Apollinaris.* Carm. 16: Eucharisticum ad Faustum Reiensem episcopum // PL. 58. Col. 721 sqq.). В пользу авторства свт. Фавста косвенно свидетельствует также тот факт, что в гомилиях монахам отражена леринская монашеская традиция. Однако атрибуция гомилиария свт. Фавсту признана не всеми. В. Бергман предположил, что Фавст Рейский переработал проповеди некоего вост. автора по имени Евсевий, возможно Евсевия Эмесского, убрав из них следы арианского влияния.

Болландист Я. Стилинг считал, что гомилиарий представляет собой сборник разнородных проповедей, созданных разными авторами. Так, нек-рые проповеди могут рассматриваться как переработки более ранних гомилий и частей др. творений сщмч. *Киприана* Карфагенского, *Новациана,* свт. *Амвросия* Медиоланского, блж. *Августина.* К ним были добавлены проповеди, созданные в V в. различными южногалльскими епископами, среди к-рых были Фавст Регийский и, возможно, Иларий Арелатский (Homilia 50: De S. Genesio martyre; ср.: *Cavallin S.* St. Gènes le notaire // Eranos: Acta philologica Suecana. Upsaliae; Lpz., 1945. Vol. 43. P. 150–175). Гомилиарий окончательно сложился не ранее VII в., когда появился обычай читать во время богослужения готовые проповеди. По мнению М. Симонетти, в VI в. эти проповеди были известны Кесарию Арелатскому еще порознь, а не в рамках единого сборника. Т. о., отказаться от условного авторства Е. Г. в пользу вероятного, но недоказанного авторства Фавста Рейского не представляется возможным.

Гомилиарий Е. Г. пользовался большой популярностью гл. обр. благодаря высокому лит. качеству и понятному языку содержащихся в нем проповедей. Эти проповеди хорошо подходили для произнесения перед мирянами или перед монахами. В них заметно стремление доходчиво изложить слушателям основы христ. догматики (Homiliae 1–2), нравственности и монашеской аскезы. В гомилиях к монахам прослеживается знакомство автора с мистическим учением прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* о пламенной молитве, о видении Бога посредством духовного созерцания, о нравственном совершенстве. Однако проповедник делает основной акцент на личном подвиге и терпении. Более красочно описаны грядущие муки грешной души, ее запоздалые покаянные стенания. Автора этих проповедей можно считать скорее популяризатором аскетики Иоанна Кассиана, нежели продолжателем его монашеской традиции. На переднем плане в пропо-

ведях всегда остается практическое наставление в благочестии.

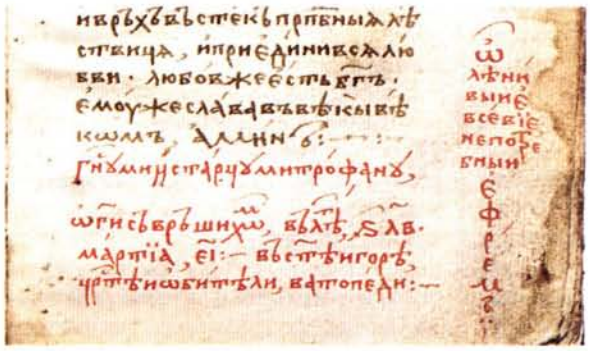
Изд.: Eusebius «Gallicanus»: Collectio homiliarum / Ed. J. Leroy, F. Glorie. Turnholti, 1971. 3 vol. (CCSL; 101, 101A, 101B).

Лит.: CPL. N 966; *Bergmann W.* Studien zu einer kritischen Sichtung der Südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jhr. Lpz., 1898. Bd. 1; *Souter A.* Observations on the Pseudo-Eusebian Collection of Gallican Sermons // JThS. 1940. Vol. 41. P. 47–57; *Buytaert E. M.* L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse // Muséon. Louvain, 1949. Vol. 24. P. 29–30, 159–161; *Griffe É.* Les sermons de Fauste de Riez: La «Collectio Gallicana» du Pseudo-Eusèbe // BLE. 1960. T. 61. P. 27–38; *Simonetti M.* Eusebius Gallicanus // EEC. Vol. 1. P. 298; *Guillaumin M. L.* Eusèbe le Gauloise // DSAMDH. Vol. 4. Col. 1695–1698.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ–ЕФРЕ́М [«убогий (ленивый) Евсевие», «непотребный Ефрем»] (не ранее 90-х гг. XIV в. (?), Московское великое княжество (?) — 1-я треть XV в.), рус. мон. («русин»), книгописец, живший и работавший в К-поле (в мон-ре Богородицы Перивлепты) и на Афоне (в мон-ре *Ватопед*) в 1-й четв. XV в. Даты жизни Е.—Е. неизвестны, но, судя по его почерку («младший» полуустав южнослав. облика с элементами подражания греч. минускулу), он обучался письму не ранее 1400-х гг. Большинство написанных им рукописей уже в XV в. бытовало или копировалось в Москве или Подмосковье (прежде всего в *Троице-Сергиевом* мон-ре). Е.—Е. копировал для посылки на Русь преимущественно аскетические сочинения в переводах, выполненных либо отредактированных южнослав. книжниками в XIV — 1-й четв. XV в., выступая т. о. в роли проводника «второго южнославянского влияния» (см. ст. *Южнославянские влияния*). Е.—Е. был также инициатором перевода на слав. язык «Слова постническа по вопросу и ответу» прп. *Максима Исповедника*, выполненного в 1425 г. на Афоне южнослав. книжником кир Иаковом Доброписцем (при этом вопросы о возможности отождествления последнего с соименным серб. книгописцем нач. XV в., к-рый перевел (?) и переписал в 1426 на Афоне 1-ю ч. Бесед свт. *Иоанна Златоуста* на кн. Бытие (ГИМ. Син. № 36), и о пребывании Е.—Е. в серб. мон-ре св. Павла на Афоне нуждаются в дополнительном исследовании и аргументации; ср.: *Вздорнов.* 1968. С. 177–178).

Известно не менее 5 рукописей, полностью или частично переписанных Е.—Е. и сохранившихся в оригиналах или копиях: 1) сборник житий на нояб.—май (или Житие прп. Симеона Дивногорца в его составе) — список 1432–1443 гг., сделанный в Троице-Сергиевом мон-ре при игум. Зиновии (РГБ. Ф. 304/1. № 629) с рукописи, переписанной Е.—Е. в К-поле в 1420 г. (копийная запись на л. 124); 2) «Лествица» прп. *Иоанна Лествичника* с толкованиями (Там же. Ф. 354. № 462), бо́льшая часть к-рой (Л. 1–333, 339 об.— 342) переписана Е.—Е. там же в дек. 1420 — марте 1421 г. (о копиях с нее см.: *Вздорнов.* 1968. С. 194); 3) то же (ГИМ. Усп. 18-бум.), работа начата (Л. 1–64 об.) неустановленным писцом при участии Е.—Е. (*Гальченко, Яценко.* 2001. С. 132; ср.: *Вздорнов.* 1968. С. 195) в мон-ре Богородицы Перивлепты в дек. 1422 или 1423 г. и завершена (Л. 65–329) Е.—Е. для старца Митрофана в Ватопеде на Афоне; 4) сборник аскетический, включающий «Слово постническо по вопросу и ответу» прп. Максима Исповедника,— списки рубежа 1-й и 2-й четв. XV в. (РГБ. Ф. 304/1. № 756 — вероятно, по происхождению из Троице-Сергиева монастыря) и 1431 г. (Там же. № 175 — из *Лисицкого (Лисичьего) в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*); 5) обширные маргиналии (почерк убедительно атрибутирован Е.—Е. Б. М. Клоссом) на полях серб. списка Слов постнических прп. *Исаака Сирина* 1-й четв. XIV в. (Там же. Ф. 173/1. № 151/2), эти приписки дополняют 1-ю редакцию слав. перевода сочинения, содержащуюся в основной части рукописи, до 2-й редакции (*Гранстрем Е. Э., Тихомиров Н. Б.* Сочинения Исаака Сирина в славяно-рус. письменности // ВЦИ. 2007. № 1(5). С. 139, 162; образцы почерка Е.—Е. см.: Древности мон-рей Афона X–XVII вв. в России: (Из музеев, библиотек, архивов Москвы и Подмосковья): Кат. выст. М., 2004).



Прп. Иоанн Лествичник. «Лествица». 1423–1424 гг. (ГИМ. Усп. 18 — бум. Л. 329). Автограф Евсевия—Ефрема

Орфография рукописей, переписанных Е.—Е., отличается пестротой и непоследовательностью, что характерно для мн. его рус. современников, в т. ч. работавших в К-поле и на Афоне. Он в равной мере может употреблять как южнослав. (среднеболг.) нормы правописания (за исключением «юса большого»), так и древнерусские. С южнослав. книгописной традицией Е.—Е. связывает помимо графики и отчасти орфографии употребление запятой в качестве знака препинания и использование надстрочных знаков: исо, оксии, варии, кендемы, «великого апострофа» и изредка каморы (*Гальченко, Яценко.* 2001. С. 132–141, 146; *Гальченко.* 2001. С. 397, 398. № 56, 62). Художественное оформление рукописей Е.—Е., подобно мн. др. книгам аскетического содержания, созданным в монастырских скрипториях, весьма скромно — они не имеют даже заставок и украшены только вязью в заголовках и тонкими киноварными инициалами.

Лит.: *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат-лы. СПб., 1903. С. 25, 32; *Вздорнов Г. И.* Роль слав. монастырских мастерских письма К-поля и Афона в развитии книгописания и худ. оформления рус. рукописей на рубеже XIV–XV вв. // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 177–179, 193–196. Кат. 8–10, 12 (то же // Из истории рус. культуры. М., 2002[2]. Т. 2. Кн. 1. С. 911–913, 930–934); *Гальченко М. Г., Яценко А. И.* Палеографические и графико-орфогр. особенности Лествиц 1421 и 1424 гг., написанных в К-поле и на Афоне рус. монахом Евсевием-Ефремом: (К вопросу о 2-м южнослав. влиянии) // ВЯ. 1997. № 1. С. 31–47 (то же // *Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Др. Руси: Избр. работы. М.; СПб., 2001. С. 127–146).

А. А. Турилов

ЕВСЕ́ВИЙ И ФИ́ЛИК, мученики (пам. греч. 7, 19, 20 окт.) — см. в ст. *Иулиан и Кесарий*, мученики.

ЕВСЕ́ВИЙ, НЕО́Н, ЛЕО́НТИЙ И ЛО́НГИН [греч. Ευσσέβιος, Νέων, Λεόντιος, Λογγῖνος] († 303) и др., мученики Никомидийские (пам. 24 апр.), пострадавшие при имп. Диоклетиане. В визант. синаксарях рассказывается, что после кончины вмч. *Георгия Победоносца* имп. Диоклетиан издал указ о преследовании христиан (SynCP. Col. 628; PG. 117. Col. 420–421). Е., Н., Л. и Лонгин были свидетелями

чудес вмч. Георгия, уверовали во Христа и были брошены в темницу. Приведенные к правителю, они исповедали себя христианами и отказались принести жертвы языческим богам. Мучеников подвергали различным пыткам (бичеванию, подвешиванию на дыбе, строганию железными орудиями) до тех пор, пока не стали видны их внутренности. После этого их, оставшихся твердыми в вере, обезглавили. Известно, что вместе с Е., Н., Л. и Лонгином пострадали др. мученики.

В визант. синаксарях семейства В по классификации И. Делеэ по имени назван только Е., остальные мученики фигурируют без уточнения и имен, и их числа (Ibidem). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в ряде др. рукописей упомянуты также Христофор, Димитрий, Данав, Донат, Ферин, Нестав и Ника с дружиной. Делеэ обратил внимание на схожесть перечисленных святых с группой святых, память к-рых фигурирует в визант. календарях под 5, 6, 7 или 8 мая,— с мучениками *Варваром, Димитрием, Донатом, Данактом, Месиром и Ферином* (SynCP. Col. 1006). В Мартирологе блж. Иеронима под 28 апр. указывается память мц. и девы Ники, имя к-рой присоединено к дружине мучеников Африканских. Но, по мнению Делеэ, Ника — мц. Никомидийская (Mart-Hieron. P. 216).

Память мучеников Никомидийских была приурочена к следующему дню после праздника вмч. Георгия (23 апр.). В некоторых визант. синаксарях она указывается под 28 апр. (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.), где названы также имена Зинона и Нестава из числа мучеников Газских (пам. греч. 21 сент.). На этом основании Г. Барди идентифицирует обе группы мучеников, считая, что Никомидийские мученики появились в результате искажений имен Газских святых.

Свт. Димитрий Ростовский внес в собрание Житий святых сведения об этих мучениках на основании данных из Римского Мартиролога кард. Цезаря Бария, в результате чего в его труде, как и в Римском Мартирологе, поименно названы лишь первые 4 мученика: Е., Н., Л. и Лонгин. Бароний же заимствовал сведения об этих святых из греч. агиографических памятников. Характерно, что в Римском Мартирологе, как и в визант. синаксарных сказаниях, не указано место их казни. Составители визант. синаксарных сказаний, видимо, считали очевидным, что они пострадали в Никомидии, поскольку мученики связаны с вмч. Георгием.

Память Е., Н., Л. и Лонгина отмечена в Мартирологе блж. Иеронима под 8 нояб. В Сирийском Мартирологе (411) под 8 нояб. указано имя одного Е. Память мучеников Никомидийских под 24 апр. появилась в Мартирологах Адона Вьеннского и Узуарда (IX в.). Распространению их почитания на Западе, возможно, способствовал тот факт, что глава мч. Лонгина была перенесена в г. Капуя (Италия). В средневек. капуанских календарях под 24 апр. отмечена память всей дружины святых, однако в Officium Proprium этого диоцеза содержались литургические чтения только в честь св. Лонгина. В Хронике Псевдо-Декстра (подделка, созданная в XVI в. Хуаном Игуэрой) эти мученики представлены как испанские, якобы пострадавшие в г. Тотана (ныне пров. Мурсия, Испания). Тенденция перенесения в Испанию мн. вост. мучеников (особенно малоизвестных) вообще свойственна Игуэре.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 3. P. 263–264; MartRom. P. 154; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 270–271; ЖСв. Апр. С. 401–402.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 120; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1077–1078; *Janin R.* Eusèbe (2) // DHGE. T. 15. Col. 1430; *Sauget J.-M.* Eusebio, Neone, Leonzio, Longino e compagni // BiblSS. Vol. 5. Col. 274–275; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 150.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ, НЕСТА́В И ЗИНО́Н

[греч. Εὐσέβιος, Νεστάβος, Ζήνων] († 361–362), мученики Газские (пам. греч. 21 сент.). Церковный историк Созомен сообщает (*Sozom.* Hist. eccl. V 9), что во время гонения имп. Юлиана Отступника (361–363) братья-христиане Е., Н. и З. в Газе (Палестина) сначала были брошены в темницу и подвергнуты побоям, а затем растерзаны толпой язычников, обвинивших их в том, что они «пользовались обстоятельствами прошедшего времени для истребления и оскорбления язычества» (в правление имп.-христианина Констанция II, при к-ром имперское правительство, формально заявляя о своей терпимости к язычеству, под различными предлогами закрывало языческие святилища). Мучеников умертвили «жесточайшим образом»: их били палками и камнями, «женщины, выходя из-за станков, кололи их веретенами, а харчевники на площади то схватывали с очагов котлы горячей воды и выливали ее на мучеников, то пронзали их вертелами». Тела мучеников сожгли за городом в том месте, где обычно сжигали трупы павших животных, и перемешали их кости с останками верблюдов и ослов. Однако по Божественному откровению останки мучеников были найдены некой христианкой, проезжавшей в то время через Газу, и переданы их родственнику, к-рого также звали Зиноном. Во время расправы над мучениками он бежал в соседний г. Антедону, где также претерпел побои от язычников. При имп. Феодосии I Великом (379–395) Зинон стал епископом Газы (более вероятно, Маюмы Газской — газского порта, ср.: *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 1027), воздвиг за городом молитвенный дом, в к-ром поместил мощи мучеников вместе с останками исп. Нестора, к-рый при жизни был другом Е., Н. и З. Схваченный толпой вместе с братьями-мучениками, Нестор претерпел жестокие побои, но язычники, увидев его красивое лицо, сжалились и бросили его полуживого за городскими воротами. Он скончался в доме Зинона, несмотря на все усилия вылечить его.

Юлиан Отступник, осудивший в послании к александрийцам убийство язычниками Александрийского еп. *Георгия Каппадокийца* (24 дек. 361), в послании к жителям Газы даже не упомянул о происшедшем событии. Более того, император сместил тогдашнего правителя пров. Палестина Первая за то, что последний, поступив по закону, взял под стражу нек-рых зачинщиков расправы над Газскими мучениками.

В визант. синаксарях память Е., Н. и З. и исп. Нестора со сказанием, основанным на известии Созомена, помещается под 20, 21 или 22 сент. При этом в ряде случаев вместе с Газскими святыми упоминается мч. *Вусирис* (SynCP. Col. 66), о кончине к-рого при Юлиане Отступнике в Анкире Галатийской также повествует Созомен (*Sozom.* Hist. eccl. V 11. 5). Память Газских мучеников была внесена в стишные синаксари и печатные греч. минеи под 21 сент. и впосл. под этим числом была включена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и совр. календари Греческих Церквей.

Память мучеников Газских не отражена в древних и средневек. (каролингских) мартирологах. Кард. Цезарь Бароний внес их имена в Рим-

ский Мартиролог на основании сведений из синаксарей при греч. печатных Минеях, однако произвольно поместил их память под 8 сент.
Ист.: *Sozom.* Hist. eccl. V 9 // PG. 67. Col. 1237 (рус. пер.: *Созомен.* Церк. ист. С. 327–331); ActaSS. Sept. T. 3. P. 256–259; SynCP. Col. 61, 66–67, 69; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 183.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 291; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1084; *Janin R.* Eusèbe (5) // DHGE. T. 15. Col. 1431; *Janin R.* Eusebio, Nestabo e Zenone // BiblSS. Vol. 5. Col. 275; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 149.

Д. В. Зайцев

ЕВСЕ́ВИЙ, ХАРАЛА́МПИЙ, РОМА́Н, МЕЛЕ́ТИЙ (ТЕЛЕ́ТИЙ), ХРИСТИ́НА [греч. Εὐσέβιος, Χαραλάμπιος, Ῥωμανός, Μελέτιος, Χριστῖνα], мученики (пам. греч. 30, 31 мая). Память этих мучеников, сожженных в Никомидии, отмечается в большинстве визант. календарей под 30 мая: в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 717), в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 76; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 300), в синаксарях семейства В по классификации И. Делеэ (PG. 117. Col. 481), в Петровом Синаксаре РНБ Греч. 240, 1249 г. (протограф XI в.). Однако в византийских стишных синаксарях они делятся на 2 группы мучеников: память Р. и М., «усеченных мечом», отмечается 30 мая, а память «сожженных» Е. и Х. переносится на 31 мая (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.). Имя Христины при этом опускается. В таком виде упоминание об этих мучениках вошло в печатные греч. Минеи и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

В Мартирологе блж. Иеронима 30 мая отмечается память никомидийских царедворцев, на основании чего архиеп. Сергий (Спасский) предположил, что пострадавшие относятся к числу придворных христиан, казни и пытки к-рых происходили после 2 пожаров в никомидийском дворце Диоклетиана (303). Однако Делеэ, опираясь на сведения Карфагенского календаря, считает, что чтение «Никомидия» появилось в результате искажения названия африкан. обл. Нумидия.

В Патмосском списке Типикона Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 76) уточняется, что мученики были сожжены в церкви.

Согласно Синаксарю К-польской ц., Иерусалимскому списку Типикона Великой ц. (X в.) и Петрову Синаксарю, собор (синаксис) в честь этих мучеников совершался в ц. вмц. Евфимии близ ц. св. Лаврентия в Петрии. По Патмосскому списку Типикона Великой ц., храм вмц. Евфимии находился в квартале Дексиократианы.
Ист.: PG. 117. Col. 481; SynCP. Col. 719; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 152–153.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 162–163; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1084; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 150.

ЕВСЕВИО́Т, мч. (пам. греч. 26, 27, 28 мая) — см. *Алипий и Еввиот,* мученики.

ЕВСЕ́ВИЯ [греч. Εὐσεβία] (нач. IV в.), прав. Евхаитская (пам. визант. в субботу накануне Крестопоклонной недели Великого поста). Сохранился панегирик Е. (BHG, N 632), написанный *Иоанном Мавроподом,* митр. Евхаитским (ок. 1000 — после 1075–1081), содержащий крайне мало сведений о жизни Е. Согласно этому тексту, Е. род. в Риме, происходила из благородного рода, но отказалась от почета и богатства. В нач. IV в., во время преследований христиан при императорах *Максимиане* (286–305, 307–308) и *Максимине* (309–313), Е. была приговорена к ссылке, однако бежала и нашла прибежище в г. Евхаиты (пров. Еленопонт). Дата смерти Е. неизвестна.
Ист.: *Lagarde P., de.* Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vat. gr. 676 supersunt. Gött., 1882. Amst., 1979^{r}. P. 202–207.
Лит.: *Janin R.* Eusebia, matrona di Euchaita // BiblSS. Vol. 5. Col. 243.

Ю. А. Казачков

ЕВСЕ́ВИЯ [Изуа; лат. Eusebia; старофранц. Ysoie; франц. Eusébie] († ок. 680), св. (пам. зап. 16 марта), аббатиса мон-ря Хаматик (ныне Ванди-ньи-Амаж, Франция). Житие Е. (BHL, N 2736) составлено на основе Жития св. Риктруды (BHL, N 7247, 907 г.). Поэтическое Житие Е. (BHL, N 2737), написанное, вероятно, тем же автором, что и Житие в прозе, включает отдельные выражения, распространенные в X–XI вв. По предположению Л. ван дер Эссена, автором обоих Житий является монах мон-ря св. Аманда Иоанн, живший ок. 1000 г.

Согласно Житию, Е. была дочерью св. Риктруды и Адальбальда. После смерти мужа св. Риктруда вместе с 3 дочерьми отправилась в мон-рь Мархианы (ныне Маршьен) и стала его настоятельницей. Е. позвала к себе в соседний мон-рь Хаматик его основательница и аббатиса св. *Гертруда,* бабушка Адальбальда. Вскоре она скончалась, и на ее место, несмотря на юный возраст (согласно традиции, 12 лет), была избрана Е. Однако св. Риктруда вернула ее в Мархианы. Е. ночами ходила молиться в свой монастырь, что в конце концов заставило Риктруду отпустить дочь в Хаматик. Там Е. ок. 23 лет служила примером смирения, трудолюбия и благочестия для всей общины. Она скончалась 16 марта предположительно 680 г. и была похоронена в монастырской церкви. На могиле Е. происходили чудеса. При следующей настоятельнице Хаматика Гертруде была построена новая, более просторная церковь, куда ок. 690 г. Виндициан, еп. Камарака (ныне Камбре), велел перенести мощи Е. (память этого события отмечалась 18 нояб.). 20 сент. 1537 г. мощи были переданы в Маршьен и помещены в реликварий вместе с мощами св. Риктруды. В 1793 г. революционное правительство Франции конфисковало раку с мощами. Она была отправлена в Париж, после волнений 1830 г. местопребывание мощей неизвестно.

В рукописи XI в. из мон-ря Маршьен содержатся гимны в честь святых Риктруды и Е. В XII в. был составлен сборник чудес Е. (BHL, N 2738). В нек-рых франц. и нидерланд. рукописях Мартиролога Узуарда с дополнениями память Е. отмечена под 16 марта.
Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 450–461; Mai. T. 3. P. 79–154.
Лит.: *Van der Essen L.* Étude critique et littéraire sur les vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique. Louvain; P., 1907. P. 265–268; *Zimmermann A.* Kalendarium benedictinum. Metten, 1933. Vol. 1. P. 333–335; *Doren R., van.* Eusébie // DHGE. T. 15. Col. 1484; *Somer M., de.* Eusebia // BiblSS. Vol. 5. Col. 243–245.

О. И. Ф.

ЕВСЕ́ВИЯ, св. дева в Геллеспонте (пам. зап. 9 нояб.). Время и обстоятельства жизни неизвестны. Память содержится в одном из списков Мартиролога Узуарда (2-я пол. IX в.).
Ист.: MartUsuard. P. 663.
Лит.: ActaSS. Nov. T. 4. P. 4; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 691.

ЕВСЕВО́Н МАККАВЕ́Й, мч. (пам. 1 авг.) — см. в ст. *Маккавеи.*

ЕВСЕ́ЕВ Иван Евсеевич (9.08. 1868, с. Каменка Порховского у. Псковской губ.— 7.08.1921, там же), филолог, специалист по текстологии слав. Библии. Род. в крестьянской семье. Учился в Псковском ДУ, затем в Псковской ДС. В 1893 г. окончил СПбДА и за соч. «Лукиановская рецензия LXX в славянском переводе»

удостоен степени кандидата богословия. Работал помощником библиотекаря в б-ке академии. В 1895 г. совершил поездку на Восток для изучения рукописей б-ки Александрийского Патриархата в Каире. В 1897 г. за соч. «Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе» был удостоен степени магистра богословия. В 1898 г. назначен смотрителем Московского Заиконоспасского уч-ща, в 1902 г.— инспектором Подольской, а в 1904 г.— Орловской ДС. В 1906 г. защитил докт. диссертацию «Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе» и занял место доцента, а затем сверхштатного профессора СПбДА. С 1907 г. ординарный профессор. С 11 сент. 1909 г. Е. возглавлял в СПбДА кафедру рус. и церковнослав. языков и истории рус. лит-ры. С 1914 г. чл.-кор. АН по отделению лит-ры и языка. В 1918–1920 гг. жил с семьей в с. Каменка, занимался сельским хозяйством. Одной из причин, по которой Е. в 1918 г. уехал из Петрограда на родину, было приглашение участвовать в организации Народного ун-та в г. Порхове (*Робинсон.* 2004. С. 68), но этот замысел не был осуществлен. Е. по окончании сезона полевых работ неоднократно приезжал на короткое время в Петроград для научных занятий и постоянно выражал готовность принимать участие в работе Библейской комиссии, если ему будут обеспечены хотя бы минимальные средства к существованию. В 1920 г. акад. А. И. *Соболевский* считал Е. потенциальным кандидатом из петроградцев для избрания в действительные члены АН (Там же. С. 315). В 1921 г. Е. описывал бедственное положение своего большого семейства (12 чел.) в письме Н. Н. Глубоковскому (Сосуд избранный. 1994. [Вып. 1.] С. 297). Скоропостижно скончался от воспаления уха.

Труды по библейской текстологии. Заниматься библейской текстологией Е. начал, еще будучи студентом СПбДА. Его магистерская диссертация о слав. переводе Книги прор. Исаии (1897) положила начало его исследованиям рукописной традиции слав. Библии. Е. считал, что слав. библейские переводы содержат важный материал для реконструкции греч. текста Септуагинты, с которого был сделан перевод. Его увлекла гипотеза П. А. де *Лагарда* о существовании 3 редакций греч. библейского текста и о том, что слав. Библия опирается на т. н. Лукиановскую редакцию, распространенную в Сирии и К-поле (см. статьи *Текстология библейская, Септуагинта*). На основе анализа паремийной и толковой редакций Книги прор. Исаии Е. пришел к выводу, что «древний славянский перевод Книги пророка Исайи имеет характерные признаки лукиановской рецензии текста Семидесяти» (Книга прор. Исайи. 1897. Ч. 2. С. 11). Толковый перевод Е. отнес к Исихиевской редакции. Основной своей задачей Е. считал сбор материала для реконструкции текста Лукиановской редакции Септуагинты, на к-рую, по его мнению, следует ориентироваться при редактировании церковного библейского текста. Предложенная Е. классификация слав. библейских текстов в течение долгого времени оставалась господствующей. Лишь в кон. XX в. она стала пересматриваться, поскольку изменилось отношение к классификации де Лагарда, опиравшейся на нее. В соч. «Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе» (М., 1905) путем анализа 100 списков переводов Книги прор. Даниила на церковнослав. язык XII–XVI вв. Е. выделяет 3 основные группы текста, восходящие к X–XI вв.: «богослужебную», или «паремийную» (сохр. в списках паремийников), содержащую переводы 2, 3, 7-й и, возможно, 10-й глав Книги прор. Даниила; «первоначальную полную» (сохр. в списках хронографов) в мефодиевском переводе; «симеоновскую», или «толковую» (времен болг. царя Симеона (ок. 893–927)), отличную от предыдущих по языку и более поздню по происхождению, известна в 45 полных списках Книги прор. Даниила (Книга прор. Даниила в древнеслав. переводе. 1905 С. VI, IX). На основании ряда признаков Е. считал, что в основе 1-й группы текстов лежит перевод св. Кирилла, 2-й — св. Мефодия и его учеников (Там же. С. X–XXXVIII). 1-я и 2-я группы характеризуются одинаковыми языковыми признаками и принадлежат к одной редакции древнеслав. текста, перевод основан на к-польской редакции греч. текста и сохр. грецизмы; 3-я группа представляет собой др. редакцию древнеслав. текста, в ее основе — александрийская редакция, грецизмы переведены славянизмами (Там же. С. IX–X, XXVI–XXVII). Обе редакции древнеслав. текста книги в сопоставлении с «лукиановским» и «исихиевским» изводами греч. текста перевода Феодотиона были изданы Е. в 1905 г. (Там же. С. 1–183).

С 1910 г. Е. готовил каталог слав. библейских рукописей для возглавляемого А. *Ральфсом* (Гёттингенский ун-т) проекта (т. н. Septuaginta-Unternehmen) — исследования истории Септуагинты и подготовки ее критического издания. Е. отправил в Гёттинген каталог, включавший 4145 номеров, однако финансовые трудности, а затем первая мировая война не позволили Ральфсу осуществить это издание. Он вернул каталог в Россию, но и здесь его не удалось издать, а беловая рукопись пропала. В 1915 г. Е. подготовил к печати текст Геннадиевской Библии. Издание начали набирать в Московской Синодальной типографии, однако при национализации типографии в 1918 г. набор и корректурные листы были утрачены.

Научно-организационная деятельность. В 1903 г. Е. совместно с А. В. Михайловым начал работу над проектом по подготовке критического издания слав. Библии. Более 12 лет он пытался найти финансирование, необходимое для реализации этого проекта. В 1911 г. он произнес актовую речь «Рукописное предание славянской Библии», в к-рой сформулировал основные проблемы, стоящие перед слав. библеистикой, показал значение критического издания Библии для церковной и светской науки, для решения библейско-канонических вопросов (Собор и Библия. 1995. С. 28). Е. считал, что работу по критическому изданию слав. Библии должна была возглавить СПбДА. Под ее эгидой Библейская комиссия функционировала с 28 янв. 1915 до 1918 г., когда деятельность комиссии перешла в ведение ОРЯС АН. Члены комиссии брали на себя обязательство подготовить критическое издание той или иной библейской книги, работа была рассчитана на 60 лет. Председателем комиссии был ректор СПбДА еп. Анастасий (Александров), в нее входили В. Н. Бенешевич, Р. Ф. Брандт, Г. А. Воскресенский, Н. Н. Дурново, В. М. Истрин, Г. А. Ильинский, А. В. Михайлов, В. Н. Перетц, А. И. Соболевский, Н. Л. Туницкий, А. А. Шахматов и др. Координатором работ и наиболее активным членом комиссии был Е. Недостаточное финансирование и революционные события в России прервали работу комиссии, однако материалы и принципы публикации библейских текстов были исполь-

зованы в работе Славянской библейской комиссии при Международном комитете славистов, созданной 19 сент. 1988 г.

Редактирование церковного библейского текста. Е. был сторонником постепенного введения в церковную практику кирилло-мефодиевского перевода, восходящего, по его мнению, к Лукиановской редакции Септуагинты. Он считал, что синодальным определением 1769 г. об использовании в качестве паремийных чтений текста Елизаветинской Библии «...русская церковная власть окончательно похоронила исконный церковный текст» (Там же. С. 18). Восстановить древнюю паремийную редакцию Е. пытался, когда работал в возглавляемой архиеп. Сергием (Страгородским) Комиссии по исправлению богослужебных книг (1907–1917). Однако Синод этой идеи не поддержал. Во время работы Поместного Собора 1917–1918 гг. Е. прочитал на заседании Комиссии по научному изданию слав. Библии доклад «Творческие силы Библии», в результате чего комиссия обратилась к Собору с просьбой, во-первых, издать определение об обязательном домашнем чтении Библии, а во-вторых, начать подготовительную работу для исправления слав. и рус. библейского текста и решения вопроса о возвращении к кирилло-мефодиевской редакции Библии. Одновременно Е. направил Собору брошюру «Собор и Библия», в к-рой предложил программу общецерковных мероприятий по изучению и популяризации Библии: «Нашей церковной власти по отношению к Библии нужно решить три основных задачи: первая — элементарная: распространение Библии среди русского народа в возможно более широкой степени; вторая — определение объема или состава славянской и русской Библии и третья — пересмотр текстов или переводов Библии» (Там же. С. 30). На основе этих обращений Собором был создан Библейский отдел, подготовивший проект определения «Об основных положениях Библейского совета при Высшем церковном управлении». Среди прочего этот орган должен был заниматься пересмотром и исправлением библейского текста. Однако Собор не успел утвердить этот проект.

Арх.: Архив РАН (СПб.). Ф. 109.

Соч.: Лукиановская рецензия LXX в слав. переводе // ХЧ. 1894. № 5/6. С. 471–486; Книга прор. Исайи в древнеслав. переводе. СПб., 1897. Ч. 1: Слав. перевод Книги прор. Исайи по рукописям XII–XV вв.; Ч. 2: Греч. оригинал слав. перевода Книги прор. Исайи; О древнеслав. переводе ВЗ: Речь, прочит. пред защитой магист. дис. // ХЧ. 1897. № 5. С. 893–914; О церковнослав. переводе ВЗ // Там же. 1897. Вып. 6. С. 893–914 (отд. отт.: СПб., 1897); О греч. оригинале первонач. слав. перевода: О Книге Эсфирь // ИИАН. 1897. Т. 8. С. 329–344; В Каире у коптов // ХЧ. 1898. Ч. 1. С. 120–125; Следы утраченного первонач. полного перевода пророческих книг на слав. язык // ИИАН. 1899. Т. 10. № 4. С. 355–373; Толкования пророческих мест с обличением жидовина // ИОРЯС. 1900. Т. 5. Кн. 3. С. 788–823; Толкования на Книгу прор. Даниила в древлеслав. и старинной рус. письменности // Древности: Тр. Слав. комис. МАО. М., 1901. Т. 3 (отд. изд.: М., 1902); Григорий пресвитер, переводчик времен болг. царя Симеона // ИОРЯС. 1902. Т. 7. Кн. 3. С. 356–366; Книга прор. Даниила в переводе жидовствующих: По ркп. XVI в. М., 1902; Московское издание греч. Библии 1821 г. // БВ. 1902. Янв. С. 207–211; Книга прор. Даниила в древнеслав. переводе: Введ. и тексты. М., 1905; О следах евр. оригинала в древнеслав. переводе Книги Бытия. СПб., 1905; Описание рукописей, хранящихся в Орловских древлехранилищах. Орел, 1905–1909. Вып. 1–3, Алф. указ.; Коридское евангелие [греческое]. М., 1907; Словеса св. пророк: Противоиудейский памятник по ркп. XV в. М., 1907; Лекции по гомилетике, чит. студентам СПбДА в 1908–1909 учеб. году. СПб., 1909. Литогр.; Лекции по истории проповедничества, чит. студентам 3-го курса СПбДА в 1909–1910 учеб. году. СПб., 1910; Рукописное предание слав. Библии: Речь... в СПбДА // ХЧ. 1911. Апр. С. 435–450; Май/Июнь. С. 644–660; То же // УЗ РПУ. 1995. Вып. 1. С. 6–28; Записка о научном издании слав. перевода Библии и проект означенного издания. СПб., 1912; Очерки по истории слав. перевода Библии // ХЧ. 1912. Нояб. С. 1261–1285; Дек. С. 1342–1374; Февр. С. 192–213; 1913. Март. С. 350–373; Апр. С. 469–493; Нояб. С. 1329–1340 (отд. изд.: СПб., 1914); Черты бытовой истории слав. Библии в XVI–XVII вв. // Там же. 1915. Март. С. 304–333; Высшая духовная школа и духовное творчество // Там же. 1912. Май. С. 589–600; Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. (Тр. 15-го Археол. съезда в Новгороде; Т. 2); Острожская Библия 1581 г. в старообрядческой перепечатке: Москва, 7422 (1914)-го г. // ЦВ. 1914. № 21. Стб. 637–640; Отзыв о соч. Г. А. Воскресенского «Древнеславянский Апостол. Вып. 1–5». Серг. П., 1908 // Сб. отчетов о премиях и наградах за 1910 г.: Премия им. проф. А. А. Котляревского. СПб., 1914. С. 227–277; Речь при открытии Комиссии по науч. изданию слав. Библии. Пг., 1915 // ЦВ. 1915. № 6. Стб. 166–171; № 7. Стб. 199–203; Столетняя годовщина рус. перевода Библии, 1816–1916: Речь... // Отчет о деятельности Комиссии по науч. изданию слав. Библии [за] 1915-й г. Пг., 1916; Собор и Библия. Пг., 1917; То же // УЗ РПУ. Вып. 1. М., 1995. С. 29–34. Лит.: *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста Книги бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Ч. 1. Варшава, 1912; *он же.* Памяти проф. И. Е. Евсеева как основателя Библейской комиссии // БТ. 1975. Сб. 14. С. 247–256; Документы и материалы Библейской комиссии // Там же. Сб. 13. С. 208–235; Сб. 14. С. 166–256; *Логачев К. И.* Проф. И. Е. Евсеев // ЖМП. 1971. № 12. С. 64–67; *он же.* Труд проф. И. Е. Евсеева по истории слав. Библии // ЖМП. 1972. № 8. С. 76–77; *он же.* Отечественная кирилло-мефодиевская текстология в 1910–1920-е гг. // ССл. 1977. № 4. С. 66–80; *он же.* И. Е. Евсеев // СвДР. С. 154; *Сорокин В., прот., Логачев К. И.* Актуальные проблемы рус. перевода Свящ. Писания // БТ. 1975. Сб. 14. С. 154–159; Комиссия по научному изданию Славянской Библии: (Рус. библ. комис.), 1915–1929: Сб. арх. мат-лов. Л., 1990; *Кравецкий А. Г.* Проблемы богослужебного языка на Соборе 1917–1918 гг. и в последующие десятилетия // ЖМП. 1994. № 2. С. 78–79; *Алексеев А. А.* Праведники слав. библеистики // Рус. подвижничество: Сб. ст. / Ред.: Т. Б. Князева. М., 1996. С. 270–278; *он же.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 117–124; *Балашов Н., прот.* На пути к литург. возрождению. М., 2001; Русские писатели-богословы: Биобиблиогр. указ. М., 2001. Вып. 2: Исследователи и толкователи Свящ. Писания. С. 286–292; *Робинсон М. А.* Судьбы академической элиты: отеч. славяноведение (1917 — нач. 1930-х гг.). М., 2004 (по указ.).

А. Г. Кравецкий

ЕВСИ́ГНИЙ [греч. Εὐσίγνιος] († 362), мч. Антиохийский (Кесарие-Каппадокийский) (пам. 5 авг.). Происходил из Антиохии, 60 лет служил в армии императоров *Констанция I Хлора* (305–306) и *Константина I Великого* (306–337), к к-рым был приближен. Оставив военную службу, Е. поселился в родном городе и дожил до весьма преклонного возраста: в 361 г., когда имп. *Юлиан Отступник* пришел к власти, ему было ок. 110 лет. Е. пользовался уважением среди сограждан и помогал в решении их тяжб. Один из спорящих, недовольный его судом, донес находившемуся в то время в Антиохии Юлиану, что Е. исповедует Христа и многих обратил в христианство. Император повелел арестовать воина, а затем увезти его в Кесарию Каппадокийскую, где святой принял мученическую кончину: по приказу Юлиана Е. отрубили голову.

Болландист И. Пиний указал 3 редакции Мученичества Е. (ActaSS. Aug. T. 2. P. 70–72), сохранившиеся в различных греч. рукописях X–XIV вв. Позднее В. В. *Латышев,* исследовав извлечения из венской рукописи XIV в. (*Lambecius P., Kollarius A. F.* Commentariorum de augustissima biblioth. caesarea Vindobonensi. Vindobonae, 1782. T. 8. P. 221–224) и неск. копий с ватиканских рукописей (Vat. gr. 819, 866, 1671), пришел к выводу, что в них содержится одна редакция Мученичества Е. в 4 изводах, различающихся между собой незначительными деталями и восходящих к одному архетипу. Поскольку в некоторых из них автором назван антиохийский диак. Евстохий,

родственник Е., последовавший за ним в Кесарию Каппадокийскую и тайно записавший акты допроса мученика, Латышев предположил, что первоначальное сказание о Е. было составлено его современником. Однако архетипом изводов Мученичества послужила более поздняя обработка этого сказания, на что указывает сообщение в конце текста о смерти имп. Юлиана и вступлении на престол имп. Иовиана (363–364), а также вставка о том, что свт. *Василий Великий* (епископ с 370) похоронил останки Е., а протоколы его мученичества включил в свою б-ку. По мнению зап. ученого П. Ламбека, сказание о Е. является полностью подложным, а имя автора могло быть заимствовано из лексикона «Суда» (ок. сер. X в.), где упоминается Евстохий Каппадокийский, софист и историограф, живший при имп. Констанции.

Бóльшую часть Мученичества занимает речь Е. к Юлиану. Он рассказывает о событиях из жизни Константина Великого: о происхождении Константина от временного сожительства Елены с Констанцием, встретившим ее в таверне по дороге в Рим после победы над сарматами (Е. находился в отряде, сопровождавшем императора, и был свидетелем этой встречи); о поисках Константина и о признании его сыном Констанция; о 2 небесных видениях Константину во время войны с «византийцами» (жителями Вост. Римской империи) — надписи из звезд на небе и Креста с надписью из звезд; об основании К-поля; о захвате Константина в плен персами, решившими принести его в жертву богам, и об освобождении императора отрядом воинов, в числе к-рых был Е. Рассказы, кроме 2-го и последнего, имеют историческую основу, однако в изложении Е. приобретают множество легендарных деталей. Мученик прославляет Константина за его веру во Христа и упрекает Юлиана в отступничестве.

Т. о., повествование о Е. в конечном варианте представляет собой единый текст, включающий Мученичество Е. и легендарные рассказы о Константине Великом, возникшие не ранее VII в., когда начинается распространение народного культа императора. Относительно времени окончательной обработки сказания мы имеем terminus ante quem, устанавливаемый по самой древней рукописи X в.



Мученики Евсигний Антиохийский и Понтий Римлянин. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

(Vat. gr. 1671), созданной студийским диак. Дорофеем.

Императорский Минологий 1034–1041 гг. содержит рассказ о Е., отличающийся более тщательной лит. обработкой, но также восходящий к единому архетипу всех изводов (*Latyšev.* Menol. T. 2. P. 247–250). В греч. синаксарях не уточняется, что Е. пострадал в Кесарии, и отсутствуют легендарные рассказы о Константине.

В ВМЧ митр. Макария приводятся перевод Мученичества Е. из рукописи Vat. gr. 819 (XI–XII вв.) и 2 проложных Жития.

Сказание о Е. из Четьих-Миней, составленных свт. *Димитрием* Ростовским, отличается от сказаний из греч. синаксарей следующими добавлениями: Е. назван свидетелем страданий и автором Мученичества Василиска (см. ст. *Евтропий, Клеоник и Василиск*); приведен рассказ о третейском суде, ставшем причиной ареста Е.; сообщается о явлении Е. и Константину изображенного на небе Креста.

В Коптской Церкви память Е. под 5-м числом месяца тобе (31 дек.) содержится уже в самых ранних дошедших до нас копто-араб. Минологиях (синаксарях) при евангельских Лекционариях (XII в.). Под соответствующей датой (5-й день месяца тэр) она вошла и в эфиоп. синаксарную традицию. Краткое сообщение о Е. содержится в арабо-яковитском Александрийском синаксаре (кон. XIII в., архетип XII в.) и его эфиоп. версии. Полный вариант Мученичества имеется также в средневек. груз. переводе (см.: AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 313).

В Зап. Церкви Е. почитается с XVI в.: впервые его имя появляется в добавлениях к Мартирологу Узуарда в издании Иоанна Молана (Жан де ла Моль) (Usuardi Martyrologium / Ed. J. Molanus. Lovanii, 1568). Кард. Цезарь Бароний внес в Римский Мартиролог память Е. из греч. стишного синаксаря XIV в. (Paris. gr. 1582).

Ист.: BHG, N 638–640e; PG. 117. Col. 571–574 [Минологий имп. Василия II]; SynCP. P. 867–870; MartRom. Comment. P. 324; Les ménologes des Évangéliaires copto-arabes / Éd. F. Nau. P., 1913. P. 197. (PO; T. 10. Fasc. 2. N 47); Le calendrier d'Abou'l-Barakât / Éd. E. P. Tisserant. P., 1913. P. 262. (PO; T. 10. Fasc. 3. N 48); Synaxarium Alexandrinum / Ed. I. Forget. P., 1905. Louvain, 1954[2]. P. 189–190 [textus]. (CSCO; 47. Arab.; 18); Idem. R., 1921. Louvain, 1954[2]. P. 309–310 [versio]. (CSCO; 78. Arab.; 12); *Latyšev.* Menol. T. 2. P. 247–250; ЖМНП. 1915. Февр. С. 81–91 [Мученичество св. Евсигния]; ЖСв. Авг. С. 82–84; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 167–168; *Coquin R. G., Lucchesi E.* Une version copte de la passion de St. Eusignios // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 185–208.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 237; Т. 3. С. 311–312; *Латышев В. В.* О житиях св. великомученика Евсигния // ЖМНП. 1915. Февр. С. 65–80; The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Transl. E. A. Wallis Budge. Camb., 1928. T. 2. P. 450–451; *Gaiffier B., de.* Sub Juliano Apostata dans le martyrologe romain // AnBoll. 1956. Vol. 74. P. 22–23; Ευσέγνιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1087; *Sauget J.-M.* Eusinio // BiblSS. Vol. 5. Col. 278–279; *Janin R.* Eusignius // DHGE. T. 16. Col. 1–2; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 150; *Esbroeck M., van.* Eusignius // CoptE. Vol. 4. P. 1071–1072; *Devos P.* Une Recension nouvelle de la passion grecque BHG 639 de St. Eusignios // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 209–228.

Д. В. Зайцев

Иконография. Е. обычно изображается как старец с седыми волосами по плечи и небольшой заостренной бородой; в его руке крест; одеяние составляют богато украшенный хитон и плащ. Одно из ранних изображений Е. сохранилось на мозаике храма в монастыре свт. Иоанна Златоуста близ с. Куцовендис на Кипре (ок. 1100), в медальоне на юго-зап. арке рядом со святыми Прокопием, Георгием и Димитрием.

В серб. искусстве мученик традиционно изображается с темно-русыми волосами, небольшими усами и бородой, в руке крест: напр., в ц. Вознесения в мон-ре Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350), в ц. Вознесения в мон-ре Раваница, Сербия (1375–1377).

Образ Е. встречается в настенных и рукописных минологиях: в нартексе ц. Сорока мучеников в Велико-Тырнове, Болгария (1230),— в мучении; в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318),— оплечно; на миниатюре Минология 1327–1340 гг. (Bodl. F. 1. Fol. 50r). В греко-груз. рукописи XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 123 об.) Е. представлен с темными взлохмаченными волосами, в хитоне, с копьем в правой руке.

Лит.: *Евсеева.* Афонская книга. С. 321; LCI. Bd. 6. Sp. 192; *Walter C.* The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot etc., 2003. P. 251.

Н. В. Герасименко

ЕВСИ́КИЙ [лат. Eusicius] († 542), прп. (пам. зап. 27 нояб.), отшельник, основатель монастыря Присциниак (впосл. Келлии св. Евсикия; ныне Сель-сюр-Шер, деп. Луар и Шер, Франция). Наиболее ранние сведения о Е. встречаются у свт. *Григория Турского* в соч. «Слава исповедников» (*Greg. Turon.* Glor. conf. 81 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Fasc. 2. P. 799–800). Согласно Григорию Турскому, отшельник Е. поселился вдали от людей, «в зарослях колючих кустарников», где исцелял больных. Вокруг него собралась братия. Центральный эпизод повествования — описание кражи монастырских ульев, когда, по мнению Григория Турского, наиболее ярко проявилось милосердие преподобного. Застав воров на месте преступления, Е. отпустил их, слегка пожурив и угостив медом. Преподобного посетил франк. кор. Хильдеберт I (511–558). Рассказывая об этой встрече, свт. Григорий Турский подчеркивает прозорливость Е., а также его верность заветам бедности и презрение к мирской суете. Е. отказался от королевских даров, поскольку «земные богатства» были ненавистны ему, «как грязь», и попросил, чтобы деньги раздали бедным. Старец предсказал королю победу над вестготами (Хильдеберт I одержал победу над вестгот. кор. Амаларихом у Нарбоны в 531; встреча франк. короля с Е. может быть датирована ок. 530). Хильдеберт послушался его наставлений и дал обет в случае успеха кампании построить церковь (в церкви бывш. аббатства Сель-сюр-Шер сохр. колонны из серого и белого мрамора, к-рые датируются меровингским периодом и в XII в. были использованы при постройке романского храма).

Подробнее о жизни Е. сообщается в 2 Житиях, к-рые были составлены не ранее X–XI вв. и в целом отражают более поздние реалии и предания. Эти тексты позволяют предположить существование древнего, ныне утерянного Жития. В нач. XI в. (возможно, в 1002–1004) поэт и агиограф Летальд Мисийский составил Первое Житие (BHL, N 2754; сохр. в 3 рукописях XI в.: Bourges. Bibl. Municip. MS. 28(29). Fol. 351v – 352r; Paris. Lat. 5340. Fol. 130–139; Vat. Reg. 621. Fol. 12) и сборник чудес Е. (BHL, N 2756). Житие считается «миниатюрной жемчужиной жанра», подтверждающей высокую репутацию мастера. В нем содержатся и абстрактный «астрономический» пролог, и обширные библейские аллюзии, и утонченная риторика. Согласно Житию, Е. был сыном бедных крестьян из Петрокорийского окр. (историческая обл. Перигор), к-рые отдали его в мон-рь Патрициак (вероятно, близ совр. Роморантен-Лантене). Необычайное благочестие юного простолюдина вызвало зависть монахов, но их попытки опорочить мальчика лишь привели к его большей славе; доброта и смирение преподобного полностью обезоружили недоброжелателей. Позднее Е. покинул мон-рь, стал отшельником, основал новую обитель и совершил ряд чудес.

Анонимное Второе Житие (BHL, N 2755) менее изысканно по форме и стилю. Оно отражает сложившуюся легенду о Е., к-рая вошла в средневек. традицию. Эта легенда известна также по церковным барельефам XII в., позднесредневек. редакциям Жития и его франц. переложениям, сделанным в Новое время (от текста XVII в. до пересказов в трудах региональных историков и краеведов). Житие сохранилось в рукописи XIV в. (Paris. Lat. 5317. Fol. 5v – 16). Вероятно, оно было составлено в X — нач. XII в. (скорее всего в XI в.). Это беллетризированная агиографическая легенда с описанием мн. приключений, чудес и явных исторических несообразностей (в частности, родители Е., жившие в VI в., представлены как крещеные сарацины из Испании). Ядром повествования является фольклорный сюжет о злоключениях бедного мальчика, к-рый смирением одолевает высокомерных противников. Отец Е., араб. вельможа, из-за крещения потерял родину, положение и богатство. Обосновавшись в Петрокорийском окр., он вместе с женой и 3 маленькими детьми терпел крайнюю нужду и презрение состоятельных соседей. Их положение стало нестерпимым, после того как изгнанный Е. бес наслал голод на весь край. Семье пришлось скитаться по вымершим городам и деревням и диким лесам, и лишь твердая вера сына чудесным образом спасала путников от голодной смерти, волков и разбойников. Е. прощал и людей и зверей, напавших на них в лесу. Впосл. волки стали спутниками и «помощниками» преподобного. Как и в Первом Житии, Е. оказался в услужении в мон-ре, продав себя для спасения семьи. Там он поочередно исполнял обязанности поваренка, пастуха и ответственного за пекарню, к-рые из-за козней завистников превращались в аналог невыполнимых сказочных заданий. Разбитая посуда чудесным образом склеивалась и сама варила ужин, волки вместо убитых монахами собак стерегли овец, огненная печь не обожгла вошедшего в нее за хлебами мальчика. К радости аббата, благоволившего к послушнику, и к стыду злопыхателей, Е. принял монашеский постриг и приобрел всеобщее уважение. Но земная слава начала тяготить преподобного, он бежал из мон-ря и стал отшельником. Е. вырастил чудесный сад, подружился с лесными зверями, остался в безопасности во время наводнения и даже заставил морского беса таскать камни для строительства храма. Анонимный агиограф также использовал сюжет о предсказании Хильдеберту. Однако в этом тексте сообщается, что король посетил преподобного до похода, что дало Е. возможность освободить пленных соотечественников, а нек-рым франк. аристократам — постричься в монахи и подарить земли новому мон-рю. По настоянию Северина, аббата монастыря Патрициак, Е. стал его преемником, основал обитель на месте своих отшельнических подвигов и умер через 14 лет после посещения короля. Согласно традиции, которой следует агиограф, преемником преподобного во главе монастыря по желанию братии стал его ученик Леонард.

В позднее средневековье появились еще 2 редакции Второго Жития. Расширенная версия, известная по рукописи XIV в. (Paris. Lat. 5598. Fol. 1–31v), близка к нему по сюжету. Она входит в сборник, содержащий Жития Е. и его учеников Северина, Вульфина и Леонарда, а также в описание чудес Е., составленное Летальдом. Краткая версия (Paris. Lat.

14652. Fol. 169v – 172v, XV в.) представляет собой сжатое изложение биографии Е.

В церкви бывш. аббатства Сельсюр-Шер сохранилось 2 иконографических цикла, посвященные Е.: романский барельеф сер. XII в. на фасаде храма и витражи XIX в., повторяющие эпизоды барельефа. Житийные сцены составляют верхний регистр двойного фриза, к-рый опоясывает алтарную часть храма. Мастер изобразил не основные моменты из жизни основателя обители, а зрелищные чудесные эпизоды, наиболее соответствующие народному восприятию легенды: отрок Е. изгоняет беса, волки стерегут овец, преподобный входит в огненную печь, демон доставляет камни для строительства церкви.

Почитание Е. носило местный характер. Во франк. мартирологах IX в. (Узуарда, Адона Вьеннского) его память отсутствует. Все рукописи Жития преподобного созданы в исторической обл. Берри. В Сель-сюр-Шер сохранилась бывшая монастырская ц. Нотр-Дам-ла-Бланш (XII–XIII вв., восстановлена в 1882–1904). В крипте храма находится саркофаг, в к-ром, по преданию, был похоронен Е. Часть мощей преподобного хранится в реликварии.

Ист.: *Letaldus Miciacensis.* Vita S. Eusicii I // *Labbe Ph.* Nova bibliotheca manuscriptorum librorum. P., 1657. Vol. 2. P. 372–376; *idem.* Miracula S. Eusicii // Ibid. P. 463–466; Officia propria abbatiae regiae B. Mariae Cellensis. P., 1649. P. I–XVII; AnBoll. 1989. Vol. 107. Fasc. 3–4. P. 412–413 [пролог]; *Bouquet M.* Recueil des historiens des Gaules et de la France. P., 1869. T. 3. P. 428–430 [фрагм.]; Vita S. Eusicii // Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI, qui asservantur in bibliotheca Nationali Parisiensi. Brux., 1890. Vol. 2. P. 132–152. (SH; 2); *Duchesne A.* Historiae Francorum scriptores. P., 1636. Vol. 1. P. 534–535 [фрагм.].

Лит.: *Romieu M.* Histoire de Selles-en-Berry et de ses seigneurs. Romorantin, 1899; *Aubert M.* L'Église abbatiale de Selles-sur-Cher // Bull. Monumental. P., 1913. Vol. 77. P. 387–402; *Villepelet J.* Les saints berrichons. Bourges, 1963. P. 196–198; *Roillard P.* Eusizio // BiblSS. Vol. 5. Col. 278; *Morembert T., de.* Eusice // DHGE. T. 16. Col. 1; *Poulin J.-C.* L'idéal de saintété dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques: 750–950. Québec, 1975; *Head T.* Letaldus of Micy and the Hagiographic Traditions of Selles-sur-Cher // AnBoll. 1989. Vol. 107. Fasc. 3–4. P. 393–411; *idem.* Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800–1200. Camb., 1990.

В. С. Ярных

ЕВСТА́СИЙ [лат. Eustasius, Eustachius, Austasius; франц. Eustase, Eustache] (ок. 560–629), прп. (пам. зап. 29 марта), ученик прп. *Колумбана,* настоятель мон-ря Луксовий (на месте совр. г. Люксёй-ле-Бен, Франция). Основным источником сведений о Е. является Житие настоятеля Колумбана и его учеников, составленное *Ионой из Боббио* в 640–643 гг. Иона переселился из Италии в Луксовий в 628 г., познакомился с Е. и был свидетелем его последнего года жизни. Иона упоминает, что рассказы Е. послужили источниками сведений для Жития прп. Колумбана (*Ionas.* Vita Columbani abbatis. P. 63).

Е. был племянником Миетия, еп. г. Лингоны (ныне Лангр). После прибытия Колумбана в Галлию Е. присоединился к ученикам святого и впосл. участвовал в основании мон-ря Луксовий (590). Когда в 610 г. Колумбан был изгнан по приказу кор. Бургундии Теодориха II, Е. остался в Луксовии. Во время путешествия Колумбана по герм. землям Е. был в числе его спутников (Ibid. I 27), однако не сопровождал его в Италию и вернулся в Луксовий. Незадолго до смерти Колумбана (615) Хлотарь II, король франков, послал Е. со свитой из знатных людей в Италию, чтобы просить святого вернуться в Галлию. Колумбан ответил, что слишком стар для трудного путешествия, однако попросил короля не оставлять Луксовий своими заботами. Колумбан дал Е. наставление по управлению монашеской общиной и отпустил его. По возвращении в Галлию Е. принял руководство мон-рем, король наделил обитель земельными владениями (Ibid. I 29).

Е. поддерживал в Луксовии традиции, введенные Колумбаном. Численность братии значительно увеличилась, монашеская община славилась подвижническим образом жизни. Луксовий стал одним из наиболее значительных духовных и культурных центров франк. Галлии. Некоторые воспитанники Е. впосл. были назначены на епископские кафедры, напр. Хагноальд († 638), еп. Лавдуна (ныне Лан) и брат св. Бургундофары (Фары). Ок. 620 г. по благословению Е. насельники Луксовия прп. Ромарик и Амат основали в горах Восег (ныне Вогезы) мон-рь Хабенд (на месте совр. г. Ремирмон). В годы настоятельства Е. насельники Луксовия основали и др. мон-ри, в к-рых был введен устав прп. Колумбана.

Во время поездки по франк. землям Е. прибыл в поместье Хагнерика, приближенного кор. Хлотаря. Колумбан некогда благословил дочь Хагнерика св. Бургундофару на принятие монашеского пострига, но родители воспрепятствовали этому, и девушка тяжело заболела. Хагнерик попросил Е. исцелить дочь, обещая, что отдаст ее в мон-рь. По молитве преподобного девушка выздоровела. Дождавшись ухода Е., отец объявил, что выдает ее замуж. Бургундофара бежала из дома и укрылась в церкви. Узнав об этом, Хагнерик выслал за ней слуг и угрожал убить за ослушание. В это время прибыл Е., к-рый обличил Хагнерика и отправил Бургундофару в мон-рь. Впосл. святой заботился о девушке и неоднократно навещал ее.

Вернувшись в Луксовий, Е. приступил к проповеди христианства среди крестьян. По благословению Колумбана он посетил также язычников-баварцев, а впосл. послал к ним миссионеров. Затем он направился к поместью герц. Гундоина, чья дочь Садальберга была слепой от рождения. Е. помазал ее глаза освященным елеем, и девушка прозрела. Святой предсказал, что Садальберга примет постриг и прославится аскетическими подвигами. Впосл. прп. Вальдеберт, преемник Е., помог ей основать мон-рь св. Иоанна Предтечи в Лавдуне. Е. также исцелил от лихорадки прп. Агила, миссионера в Баварии, основавшего монастырь Ресбак (на месте совр. г. Ребе, близ Парижа).

В годы настоятельства Е. в Галлии произошла смута, вызванная мон. Агрестием, бывшим нотарием кор. Теодориха. Агрестий попросил Е. отпустить его проповедовать христианство среди язычников, однако святой счел его недостаточно подготовленным для миссии. Тем не менее Агрестий приступил к миссионерской деятельности, но не имел успеха. Достигнув Аквилеи, он стал сторонником раскола, в к-ром пребывал Аквилейский патриарх, отвергавший постановления *Вселенского V Собора.* Агрестий направил прп. *Аттале,* ученику Колумбана и настоятелю мон-ря Боббио, послание с обвинениями. Аттала отдал послание Ионе, к-рый сохранил его. Не получив ответа, Агрестий вернулся в Луксовий. Он обращался с обвинениями к Е., «желая совратить своим безумием здравый ум», а не получив ответа, обрушился с нападками на чрезмерно строгий, по его мнению, устав Колумбана. Оскорбляя его заветы, Агрестий обратился за поддержкой к Агелену, еп. Генавы (ныне Женева).

Вместе они попытались склонить на свою сторону кор. Хлотаря II, однако тот повелел созвать Собор епископов. Иерархи собрались в Матисконе (ныне Макон) под рук. Третика, архиеп. Лугдуна (ныне Лион). Противники Е. выдвинули ряд обвинений в адрес преподобного и попытались доказать порочность устава прп. Колумбана. Они требовали осудить в т. ч. ирл. тонзуру, к-рую носили монахи в Луксовии. Благодаря умелой защите Е. был оправдан, а устав Колумбана получил одобрение епископов (626/7).

Почувствовав приближение смерти, Е. назначил преемником прп. Вальдеберта. Святой был похоронен в Луксовии, впосл. его мощи хранились в монастырской церкви (утрачены после закрытия мон-ря в 1790). К Е. обращались с молитвами об исцелении душевнобольных и бесноватых. Память Е. упоминается в Мартирологе свт. Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) (*Ado Viennensis.* Martyrologium // PL. 123. Col. 243) и в более поздних церковных календарях, в т. ч. в Римском Мартирологе.

В 966 г. гр. Сигерих основал в сел. Вергавиль (совр. деп. Мозель) жен. мон-рь Пресв. Богородицы и св. апостолов, впосл. получивший имя Е. Из Люксёя в мон-рь была перенесена часть мощей святого, многочисленные паломники посещали святыню (в 1670 мощи исчезли из мон-ря). Во время Французской революции 1789–1799 гг. мон-рь был закрыт и разорен. В приходской церкви в Вергавиле сохранилась каменная статуя Е., выполненная на рубеже XIII и XIV вв.

Ист.: BHL, N 2773–2774; *Ionas.* Vita Columbani abbatis et discipulorumque eius // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 61–152; ActaSS. Mart. T. 3. Col. 784–790; *Fredegarius Scholasticus.* Chronicae. IV 44 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 142–143; Vita S. Amati. 5 // Ibid. T. 4. P. 217; Vita S. Romarici. 4 // Ibid. P. 222; Vita S. Sadalbergae. 2–3, 6–8 // Ibid. T. 5. P. 51–54; Vita S. Faronis episcopi Meldensis // Ibid. P. 186; Vita S. Audomari. 3 // Ibid. P. 754–755; MartRom. Comment. P. 116–117.

Лит.: *Peruy G.* La vie de S. Eustase, deuxième abbé de Luxeuil et patron de l'abbaye de Vergaville. Metz, 1645; *Stokes M.* Three Months in the Forests of France: A Pilgrimage in Search of Vestiges of the Irish Saints in France. L., 1895. P. 54–69; *MacLaughlin T.* Le très ancien droit monastique de l'Occident. Ligugé; P., 1935; *Viard P.* Eustasio // BiblSS. Vol. 5. Col. 294–295; *Morembert T., de.* Eustase // DHGE. T. 16. Col. 12; *Parat H.* L'abbaye de Luxeuil. Luxeuil-les-Bains, 1994; Les moines irlandais dans la Lorraine médiévale / Éd. F. Kurzawa. Metz, 1999; *Moyse G.* L'essaimage colombanien: Un moment de l'histoire monastique européenne // Actes colombaniens. Luxeuil-les-Bains, 2000. P. 39–74; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего средневековья: Германские земли II/III – сер. XI в. СПб., 2001. С. 101–108, 138–139; *Stancliffe C.* Jonas' Life of Columbanus and His Disciples // Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars / Ed. J. Carey, M. Herbert, P. Ó Riain. Dublin, 2001. P. 189–220; *Ní Mheara R.* Early Irish Saints in Europe: Their Sites and Their Stories. Armagh, 2001; *Cugnier G.* Histoire du monastère de Luxeuil à travers ses abbés: 590–1790. Langres, 2003–2005. 3 vol.

А. А. Королёв

ЕВСТАФИА́НЕ [эфиоп. ዩቲፍ : ኦዖስጣተዎስ, букв.– чада Евстафиевы], одна из 2 крупнейших монашеских конгрегаций *Эфиопской Церкви,* основанная в нач. XIV в. эфиоп. св. *Евстафием* и отличавшаяся субботствованием (почитанием субботнего дня наравне с воскресным) и первоначально строгим нестяжательством. Е. придавали большое значение почитанию Св. Троицы: это, в частности, выражалось в их особом внимании к празднику Пятидесятницы, посвященному в первую очередь Третьей Ипостаси Св. Троицы – Св. Духу. Оформление Е. в качестве особого течения в эфиоп. монашестве вплоть до кон. XX в. принято было объяснять почти исключительно религ. причинами. Б. А. *Тураев* усматривал в этом попытку справиться с общей деградацией эфиоп. культуры (по сравнению с аксумской эпохой) посредством утрированного обращения к Свящ. Писанию, включавшему, согласно эфиоп. традиции, множество апокрифов и псевдоэпиграфов (*Тураев.* 1902. С. 172–173). Др. исследователи отказывались рассматривать эфиоп. средневековье как период упадка, но обращали внимание на огромное влияние ВЗ на движение Е. и на эфиоп. христианство в целом. С. Б. Чернецов выделил нестяжательство как важнейшую особенность, присущую Е., и 1-м интерпретировал ее преимущественно с общественно-политической т. зр. (*Чернецов.* 1982. С. 89).

Покидая навсегда Эфиопию, Евстафий оставил во главе общины своего ученика *Абсади,* к-рый в 1374 г. основал мон-рь *Дэбрэ-Марьям* (ныне в Эритрее). Активную роль в становлении евстафианского братства сыграли также последователи Евстафия, покинувшие вместе с ним свою страну и вернувшиеся назад. Так, Меркурий основал мон-рь *Дэбрэ-Дэмах,* Филипп – *Дэбрэ-Бизэн, Габра Иясус* – Дэбрэ-Сан (все трое почитаются святыми в Эфиопской Церкви).

История Е. отмечена постоянным противостоянием др. монашеской конгрегации – Дэбрэ-Либаносской, сформировавшейся на рубеже XIII и XIV вв. из последователей *Такла Хайманота,* также почитаемого эфиоп. святого (главный мон-рь – *Дэбрэ-Либанос*). Эта конгрегация принадлежала к общежительному землевладельческому типу и доминировала на юге Эфиопии, в то время как центрами Е.-нестяжателей стали обители, появившиеся на северо-востоке страны, в тех районах Эритреи и Тыграя, где слабее чувствовалось влияние феодальной знати и господствующей Церкви (только Дэбрэ-Сан располагался гораздо южнее, в р-не Энфраз обл. Бэгемдыр). В отличие от Дэбрэ-Либаносской конгрегации, возглавлявшейся *эччэге,* Е., как правило, не имели общепризнанного руководителя; лишь на начальном этапе их истории эту роль играл настоятель мон-ря Дэбрэ-Бизэн. У Е. имели широкое распространение разветвленные духовные родословия. Напр., Меркурий считался «духовным братом» Абсади, «духовными сыновьями» к-рого были Захарий и Роман, возглавившие после него обитель Дэбрэ-Марьям. «Чадом» Бакимоса из Дэбрэ-Цэраби, 1-го из учеников Евстафия, являлся основатель Дэбрэ-Бизэна Филипп, преемником которого стал Иоанн, «отец» Йэбарэканна Крэстоса.

Последовательное нестяжательство и почитание субботы привели Е. к конфликту с церковными властями вплоть до отлучения их от Церкви в 1400 г. по настоянию митр. *Варфоломея.* Их тогдашний глава, Филипп Дэбрэ-Бизэнский, был сослан в мон-рь *Дэбрэ-Хайк-Эстифанос,* где находился под надзором местных монахов до 1404 г. Членов братства перестали допускать в храмы и рукополагать во диакона и иерея. На некоторое время Е. впали в беспоповство: во главе их общин встали не имевшие сана монахи с титулом «данйа» (амхар. данна, букв.– судья, смотритель). Впрочем, несмотря на офиц. запрет, отдельные священники соглашались служить литургии в евстафианских мон-рях.

Светская власть сначала была солидарна с митрополитом в неприятии Е., но уже в 1403 г. царь *Давид II* издал указ о возвращении лидеров Е. из изгнания и о даровании им свободы субботствования. По-видимому, он не был заинтересован в дальнейшем

усилении власти митрополита и росте богатства и влияния поддерживавшей его Дэбрэ-Либаносской конгрегации. Впрочем, проявив милосердие к Е., царь не стал ущемлять их противников: офиц. исповедание копт. Александрийского Патриархата, не признающее почитания субботы, осталось в силе как при дворе, так и в неевстафианских храмах. Однако 1-й шаг на пути превращения Е. в орудие борьбы эфиоп. царей против политической и экономической независимости Церкви был сделан.

Ситуация качественно изменилась при царе *Зара Якобе*, по настоянию которого в 1450 г. на Соборе в Дэбрэ-Метмаке евстафианская доктрина о почитании 2 суббот была официально признана Эфиопской Церковью. По-видимому, идею субботствования внушил царю авва *Георгий из Саглы*. Одновременно царь наделил обширными земельными владениями монастыри Дэбрэ-Марьям и Дэбрэ-Бизэн, что положило конец их строгому нестяжательству. 17-е посмертное чудо Евстафия, в к-ром он выступает защитником Е. на суде по вопросу земельных приобретений, наглядно показывает, насколько руководители конгрегации отошли к тому времени от первоначальных принципов движения, возникшего на волне протеста против церковного обогащения. В дальнейшем Е. не чуждались даже нек-рой роскоши, проявившейся, напр., в евстафианском стиле иллюминирования рукописей, к-рый возник в посл. трети XV в. Т. о., различия между Е. и дэбрэ-либаносцами со временем неск. сгладились. Из особенностей Е. в позднейший период можно отметить разделение на автономные конгрегации, образуемые небольшими группами мон-рей, бóльшую степень закрытости от мира и бóльшую строгость в соблюдении постов и регламентации отношений между монахами в повседневной жизни.

В XVI–XIX вв. меняется география евстафианских общин: они распространяются в Дэмбии, Бэгемдыре, Годжаме, где их влияние становится сильнее, чем на севере страны. В XVII в., во время богословского спора о *соединении и помазании*, первоначально разгоревшегося в Годжаме (а впосл. охватившего всю Эфиопию), сторонниками учения о помазании выступили преобладавшие там Е., дэбрэ-либаносцы защищали доктрину соединения (*Болотов В. В.* Несколько страниц из церк. истории Эфиопии // ХЧ. 1888. № 7/8. С. 45).

В наст. время официальная позиция Эфиопской Церкви сводится к унификации как богословских течений, так и монашеских уставов, однако в отдельных районах, особенно в мон-рях, устоявшиеся традиции, в т. ч. евстафианские, остаются сильны.

Ист.: *Conti Rossini C.* Il Gadla Filpos e il Gadla Yohannes di Dabra Bizan // MRAL. Ser. 5. 1901. Vol. 8. P. 61–170; Acta Marqorewos // Vitae sanctorum indigenarum / Ed., interpr. C. Conti Rossini. P., 1904. 2 vol. (CSCO; 33–34. Aethiop.; 16–17); Monumenta Aethiopiae hagiologica / Ed. B. Turaiev. Petropoli, 1905. Fasc. 3: Vita et miracula Eustathii ad fidem codicum Orient. 704 et Orient. 705 Musei Britannici edita. P. 1–176; Полный перевод жития прп. Евстафия // *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 295–373.

Лит.: *Dillmann A.* Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob // Abhandl. der Königlichen Akad. der Wiss. B., 1884. S. 1–79; *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 155–157, 172–182; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 85–99; *Lusini G.* Studi sul monachesimo eustatiano (sec. XIV–XV). Napoli, 1993; *Fiaccadori G.* Ewostateans // EncAeth. Vol. 2. P. 464–469.

С. А. Французов

ЕВСТА́ФИЙ [греч. Εὐστάθιος], свт. (пам. 21 февр., пам. греч. 23 авг.), еп. Антиохийский (до 337?), отец Церкви.

Жизнь. Согласно блж. *Иерониму Стридонскому*, Е. род. в г. *Сида* Памфилийская (на юге М. Азии) (*Hieron.* De vir. illustr. 85). О его жизни до *Вселенского I Собора* практически ничего не известно. Древние писатели (свт. *Афанасий I Великий*, Евстратий К-польский, прп. *Иоанн Дамаскин*) называют Е. исповедником. Свт. Афанасий употребляет это наименование по отношению к Е. до его участия в арианских спорах (*Athanas. Alex.* Hist. arian. 4). Из этого следует, что Е. пострадал еще в эпоху гонений, при имп. *Диоклетиане* или имп. *Лицинии* (*Sellers.* 1928. P. 24. Not. 2; *Spanneut.* 1967. Col. 13).

До перемещения на Антиохийскую кафедру (324 или нач. 325) Е. управлял Церковью сир. г. Бероя (Веррия, ныне *Халеб*) (*Hieron.* De vir. illustr. 85). По смерти свт. *Филогония* (ок. 324) Е. был поставлен епископом Антиохийским. О времени поставления Е. свидетельства древних историков неск. расходятся: по сведениям *Феодорита*, еп. Кирского, это произошло еще до I Вселенского Собора против воли Е.: «Архиереи, священники и весь христолюбивый народ вместо него (т. е. свт. Филогония.— *М. Н.*) поставили этого мужа против его воли и повелели ему пасти Церковь» (*Theodoret.* Hist. eccl. I 7); *Созомен*, прп. *Феофан Исповедник* рассматривают поставление Е. как дело отцов Собора (*Sozom.* Hist. eccl. I 2; *Theoph.* Chron. P. 23). Возможно, Собор утвердил уже состоявшееся избрание Е. на антиарианском *Антиохийском Соборе* 324 или 325 г. В деле перемещения Е. на Антиохийскую кафедру мог принимать участие свт. *Осий* Кордубский (*Sellers.* 1928. P. 24. Not. 3), к-рый, будучи (предположительно) почетным председателем этого Собора, стремился утвердить влияние Е. в противостоянии *арианству*.

В качестве епископа Антиохийского Е. вскоре сделался ведущим оппонентом ариан (Ibid. P. 60–120; *Burgess.* 2000. P. 151). Свт. *Иоанн Златоуст* в Похвальном слове Е. рассказывает о том, как Е. укреплял свою паству в Православии, воодушевлял пастырей на предстоящую борьбу, «возбуждая их к вниманию и бодрствованию». При этом Е. не ограничивался пределами Антиохии, но повсюду рассылал людей с целью предохранить верующих от арианства.

Летом 325 г. Е. был вызван в Никею, где принял участие в I Вселенском Соборе. Ряд свидетельств, относящихся преимущественно к V в., указывают не только на участие Е. в I Вселенском Соборе, но и на его председательство на этом Соборе, а также усваивают ему Приветственное слово имп. св. *Константину I Великому*. Феодорит Кирский упоминает «великого Евстафия, председательствующего» на Соборе (*Theodoret.* Ep. 151 // PG. 83. Col. 1440), и говорит, что Е. «первый увенчал главу царя цветами похвал и возблагодарил неусыпное попечение его о предметах божественных» (*Idem.* Hist. eccl. I 6). Вместе с тем, согласно Созомену, лицом, приветствовавшим имп. св. Константина, был *Евсевий* Кесарийский (*Sozom.* Hist. eccl. I 19), что подтверждается и автором заглавий к «Жизни Константина». Помимо Феодорита о председательстве Е. на Соборе упоминают свт. *Иоанн I* Антиохийский (ар. *Facund.* Pro def. Cap. VIII 1 // PL. 67. Col. 711), еп. *Факунд* Гермианский (Ibid. XI 1 // Ibid. Col. 795); те же сведения содержатся в письме к имп. *Зинону*, приписываемому папе *Феликсу III* (PL.

58. Col. 919). Вопрос о председательствующем на Никейском Соборе не решен однозначно из-за отсутствия соборных документов. В числе возможных председателей могли быть епископы *Александр* Александрийский, *Макарий I* Иерусалимский, Осий Кордубский.

В толковании на Притч 8. 22 Е. приводит краткий рассказ о Соборе, воспроизведенный Феодоритом (*Theodoret*. Hist. eccl. I 8). Он имеет особое значение ввиду отсутствия актов Собора как свидетельство непосредственного участника. Число присутствовавших на Соборе Е. определяет не в 318, а приблизительно в 270 чел. (Ibid. I 7). Он сообщает, что *Евсевий* Никомидийский прочитал свое исповедание веры, к-рое вызвало возмущение отцов. После того как текст



Свт. Евстафий, еп. Антиохийский. Миниатюра из Миология. Нач. XI в. (ГИМ. Син. греч. № 183. Л. 103г)

исповедания был публично разорван на заседании Собора, сторонники Евсевия подписали Никейский Символ.

По прошествии некоторого времени после Никейского Собора начали появляться признаки антиникейской реакции, 1-й жертвой к-рой стал Е. В предисловии к толкованию на Притч 8. 22 Е. выступил с резкой критикой отвергающих *единосущие*. Вскоре лит. полемика перешла в реальный конфликт: по сообщению свт. Афанасия, Е. не принял в клир *Леонтия* (впосл. епископ Антиохийский), Феодосия Триполийского, *Евдоксия* (впосл. епископ К-польский), *Евстафия* Севастийского, *Георгия* Лаодикийского и Стефана (впосл. *Стефан I*, еп. Антиохийский) (*Athanas. Alex*. Hist. arian. 4) и обвинил тех епископов, к-рые, не отказываясь полностью от никейского вероопределения, искажали его смысл, толкуя его в соответствии со своими взглядами. Через некоторое время Е. обвинил Евсевия Кесарийского в искажении никейской веры, последний в свою очередь обвинил Е. в савеллианстве (*Sozom*. Hist. eccl. II 18). На Антиохийском Соборе (между 327 и 330) состоялось осуждение Е. Под предлогом посещения базилик, строившихся в Палестине имп. св. Константином, Евсевий Никомидийский и *Феогний* Никейский с согласия императора отправились в Св. землю. Там они встретились со своими единомышленниками и из Палестины прибыли в Антиохию. Т. о., в Антиохии впервые собрались ведущие представители антиникейской реакции: Евсевий Никомидийский, Феогний Никейский, Патрофил Скифопольский и *Павлин* Тирский. Главным обвинителем Е. на Соборе выступил его преемник на Веррийской кафедре еп. Кир.

По мнению большинства древнецерковных писателей, истинной причиной суда над Е. была его мужественная защита никейской веры. Однако мотивация соборного обвинения излагалась по-разному. Блж. Иероним, Феодорит и Созомен утверждают, что Е. обвинили в безнравственном поступке (*Hieron*. Adv. Rufin. 42; *Theodoret*. Hist. eccl. I 21; *Sozom*. Hist. eccl. II 7). По др. версии, обвинение было направлено против его учения: в Похвальном слове *Евсевию* Эмесскому Георгий Лаодикийский пишет, что Е. был обвинен еп. Киром Веррийским в савеллианстве, хотя и сам еп. Кир, уличенный в том же самом, был низложен Собором (*Socr. Schol*. Hist. eccl. I 24). Поскольку невозможно, чтобы Кир, следуя учению Савеллия, стал обвинять в савеллианстве Е., Сократ Схоластик решил, что обвинение против Е. заключалось в чем-то другом (Ibidem). Свт. Афанасий Великий утверждает, что главной причиной, по к-рой Е. был сослан имп. св. Константином, была клевета, будто бы Е. непочтительно отзывался о его матери (*Athanas. Alex*. Hist. arian. 4).

В связи с низложением Е. антиохийцы разделились на 2 партии: одни требовали восстановить Е., другие старались перевести в Антиохию Евсевия Кесарийского. Возмущение было столь сильным, что едва не дошло до кровопролития. Для наведения порядка в Антиохию вступил отряд войск. Одновременно император писал послания к антиохийскому народу «о единодушии и о том, что не должно избирать епископа, управляющего другими; ибо не хорошо желать чужого» (*Sozom*. Hist. eccl. II 19). В свою очередь Евсевий Кесарийский в послании к императору отказался от предлагаемой ему кафедры, чем также способствовал приостановлению мятежа. По замечанию Созомена, создавшееся положение очень повредило репутации Е. в глазах императора, «*ибо Константин весьма* разгневался и подозревал, что виновником возмущения был он» (Ibidem). Согласно имп. декрету, Е. отправился в ссылку вместе со мн. пресвитерами и диаконами, предварительно дав всем завет «не отлучаться, не уступать волкам (т. е. арианам. — *М. Н.*) и не предавать им паствы, но оставаться внутри, заграждая им уста и обличая их, а простейших из братьев утверждая» (*Ioan. Chrysost*. In S. Eust. 4).

О месте ссылки Е. существуют разные свидетельства: нек-рые источники указывают на Фракию (Ibid. 2), другие — на Иллирик (*Theodoret*. Hist. eccl. I 21). Блж. Иероним называет г. Траянополь во Фракии (*Hieron*. De vir. illustr. 85). Никита Хониат говорит о Филиппах в Македонии (*Nicet. Chon*. Thesaur. V 9 // PG. 139. Col. 1370). Из этого места, согласно *Феодору Чтецу*, его мощи были торжественно доставлены в Антиохию (*Theod. Lect*. Eccl. hist. // PG. 86a. Col. 184; ср.: *Theoph*. Chron. P. 133).

Год смерти Е. неизвестен. Исследователи предлагают разные гипотезы: одни относят кончину Е. к более позднему времени: до 356–360 гг. и даже до 370 г. (М. Трепнер), другие ограничивают время смерти Е. 337 г. (С. Тиймон, Г. Воссиус, Ф. Каваллера, Г. Кин, Н. П. Кудрявцев, М. Спаннё). Аргументы, приводимые в подтверждение поздней кончины Е.: сочинение Е. против Фотина Смирнского не могло быть составлено ранее 343 г.; свт. Афанасий Великий, перечисляя епископов, подвергшихся изгнанию одновременно с Е., в сочинении, составленном приблизительно в 357 г., не указывает на смерть Е., хотя упоминает Евтропия и его последователя Лукия как умерших (*Athanas. Alex*. Apol. de fuga sua. 3; ср.: *Theodoret*. Hist. eccl. II 12); Феодорит уточняет, что Е. умер (τετελευτηκότος) до избрания свт. Мелетия (кон. 360), показывая, что интервал между этими событиями был незначительный (*Theodoret*. Hist. eccl. III 2); Сократ Схоластик сообщает, что свт. *Евагрий* по

смерти еп. Евдоксия (370/1) был рукоположен во епископа К-польского Е., к-рый «когда-то был епископом Антиохийским и, вызванный из ссылки Иовианом, в это самое время находился в Константинополе с целью укреплять исповедников единосущия и проживал здесь тайно» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 14; ср.: *Sozom.* Hist. eccl. VI 13); прп. Феофан, приводя те же факты, говорит о 2-м изгнании Е., инициированном имп. *Валентом,* в Визию (*Theoph.* Chron. P. 58). Однако свидетельства о том, что Е. еще жил в 370 г., не согласуются с указанием Феодорита, сближающего кончину Е. и избрание свт. Мелетия. Молчание свт. Афанасия могло быть случайным, а подлинность сочинения против Фотина (fragm. 142–143, здесь и далее нумерация фрагментов сочинений Е. приводится по изданию Х. Деклерка) считается сомнительной (*Spanneut.* 1967. Col. 18).

Более вероятной представляется смерть Е. неск. лет спустя после изгнания, поскольку его не было среди правосл. епископов-никейцев, вернувшихся из ссылки в соответствии с декретом имп. Констанция 337 г. В «Истории ариан» свт. Афанасий упоминает о Е. как о «некоем Евстафии» (*Athanas. Alex.* Hist. arian. 4). После 330 г. имя Е. не указано ни в одном соборном списке; антиарианский *Сардикийский Собор 343 г.* также не упоминает о нем.

Несмотря на то что Е. умер своей смертью, свт. Иоанн Златоуст именует его «мучеником», т. к. «мучеником делает не одна только смерть, но и душевное расположение. Не за конец дела, но и за намерение часто сплетается венец мученичества» (*Ioan. Chrysost.* In S. Eust. 2).

Творения. Из обширного корпуса сочинений Е. уцелела лишь малая часть, преимущественно во фрагментах. Научное издание полного собрания сохранившихся творений Е. было осуществлено в 2002 г. Деклерком в серии «Corpus Christianorum» (издание оснащено фундаментальным текстологическим исследованием).

Свидетельства древних авторов. О высокой образованности Е. упоминают древние отцы Церкви (свт. Афанасий Великий, свт. Иоанн Златоуст, прп. Анастасий Синаит). Блж. Иероним в письме к ритору Магну, написанном осенью 397 г. или в 1-й пол. 398 г., называет Е. среди тех христ. писателей, кто постигли не только духовные, но и светские науки, особенно философию (*Hieron.* Ep. 70. 4); по его словам, Е. был первым, кто письменно выступил против Ария (Ibid. 73. 2), написав много против арианского учения (adversus Arianorum dogma multa componens – *Idem.* De vir. illustr. 85). Сведения блж. Иеронима особенно ценны, т. к. относятся ко времени, когда творения Е. еще существовали целиком; кроме того, они были собраны в самой Антиохии, в окружении низложенного епископа (Ibidem). Блж. Иероним был рукоположен во пресвитера евстафианским еп. *Павлином III* Антиохийским и был знаком с пресв. Евагрием (впосл. *Евагрий* Антиохийский, преемник Павлина). По мнению Деклерка, именно в б-ке евстафиан в Антиохии блж. Иероним мог видеть «свитки» (volumina) сочинений Е., о к-рых он упоминает в 392/3 г. (Ibidem; в греч. пер. этого трактата, выполненном свт. *Софронием I,* патриархом Иерусалимским, слово volumina переведено как συγγράμματα, т. е. «произведения», или «книги»): «Есть его свитки «О душе», «О чревовещательнице» против Оригена и великое множество посланий, которые долго было бы перечислять» (volumnia De anima, De ἐγγαστριμύθῳ adversum Origenem, et infinitae Epistulae, quas enumerare longum est). Упомянутое произведение «De anima», вероятно, соотносится с трактатом Е. «Против ариан и о душе»; соч. «De ἐγγαστριμύθῳ adversum Origenem», очевидно, является трактатом об аэндорской волшебнице. Под «великим множеством посланий» можно понимать послания, написанные Е. до низложения (напр., послание к Александру Александрийскому о *Мелхиседеке*), а также послания, адресованные друзьям из изгнания (*Declerck.* 2002. P. CCCLXIX). Спаннё, задаваясь вопросом, почему блж. Иероним не упомянул о «множестве гомилий» Е., о к-рых свидетельствуют догматические флорилегии и экзегетические катены, предполагал 2 возможных объяснения: «De anima» и «De ἐγγαστριμύθῳ...» были единственными сочинениями Е., написанными в форме трактатов, остальные же его произведения представляли собой гомилии и послания; обозначив словами multa componens антиарианские сочинения, блж. Иероним не посчитал нужным упоминать остальные немногочисленные сочинения Е. (*Spanneut.* 1948. P. 57). Однако, по мнению Деклерка, эти гипотезы мало оправданны: во-первых, то немногое, что известно о жанрах сочинений Е., не позволяет ограничить число трактатов только 2 известными – большинство несохранившихся полностью сочинений Е. носят название λόγος (слово), что можно интерпретировать и как трактат, и как проповедь; во-вторых, трактат «De anima» также относится к антиарианским сочинениям, что противоречит 2-й гипотезе Спаннё. Возможно, оба трактата были рекомендованы блж. Иерониму евстафианами, кроме того, трактат против *Оригена* привлек особое внимание блж. Иеронима, который всегда проявлял интерес к творениям александрийского экзегета (*Declerck.* 2002. P. CCCLXIX–CCCLXX).

В письме к пресв. Евангелу (398) блж. Иероним ссылается на мнение Е. относительно личности Мелхиседека (*Hieron.* Ep. 73. 2). Толкование Антиохийского епископа сравнивается с толкованиями сщмч. Ипполита Римского, сщмч. Иринея Лионского, Евсевия Кесарийского и *Евсевия* Эмесского, а также *Аполлинария* (младшего) Лаодикийского. Блж. Иероним приходит к выводу, что комментаторы единодушно подтверждают, что Мелхиседек был хананеем и царем иерусалимским, даже если они и расходятся иногда в др. аргументах. Блж. Иероним не уточняет, на какое именно сочинение Е. он ссылается, однако исследователи полагают, что он был знаком с посланием Е. к еп. Александру Александрийскому об этом предмете.

Сократ Схоластик упоминает о λόγοι (словах), в к-рых Е. и Евсевий Кесарийский упрекали друг друга (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 23). Сократ иллюстрирует этим примером смущение по поводу термина ὁμοούσιος (единосущный), принятого на Никейском Соборе. При этом историк основывается на собрании писем, к-рые «епископы написали друг другу после Собора» (Ibidem). Полагают, что эти письма составляли часть документа, посвященного толкованию термина ὁμοούσιος, известного также Созомену и блж. Феодориту (см.: *Declerck.* 2002. P. CCCLXXI. Not. 760). Однако нельзя с точностью утверждать, что λόγοι Евсевия и Е. являлись письмами и составляли часть этого документа.

В др. месте Сократ Схоластик, обличая антиоригенизм Е., называет его вместе со сщмч. *Мефодием* Па-

тарским, Аполлинарием Лаодикийским и *Феофилом* Александрийским «четверицей клеветников» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. VI 13). По замечанию Деклерка, здесь можно видеть как намек на трактат Е. об аэндорской волшебнице, так и «отголосок антиоригенистской репутации» Е. (*Declerck.* 2002. P. LV).

Созомен, указывая на достойное удивления красноречие Е., прибавляет: «...что можно видеть и из оставшихся после него сочинений (ἐκ τῶν φερομένων αὐτοῦ λόγων), отличающихся древней важностью выражения (ἀρχαιότητι φράσεως), целомудренностью мыслей, изящностью слов и благостью проповеди» (*Sozom.* Hist. eccl. II 19).

Захария Ритор в «Церковной истории» (ок. 569), утраченной в греч. оригинале, но частично сохранившейся в сир. переводе, упоминает, что в 38-й год царствования имп. Феодосия II (446) состоялся диспут по поводу воскресения тел. Под влиянием Оригена нек-рые утверждали, что после воскресения появятся только нематериальные духовные образы тел; возможно, для борьбы с этим мнением был составлен сборник цитат из Свящ. Писания и из творений сщмч. Мефодия Патарского, Е. и свт. *Епифания Кипрского* (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. II 1).

Сведения о сочинениях Е. содержатся также в 18-м и 39-м письмах *Тимофея I,* патриарха ассирийской Церкви Востока (727/8 – 823), во 2-й книге «Анналов» визант. историка XII в. *Михаила Глики.*

«О чревовещательнице» (Диагностик). Единственное произведение Е., дошедшее в полном виде,– «Κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα» (De engastrimytho contra Origenem, Рассудительное слово (Диагностик) против Оригена на умозрение о чревовещательнице; CPG, N 3350) – представляет собой полемический трактат, написанный по поводу толкования Оригеном ветхозаветного эпизода о вопрошании *Саулом* аэндорской волшебницы (1 Цар 28. 3–25; см. ст. *Аэндор*). Трактат был составлен Е. во время епископского служения в Берое и посвящен Евтропию, еп. (или буд. епископу) Адрианополя, впосл. сменившему Е. в его борьбе с арианством и, так же как и он, пострадавшему (*Athanas. Alex.* Apol. de fuga sua. 3; *Idem.* Hist. arian. 5). Е. называет его «превосходнейшим священноглашатаем православия» (*Eust. Antioch.* De engastr. 1).

1. Содержание. Не удовлетворенный оригеновским толкованием эпизода с аэндорской волшебницей, Евтропий захотел узнать мнение Е. по этому вопросу. Согласно Оригену, волшебница действительно вызывала душу прор. *Самуила* и Самуил пророчествовал Саулу. Е. вопреки Оригену доказывает, что волшебница не могла вызвать и не вызывала душу Самуила, что Саулу казалось только то, что делала чревовещательница, сам же Саул ничего не видел. Полемический характер трактата подчеркивает особенности антиохийского направления в экзегетике, к к-рому принадлежал Е. (он был первым, кто четко выразил эти особенности Антиохийской школы – см. ст. *Богословские школы древней Церкви*). Е. решительно восстает против чрезмерной аллегоризации Свящ. Писания.

2. Рукописная традиция. В подавляющем большинстве рукописей «Диагностик» сохранился в составе 2 сочинений, написанных на ту же тему («трикнижие»): гомилии Оригена на 1 Цар 28 (CPG, N 1423(2)) и послания свт. Григория Нисского к еп. Феодосию (CPG, N 3146). Рукописная традиция трактата представлена древней рукописью (Monac. gr. 331, X в.), а также 12 более поздними (codices recentiores, XVI – нач. XVII в.), восходящими, по всей вероятности, к Monac. gr. 331 (подробное описание всех рукописей см.: *Declerck.* 2002. P. XXVIII–XLII). Соотношения между поздними рукописями были выявлены Х. Хёрнер при подготовке к публикации послания свт. Григория Нисского к еп. Феодосию (GNO. T. 3. Pt. 2. P. CL–CLXIII; *Declerck.* 2002. P. XLII–XLIV).

Фрагмент «Диагностика» (De engastr. 992–1012) представлен в сб. «Священные параллели» (Sacra Parallela; нач. VIII в., в единственной ркп. Coislin. 276), содержащем также мн. фрагменты утраченных сочинений Е. Краткая цитата из трактата (De engastr. 190–195, без упом. имени Е.) в «Хронике» Георгия Амартола (*Georg. Mon.* Chron. P. 170. 11–13) была обнаружена К. *де Боором.*

После Е. мн. авторы писали сочинения на тему о чревовещательнице. Так, *Диодор* Тарсийский придерживался толкования, противоположного толкованию Е. (см.: *Simonetti.* 1989. P. 33–34, 268); свт. Григорий Нисский повторяет тезис Е. о том, что волшебница, утверждавшая, будто видит Самуила, на самом деле видела демона, принявшего вид Самуила. Однако ни тот ни др. экзегет не упоминает Е. Относительно того, был ли знаком свт. Григорий с сочинением Е., нет однозначного мнения. П. Мараваль не исключает a priori, что свт. Григорий мог использовать сочинения др. авторов, писавших на эту тему, но не считает, что он употребляет те же самые аргументы (*Maraval P.* Le «De Piythonissa» // Lectures anciennes de la Bible. Strasbourg, 1987. P. 291. Not. 6). Напротив, М. Симонетти приводит доводы в пользу того, что свт. Григорий изучил аргументацию Е. (*Simonetti.* 1989. P. 270). С общиной евстафиан свт. Григорий, как полагает Деклерк, мог познакомиться во время Антиохийского Собора 379 г., созванного Мелетием, еп. Антиохийским, для установления общения с партией Павлина; тогда же евстафиане могли познакомить свт. Григория с творениями Е. Феодорит Кирский, изучив позиции Оригена и Е., изложил их без упоминания имен авторов (*Theodoret.* In Reg. 63), хотя в христологических творениях он обильно цитирует Е.

3. Издания. Первую публикацию греч. текста трактата с лат. переводом осуществил Л. Алляций (1629; предположительно по ркп. Vat. gr. 1073 – см.: *Declerck.* 2002. P. LXI) в составе «Толкования на Шестоднев» (приписываемого Е.), Похвального слова Е. свт. Иоанна Златоуста (BHG, 644; CPG, N 4352) и серии древних свидетельств о жизни и трудах Е. Текст и перевод Алляция были перепечатаны с некоторыми уточнениями в 8-м т. «Critici Sacri» (Tractatum Biblicorum volumen prius: Sive Criticorum sacrorum. Londini, 1660. Col. 419–458). В издании А. Галланди трактат был впервые разделен на 30 глав (Bibliotheca veterum patrum / Cura et studio A. Gallandius. Venetiis, 1768. T. 4. P. 548–572). Издание Галланди было воспроизведено в 18-м т. «Патрологии» Ж. П. Миня (с рядом новых уточнений). Все эти издания публиковали текст трактата по рукописи, использованной Алляцием.

В 1836 г. А. Ян приступил к изучению рукописи Monac. gr. 331, единственного древнего свидетельства «трикнижия», однако издать текст трактата Е. по этой рукописи ему удалось только в 1886 г. При издании было сохранено деление на главы, осуществленное Галланди (с небольшим

изменением в начале 27-й гл.), а также составлен критический аппарат, в к-ром были указаны разночтения с предшествующими публикациями. Издание Э. Клостерманна (1912), произведшего новую колляцию мюнхенской рукописи, существенно улучшило издание Яна и пробудило интерес филологов к творению Е., к-рые предлагали новые конъектуры (Л. Радермахер (1920–1924), А. Бринкманн (1925), Э. Шварц (1925)). В 1932 г. филолог В. Брокмайер подняла тему о языке и стиле Е. Взяв за основу издание Клостерманна, в нек-рых случаях она предпочитала конъектуры Бринкманна и Г. Шёне или предлагала свои варианты. В 1953 г. Ф. Шайдвайлер опубликовал результаты изучения случаев хиазма в трактате Е. Он обнаружил некоторые грамматические и лексические особенности и предложил несколько корректур. В 1989 г. Симонетти переиздал «трикнижие» по изданию Клостерманна с корректурами Яна, Радермахера, Бринкманна, Шайдвайлера, снабдив его вступительной статьей, итал. переводом и примечаниями. Последнее критическое издание трактата вышло в 2002 г. под редакцией Деклерка.

Фрагменты. Мн. творения Е. сохранились во фрагментах в сочинениях древнехрист. писателей, в катенах, в различных флорилегиях (на греч., лат. и сир. языках). В новейшем издании Деклерка представлено 155 фрагментов (не включая сир. и лат. версий, а также 2 или 3 версий греч. текста для нек-рых фрагментов). Из них 62 не были учтены в издании Спаннё. Большинство аутентичных фрагментов Деклерк сгруппировал по 14 тематическим заглавиям: «Против ариан и о душе» (fragm. 1–61; CPG, N 3351, 3353); «О надписании титулов» (fragm. 62–64; CPG, N 3352); «На слова: «Господь созда мя начало путей Своих»» (Притч 8. 22) (fragm. 65–81; CPG, N 3354, 3369); «О надписании «Псалмов степеней»» (fragm. 82–84; CPG, N 3355, 3369); «Толкование на 92-й псалом» (fragm. 85–88; CPG, N 3356); «Против ариан» (fragm. 89–108; CPG, N 3357); «О вере, против ариан» (fragm. 109–112; CPG, N 3358); «Послание к Александру Александрийскому (о Мелхиседеке)» (fragm. 113–116; CPG, N 3359); «Об искушениях» (fragm. 117; CPG, N 3360); «Второе слово пред всей Церковью» (fragm. 118; CPG, N 3361); «Слово пред всей Церковью, на слова: «Слово стало плотию»» (Ин 1. 14) (fragm. 119; CPG, N 3362, 3367); «Об иудействе» (De Hebraismo) (fragm. 120; CPG, N 3363); «На Иосифа» (fragm. 121–122; CPG, N 3364); «На самаряныню» (fragm. 123; CPG, N 3365). Остальные фрагменты объединены в группы «Fragmenta variae originis» (Аутентичные фрагменты различного происхождения; fragm. 124–130) и «Fragmenta dubia et spuria» (Фрагменты сомнительного происхождения и неподлинные; fragm. 131–155).



Свт. Евстафий, еп. Антиохийский. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 116 об.)

Типология источников сохранившихся фрагментов творений Е. показывает, что на авторитет Е. часто ссылались при обсуждении различных богословских вопросов в течение мн. веков. Фрагменты сочинений Е., дошедшие в догматических сборниках, в основном посвящены вопросу о двух природах во Христе, поскольку в строгом различении природ Е. предвосхитил проблематику христологических споров V в. В течение VI и VII вв. тексты Е. использовались в полемике с оригенистами («Анонимный трактат к тем, кто говорят, что человеческие души предсуществуют телам»), для защиты «Трех глав» (Факунд Гермианский), в трактате Евстратия К-польского «О состоянии души после смерти», против *тритеистов* (творения Дамиана Александрийского, к-рые цитирует Петр Каллиник в соч. «Contra Damianum» (Против Дамиана, между 578 и 591)), против моноэнергизма и монофелитства (ряд трактатов, приписывавшихся прп. Максиму Исповеднику — см.: *Declerck.* 2002. P. CCCVI–CCCXIII). В VIII–IX вв. Е. цитировался в связи с восстановлением иконопочитания (Сборник против иконоборцев (Paris. gr. 1115), Сборник в защиту иконопочитания (Marc. 573), творения свт. Никифора К-польского)).

Приписываемые. Древняя рукописная традиция атрибутирует Е. ряд сочинений, в действительности ему не принадлежащих. К ним относится прежде всего «Толкование на Шестоднев» (CPG, N 3393; PG. 18. Col. 708–793). Из 13 рукописей, упоминаемых Ф. Цёпфлем, в 9 автором значится Е., в 3 автор не указан, 1 не имеет заглавия (*Zoepfl.* 1927. S. 16). «Толкование...» было составлено между 375 и 400 гг. (Ibid. S. 55), так что никак не могло выйти из-под пера Е. Оно ценно использованными источниками («Книга Юбилеев», «Протоевангелие Иакова», сочинения Климента Александрийского, сщмч. Ипполита Римского, Юлия Африкана, Оригена, сщмч. Мефодия Патарского, Евсевия Кесарийского, свт. Василия Великого, Филосторгия, Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др.— Ibid. S. 19–49). По мнению Цёпфля, Е. писал толкование на Шестоднев, что подтверждается сохранившимися фрагментами, переданными в «Толковании на Шестоднев», приписываемом прп. Анастасию Синаиту, и в катенах на кн. Бытие,— именно по этой причине с его именем было связано анонимное толкование на ту же тему (Ibid. S. 16, 55). Деклерк не видит оснований считать, что Е. писал последовательные толкования не только на начало кн. Бытие, но и на к.-л. книгу ВЗ; кроме того, он отмечает, что имя Е. не указывается в наиболее древних рукописях, упоминаемых Цёпфлем (*Declerck.* 2002. P. CCCCXVII).

Не принадлежащей Е. признается также т. н. христологическая гомилия «На вечерю Лазаря и на Марию и Марфу, сестер его» (Εἰς τὸ δεῖπνον Λαζάρου καὶ εἰς Μαρίαν καὶ Μάρθαν τὰς ἀδελφὰς αὐτοῦ; Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham; CPG, N 3394), впервые изданная Каваллерой (1905). Тринитарная и христологическая терминология (напр., употребление по отношению ко Христу выражения «Один из нетварной и единосущной Троицы» (ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος)) указывают на ее постхалкидонское происхождение (2-я четв. VI в.— *Declerck.*

2002. P. CCCCLXIX). Груз. версия гомилии была опубликована в 1982 г. М. ван Эсбруком, по мнению которого она представляет собой перевод утраченного аутентичного произведения Е.; с этим мнением не согласен Деклерк, настаивающий на приоритете сохранившегося греч. текста (см.: Ibid. P. CCCCXXXII–CCCCLXVIII). Вместе с тем вслед за Каваллерой Деклерк (осуществивший 1-е критическое издание гомилии) отмечает (Ibid. P. CCCCL–CCCCLI), что редактор окончательной версии текста знал и использовал аутентичные тексты Е. (например, fragm. 64).

В «Похвале 318 никейским отцам» (BHG, 1431), составленной между 725/6 г. и началом спора об иконопочитании, пресв. Григорий Кесарийский цитирует Приветственное слово, к-рое Е. будто бы произнес перед имп. св. Константином (CPG, N 3395; PG. 18. Col. 673–676).

Подлинность сир. анафоры, известной под именем Е. (Liturgia S. Eustathii; CPG, N 3398; PG. 18. Col. 697–704), была отвергнута как литургистами (см., напр.: Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan / Hrsg. H. Fuchs. Münster in Westf., 1926. S. LI), так и исследователями Е. (*Loofs.* 1898. S. 627).

Некоторые ученые XX в. приписывали Е. ряд анонимных текстов или сохранившихся под др. именем. Так, собрание фрагментов, известных как «Большое послание о вере» (CPG, N 2225), дошедшее под именем свт. Афанасия Великого, по мнению Шварца, могло произойти из послания, направленного Е. своим антиохийским друзьям из изгнания (*Schwartz E.* Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius. Münch., 1925. S. 56 sqq.; ср.: *Spanneut.* 1948. P. 87–90). Присутствующее в корпусе творений свт. Афанасия «Изложение веры» (CPG, N 2804) некоторыми нем. учеными (*Schwartz E.* Der s. g. Sermo maior. S. 56; *Scheidweiler.* 1952/1953) также приписывалось Е. Вопрос о принадлежности Е. анонимного «Трактата против Оригена о видении Исаии», известного в переводе блж. Иеронима (CPG, N 2683; CPL, N 585), был поставлен Каваллерой (*Cavallera F.* Saint Jérôme: Sa vie et son œvre. P., 1922. T. 2. P. 82–86) вслед за А. де Любаком (*Lubac H., de.* Introduction // *Origene.* Homélies sur la Genèse. P., 1944. P. 13. Not. 3. (SC; 7)).

Богословие. ***Триадология и христология.*** Феодорит именует Е. «светом Востока» или даже «вселенной» (*Theodoret.* Ep. 145 // PG. 83. Col. 1384; *Idem.* Ep. 89 // Ibid. Col. 1283). Отцы Церкви единогласно свидетельствуют о его православии. Несмотря на то что некоторые ученые XX в. (Ф. Лоофс, Р. Селлерс и др.) видели в Е. последователя *Павла Самосатского* и предшественника *Нестория,* находили у него концепцию икономии в триадологии (фактически подтверждая тем самым обвинение Е. в савеллианстве Евсевием Кесарийским) и чрезмерный христологический дуализм, большинство исследователей богословия Е. (Каваллера, Э. Бёрн, О. Барденхевер, А. Грилльмайер, Спаннё и др.) не разделяли подобных крайних оценок. Так, по мнению Спаннё, триадология Е. вполне традиционна: невозможно утверждать, что он видит в Слове безличный атрибут Бога (*Spanneut.* 1954. P. 221–222; ср.: *Idem.* 1967. Col. 21). Напротив, он часто употребляет термины, предполагающие между Богом и Словом отношение Отца и Сына (υἱός, παῖς, πατήρ, τοκεύς, γεννήτωρ). Комментируя тексты Свящ. Писания, в к-рых встречается термин «Логос», Е. неоднократно вводит идею сыновства (ср.: *Eust. Antioch.* De engastr. 19; fragm. 65, 82). Божественный Логос по природе есть Бог, самодовлеющий, беспредельный, непостижимый (fragm. 65a), всеведущий, всемогущий, все наполняющий; через Него сотворено все — «ангелы, небеса и земля, море, глубины и пробегающие по небу светила» (fragm. 118; *Eust. Antioch.* De engastr. 19; ср.: fragm. 82). *Север* Антиохийский в 3-м письме к Сергию Грамматику сообщает, что Е. говорил об «одной Ипостаси Божества» (fragm. 88), однако в том же фрагменте, приводимом Севиром, Е. провозглашает «двоицу в единице». Толкуя в «Диагностике» слова из Свящ. Писания: «...искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего» (Втор 13. 3), Е. говорит о том, что священный автор, «представляя здесь двоицу Отца и единородного Сына, Одного именует искушающим Господом, Другого же, напротив,— возлюбленным Господом и Богом, дабы из двоицы показать единство божества и истинное богорождение (θεογονία)» (*Eust. Antioch.* De engastr. 24).

В христологии Е. подчеркивает различие природ. Христос не один из созданных Богом невидимых и служебных Его сил, но по природе Своей Единый Божественнейший Сын Бога Живого (Ibid. 10, 17, 23, 30), истинный Бог, рожденный от Бога (fragm. 85). По телесной природе Христос — истинный человек, имеет плоть вместе с костями (fragm. 16b). Его тело было создано в утробе Девы Марии действием Св. Духа (fragm. 65a). Рожденный в Вифлееме повит был пеленами, вскармливался, из-за замыслов Ирода провел неск. лет в Египте, говорил по-детски, возрастал телом, дни Его жизни умножались, в Назарете Он достиг зрелого возраста (fragm. 56). Следы на теле Христа от гвоздей и ударов бичей, прободенное ребро, излияние крови, самое Воскресение служат, по словам Е., надежным доказательством непризрачности плоти Спасителя. По подсчетам Спаннё, Е. 7 раз употребляет выражение «человек Христос» и настаивает, что Слово восприняло в полноте человеческую природу, в т. ч. человеческую душу, обличая при этом «монофизитскую тенденцию» нек-рых ариан (*Spanneut.* 1967. Col. 21), учивших, что Христос воспринял тело без души (τὸ ἄψυχον σῶμα). В чрезмерно «дуалистических» выражениях, встречающихся в антиарианских сочинениях Е., следует усматривать его стремление с твердостью защитить целостность двух природ. В этом смысле, по характеристике Грилльмайера, христология Е. в целом укладывается в схему «Слово — человек» (*Grillmeier.* 1975. P. 299–301). Единение природ во Христе хотя и не выражено у Е. с достаточной ясностью, тем не менее подразумевается. Несмотря на стремление разграничить свойства каждой из природ, Е. говорит о «нашем Боге»: «Когда же Он вступил в общение с людьми, если не тогда, когда родился среди них от Девы, вместе с ними младенчествовал, возрастал, ел, пил и т. д.?» (fragm. 132). Один и тот же Христос имел 2 рождения (fragm. 116), пребывает в лоне Отца и обитал на земле плотью (*Eust. Antioch.* De engastr. 18).

Экзегетика. Выступая в «Диагностике» против крайностей аллегорического толкования Свящ. Писания Оригеном, Е. намечает свой экзегетический метод, основанный на подробном исследовании буквально исторического смысла священного текста. Именно у Е. свт. Иоанн Златоуст заимствует постоянно употребляемое им выражение «не сказал (то-то

и то-то или так-то и так-то), но...». Выражение «рассмотрим самую букву повествования» (τὸ τῆς ἱστορίας γράμμα — Ibid. 2, 6, 7, 10) постоянно встречается у Е. Он подвергает тщательному анализу каждое слово, дабы установить точный смысл фразы. Напротив, он осуждает такой прием толкования, который рассматривает слово как самостоятельную единицу для экзегетики. Е. не отвергает совершенно аллегорию, но выступает против злоупотребления ею, в частности против аллегоризации Христа и Его служения. По наблюдению Спаннё, Е. имел собственный взгляд на *богодухновенность* Свящ. Писания: Бог, или Св. Дух, говорит в Писании, однако нельзя обожествлять букву Писания — необходимо различать то, что богодухновенный автор высказывает от себя, и то, что он передает как мнение др. лица (*Spanneut.* 1967. Col. 21). Доказательства Е. строит, исходя из текста Писания. Напр., доказывая, что Саулу, вопрошающему оракула, казалось только то, что делала или говорила чревовещательница, сам же Саул вообще ничего не видел, Е. воспроизводит гл. обр. слова Писания: «...увидела женщина Самуила» (*Eust. Antioch.* De engastr. 4) — в ответ на вопрос Саула: «Что ты увидела?» Речь явившегося в Аэндоре (1 Цар 28), согласно Е., составлена из более ранних пророчеств Самуила о Сауле (1 Цар 15; *Eust. Antioch.* De engastr. 12–15). Подобным же способом Е. доказывает ложность аэндорского пророчества (De engastr. 13). С филологической тщательностью Е. описывает душевное состояние Саула в момент его прихода к волшебнице (Ibid. 2), отношение Писания к мантике (Ibid. 3, 7, 11, 24–25) и т. д. Отсутствие родословной у Мелхиседека Е. объясняет его хананейским происхождением на основании Быт 14, исходя из того, что Мелхиседек был соседом содомлян и *Авраама*, жившего в дубраве Мамврийской. Т. о., в экзегетике Е. предстает как выразитель антиохийского направления в богословии древней Церкви.

Соч.: CPG, N 3350–3398; ***Собр.:*** PG. 18. Col. 614–1065; *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni,* opera quae supersunt omnia (= Opera omnia) / Ed. J. H. Declerck. Tournhout; Leuven, 2002. P. 1–224. (CCSG; 51); ***«О чревовещательнице»:*** In Hexameron Commentarius: Ac De Engastrimytho dissertatio adversus Originem... / Ed. L. Allatius. Lugduni, 1629. P. 345–411 [editio princeps]; PG. 18. Col. 615–673; Des *H. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien,* Beurtheilung des Origenes betreffend die Aufassung der Wahrsagerin I Kön. (Sam.) 28 und die berügliche Homilie des Origenes / Hrsg. A. Jahn. Lpz., 1886. (TU; 2/4); Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor / Hrsg. E. Klostermann. Bonn; B., 1912. S. 16–62; La Maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa / A cura M. Simonetti. Firenze, 1989. P. 94–207 [текст с итал. пер.], 208–251 [примеч.]. (Biblioteca Patristica; 15); Opera omnia. P. 1–60; ***Фрагменты:*** BG. 1717[2]. Vol. 8 [editio princeps]; Bibliotheca veterum patrum / Cura et studio A. Gallandius. Venetiis, 1768. T. 4. P. 573–583; PG. 18. Col. 676–697; *Никанор, иером.* К вопросу о творениях Евстафия Антиохийского // ЖМНП. Н. с. 1912. Ч. 37. Февр. Отд. класс. филологии. С. 100–104; *Spanneut M.* Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques. Lille, 1948. P. 95–131; Opera omnia. P. 63–208; ***Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham (spuria):*** *S. Eustathii Episcopi Antiocheni* in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica: Nunc primum e codice gronoviano edita cum commentario de fragmentis eustathianis; accesserunt fragmenta Flaviani Antiocheni / Ed. F. Cavallera. Parisiis, 1905 [editio princeps]; *Esbroek M., van.* L'homélie d'Eustathe d'Antioche en géorgien (CPG, N 3394) // Oriens Chr. 1982. Vol. 66. P. 189–214 [груз. версия]; Opera omnia. P. 211–224; рус. пер.: Слово на вечерю Лазаря и на Марию и Марфу, сестер его / Пер.: Н. П. Кудрявцев // БВ. 1908. Т. 2. № 7/8. С. 1–14.

Лит.: *Loofs Fr.* Eustathius von Antiochien // PRE. 1898. Bd. 5. S. 626–627; *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche: (IV[e]–V[e] siècle). P., 1905. P. 57 ff.; *Saltet L.* Le schisme d'Antioche au IV[e] siècle // BLE. Ser. 3. 1906. Vol. 8. P. 120–125; *idem.* Une prétendue homélie d'Eustathe d'Antioche // Ibid. P. 212–220; *Кудрявцев Н. П.* Евстафий Антиохийский // БВ. 1910. Т. 1. № 3. С. 453–465; Т. 2. № 5. С. 59–77; № 7/8. С. 426–439; Т. 3. № 9. С. 66–78; *Bruders H.* Die antiarianische Kampfesweise des Eustathios im Gegensatz zu der des hl. Athanasius // ZKTh. 1914. Bd. 38. S. 631–633; *Krause P.* Eustathius von Antiochien: Diss. Breslau, 1921; *Zoepfl F.* Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien // ThQ. 1923. Bd. 104. S. 170–201; *idem.* Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron. Münster, 1927; *Radermacher L.* Eustathius von Antiochien, Platon und Sophokles // Rheinisches Musaeum für Philologie. N. F. Fr./M., 1924. Bd. 73. S. 449–455; *Brinkmann L.* Verbesserungsvorschläge zu Eustathios von Antiochia über die Hexe von Endor // Ibid. 1925. Bd. 74. S. 308–313; *Burn A. E.* S. Eustathius of Antioch. L., 1926; *Sellers R. V.* Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Camb., 1928; *idem.* Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. L., 1940; *Brockmeier W.* De S. Eustathii episcopi Antiocheni dicendi ratione: Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium: Diss. Bonn, 1932; *Chadwick H.* The Fall of Eustathius of Antioch // JThSt. 1948. Vol. 49. N 1. P. 27–35; *idem.* Ossius of Cordova and the Presidency of the Cuncil of Antioch, 325 // Ibid. N. S. 1958. Vol. 9. N 2. P. 292–304; *Richard M.* Note sur une édition récente des écrits d'Eustathe d'Antioche: À propos d'un compte rendu // MSR. 1950. Vol. 7. P. 305–310; *Spanneut M.* Hippolyte ou Eustathe?: Autour de la chaine de Nicetas sur l'Evangile selon St. Luc // MSR. 1952. Vol. 9. P. 215–220; *idem.* La position théologique d'Eustathe d'Antioche // JThSt. N. S. 1954. Vol. 5. N 2. P. 220–224; *idem.* La Bible d'Eustathe d'Antioche: Contribution à l'histoire de la «version lucianique» // StPatr. 1961. Vol. 4. P. 171–190; *idem.* Eustathe d'Antioche exégète // Ibid. 1966. Vol. 7. P. 549–559; *idem.* Eustathe d'Antioche // DHGE. 1967. T. 16. Col. 13–23; *Scheidweiler F.* Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien? // ZNW. 1952/1953. Bd. 44. S. 237–249; *idem.* Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor // Rheinisches Musaeum für Philologie. N. F. 1953. Bd. 96. S. 319–329; *idem.* Die Fragmente des Eustathios von Antiochia // BZ. 1955. Bd. 48. S. 73–85; *Grillmeier A.* Chrisit in Christian Tradition. L., 1975[2]. Vol. 1. P. 296–301; *Barnes T. D.* Emperor and Bishops, AD 324–344: Some Problems // American J. of Ancient History. Camb. (Mass.), 1978. Vol. 3. P. 53–75; *Smelik K. A. D.* The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis untill 800 A. D. // VChr. 1979. Vol. 33. P. 160–179; *Lorenz R.* Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin // ZNW. 1980. Bd. 71. S. 109–128; *idem.* Eustathius von Antiochien // TRE. 1982. Bd. 10. S. 543–546; *Hanson R. P. C.* The Fate of Eustathius of Antioch // ZKG. 1984. Bd. 95. S. 171–179; *Simonetti M.* Introduzione // La Maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa. Firenze, 1989. P. 7–41. (Biblioteca Patristica; 15); *Prinzivalli E.* Ψυχὰς ἐξ ὁδοῦ μεταπέμπεσθαι: Una proposta di Lettura della polemica de Eustazio con Origene // Augustinianum. R., 1995. Vol. 35. N 2. P. 679–696; *Trigg J. W.* Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What Is at Issue in an Ancient Controversy? // The J. of Religion. Chicago, 1995. Vol. 75. N 2. P. 219–238; *Burgess R. W.* The Date of the Deposition of Eustathius of Antioch // JThSt. 2000. Vol. 51. N 1. P. 150–160; *Declerck J. H.* Introduction // *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni,* opera quae supersunt omnia. Tournhout; Leuven, 2002. P. XXVII–CCCCLXII. (CCSG; 51); *Mitchell M. M.* Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial // The J. of Religion. 2005. Vol. 85. N 3. P. 414–445; *Antonopoulou Th.* Eustathius of Antioch and a Fragment Attributed to Patriarch Photius // JThSt. N. S. 2006. Vol. 57. N 2. P. 546–550; *Uthemann K.-H.* Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer: Zu neu entdeckten Fragmenten eines Traktats des Eustathios // Zschr. für antikes Christentum. B., 2006. Bd. 10. H. 3. S. 472–521; *Navascués P., de.* El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía // Teología y vida. Santiago de Chile, 2007. Vol. 48. N 2/3. P. 149–165.

М. В. Никифоров

Гимнография. Память Е. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. под 21 февр. и 23 авг. без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 236, 380). В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. Е. упоминается 5 июля; служба подробно не описана (*Пентковский.* Типикон. С. 352). Последование Е. в этот день содержится в греч. и слав. Минеях студийской традиции (см., напр., греч. Минею еп. Порфирия (Успенского), XII в.— *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 488; слав.— ГИМ. Син. № 167, XII в.— *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 66) и включает минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир и седален. *Мессинский Типикон* 1131 г. отмечает память Е. 5 июня вместе с памятью прп. Илариона Нового с кратким указанием: *«Аллилуия»* (*Arranz.* Typicon. P. 156).

В ранних редакциях *Иерусалимского устава* память Е. отмечается 21 февр. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 40) или 6 июня (*Lossky.* Typicon. P. 217), однако богослужебное последование не описывается, а приводится только краткое указание: «Аллилуия». В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. под 21 февр. есть память Е., но описывается только последование прп. Тимофея с тропарем Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν· (Бѣже ѡц҃ъ нашихъ:). В греч. памятниках более позднего времени последование Е. помещается далеко не всегда. Так, напр., оно есть в Минее, изданной в К-поле в 1843 г., но отсутствует в др. изданиях Миней XIX–XX вв.

В ранних слав. Минеях иерусалимской традиции, испытавших непосредственное влияние Студийского устава, последование Е. также может отсутствовать (напр., в Минее 2-й четв. XV в.– РГБ. Троиц. № 523), но в более поздних памятниках последование Е. 21 февр. обязательно присутствует. В слав. Типиконах устав службы 21 февр. излагается лаконично, без описания элементов последования Е., до XVII в. В московских изданиях 1610 и 1641 гг., как и в Минеях XV–XVII вв., служба Е. включает только канон, стихиры и седален; такой же устав службы сохраняется в слав. богослужебных книгах до наст. времени.

Последование Е., содержащееся в совр. рус. богослужебных книгах, включает канон, цикл стихир-подобнов, седален. По греч. рукописям известен оригинал канона Е., помещенного в совр. рус. Минее, «тяжкого» (т. е. 7-го) гласа, без акростиха, ирмос: Τῷ συνεργήσαντι Θεῷ· (Поспѣшествовавшемꙋ бг҃ꙋ:), нач.: Τὴν τῶν πατέρων κορυφὴν (Иже ѻ҃тцевъ вѣрхъ) (AHG. Т. 6. P. 334–343).

А. А. Лукашевич

Иконография. Е. изображается седовласым старцем, с небольшими залысинами на лбу, с клиновидной бородой средней длины. Святитель облачен в фелонь (как правило, в крещатую), омофор, в руках Евангелие; с нач. XVII в. встречаются его изображения в саккосе и митре.

Е. изображается в числе участников I Вселенского Собора. В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в.– «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота – он назван 2-м, после св. Александра, патриарха Александрийского, стоящим близ престола имп. равноап. Константина Великого (Ерминия ДФ. 1868. С. 178). Образ святого различим в этой композиции в росписи 2-й пол. XIII–XIV в. нартекса ряда балканских храмов. В рус. памятниках изображение Вселенского Собора встречается как в монументальной живописи нач. XVI – кон. XVII в. (примеры см. в ст. *Вселенский Собор,* разд. «Иконография»), так и в иконописи (напр., икона ок. 1666 г. «Вселенский Собор», ГТГ. Инв. 14413).

Единоличные изображения святого включены в минейные циклы рукописей, икон, в росписи храмов, где помещаются под 21 февр. или под 5 июня (возможны отклонения в 1 день): ГИМ. Син. греч. № 183. Л. 103г. К-поль, нач. XI в.– под 22 февр.; в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов – РНБ. О.I.58. Л. 116 об.– под 5 июня) – в рост, в полиставрии, в правой руке Евангелие.

В настенных минологиях образ Е. под 5 июня представлен в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343), и в ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350),– в рост; в ц. св. Апостолов (Св. Спаса) в Пече, Косово и Метохия (1561),– погрудное изображение. Под 21 февр. Е. изображен в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386),– в рост и в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),– погрудно.

В рус. традиции Е. в минологиях устойчиво изображается под 21 февр. Образ Е. (или еп. Льва Катанского?) представлен на иконах: «Минея годовая» (1-я пол. XVI в., Музей икон, Рекклингхаузен) – 2-й ярус снизу, с правой стороны, в полиставрии; «Минея на февраль» (кон. XIX в., частное собр.) – в ¾-ном повороте, правой рукой благословляет, в левой на омофоре Евангелие, облачен в красную фелонь; на гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713) – в саккосе и в митре, везде в рост.

В рус. сводном иконописном подлиннике XVIII в. по списку С. Т. Большакова память Е. отсутствует, в подлиннике того же времени по списку Г. Д. Филимонова указана под 21 февр. и святой описан как старец: «...подобием рус, брада аки Тихона чудотворца (епископа Амафунтского.– *Э. Ш.*), власы с ушей, ризы святительския, в руках Евангелие» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. 1874. С. 276).

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 313, 339, 372; *Евсеева.* Афонская книга. С. 308; *Бенчев И.* Иконы святых покровителей. М., 2007. С. 6–7, 68–69.

Э. В. Ш.

ЕВСТА́ФИЙ (IX в.), свт., архиеп. Кипрский. Первоначально занимал кафедру г. Хитры (ныне Китрея). Сведения о Е. сохранились в Житии его преемника свт. *Димитриана,* еп. Хитрского. Исходя из того что умерший в 913 г. Димитриан занимал Хитрскую кафедру в течение 25 лет, его возведение на архиепископский престол и смерть Е. можно датировать 888 г. Е. также упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе епископов Хитрских (*Leont. Makhair.* § 30). Др. сведений о нем не сохранилось.

Р. Жанен высказал предположение, что упоминаемый историком Этьеном де Лузиньяном (XVI в.) свт. *Евстафий,* еп. Амафунтский, и Е.– одно лицо.

Ист.: BHG, N 495; ActaSS. Nov. T. 3. P. 298–308; *Grégoire H.* St. Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre) // BZ. 1907. Bd. 16. S. 217–237; *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 28.

Лит.: *Janin R.* Eustazio, vescovo in Cipro // BiblSS. Vol. 5. Col. 298–299; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 26.

Э. П. А.

ЕВСТА́ФИЙ, свт., еп. Амафунтский (о-в Кипр). Согласно сведениям, записанным историком Этьеном де Лузиньяном (XVI в.), Е., «муж праведный, благочестивый и святой», прославился чудесами и день его памяти праздновал весь остров со всенощным бдением (*Delehaye.* P. 263). Др. сведений об этом святом не сохранилось.

Р. Жанен высказал предположение, что Е. может являться одним лицом со свт. *Евстафием,* еп. Хитрским, впосл. архиеп. Кипрским († 888).

Ист.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26.

Лит.: *Janin R.* Eustazio, vescovo in Cipro // BiblSS. Vol. 5. Col. 298–299; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 26.

ЕВСТА́ФИЙ (VIII в.), свт., еп. г. Солы на о-ве Кипр, участник *Вселенского VII Собора* (787). Внесен архиеп. Кипрским Макарием III в список Кипрских святых.

Ист.: *Mansi.* T. 12. Col. 1099; T. 13. Col. 388.

Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 887; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 26.

ЕВСТА́ФИЙ (ок. 1115, К-поль?– после 1195, Фессалоника?), свт. (пам. греч. 20 сент.), митр. Фессалоникийский (после 1178 – до 1196/97); визант. ученый, филолог, историк, писатель. Имя, данное при крещении, неизвестно. По свидетельству *Евфимия Малаки,* Е. был небольшого роста и не отличался примечательной внешностью (*Εὐθυμίου Μαλάκη τὰ σωζόμενα.* 1937. Σ. 82. 1–3); несмотря на слабое здоровье (напр., он жаловался Евфимию Малаки на некий недуг, приковавший его к постели на 4 месяца, позже – на больной желудок и дрожь в руках (*Eust. Thess.* Opusc. P. 332. 87–89, 349. 95–350. 16)), Е. дожил до преклонного возраста. Речи на смерть Е. (см. ст. *Монодия*), произнесенные его другом Евфимием Малаки, митр. Нов. Патр, и учеником *Михаилом Хониатом,* митр. Афинским, не содержат конкретных

сведений о жизни Е. Поэтому основные факты его биографии реконструируются по случайным упоминаниям в сочинениях Е. и леммах к ним в рукописях, что обусловливает отрывочный характер биографии Е. и споры между исследователями об отдельных ее фактах (*Каждан*. 1967. С. 87).

Жизнь и деятельность. О происхождении Е. и о его родителях ничего не известно. Предположение С. Кириакидиса, что Е. принадлежал к визант. роду Катафлоронов (*Eust. Thess.* Esp. P. XXXV), основано на неоднозначном прочтении именования Е. ὁ τοῦ Καταφλῶρον в леммах (*Каждан*. 1967. С. 88–89). Согласно А. П. Каждану и В. Лорану, Е. был либо племянником, либо учеником магистра риторов Николая Катафлорона († 1160) и не носил такого родового имени. То, что Е. род. в К-поле, является допущением (ср.: *Laurent*. 1967. Col. 33). Е. никогда не был монахом в монастырях св. Евфимии и св. Флора, как утверждает Бонис (ср.: *Μπόνης Κ.* Εὐστάθιος ὁ Κατάφλωρος // ΘΗΕ. Τ. 12. Σ. 1091). Начальное образование он получил в К-поле (*Εὐθυμίου Μαλάκη* τὰ σωζόμενα. 1937. Σ. 80. 18–19; *Eust. Thess.* Opusc. P. 111. 57–59), в школе при мон-ре св. Евфимии (*Eust. Thess.* Opusc. P. 337. 81–83), затем учился у магистра риторов Николая Катафлорона, «священного и великого мужа» (Ibid. P. 103. 90–93). По окончании обучения Е. стал имп. ритором и, по мнению Ф. Кукулеса (*Κουκουλές Φ.* Λαογραφικαὶ εἰδήσεις παρὰ τῷ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίῳ // ΕΕΒΣ. 1924. Τ. 1. Σ. 6) и Лорана (*Laurent*. 1967. Col. 34), уже при патриархе *Николае IV Музалоне* (1147–1151) — диаконом Великой ц., потеряв это место при патриархе *Константине IV Хлиарине* (1154–1157). При патриархе *Луке Хрисоверге* (1157–1170) Е. был диаконом храма Св. Софии. Однако, по мнению Каждана (*Каждан*. 1967. С. 90), Е. был рукоположен во диакона Великой ц. только при патриархе Луке, до этого оставался мирянином и служил в патриаршем ведомстве под началом буд. К-польского патриарха *Михаила III Анхиала* сначала писцом в канцелярии, затем в патриаршем суде. Вопреки распространенному мнению Е. не занимал должность патриаршего начальника прошений (ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων), но мог нек-рое время служить в этом ведомстве (см.: *Курц*. 1910. С. 288; *Wirth*. 1963. Studien zum Briefcorpus. S. 14; *Guilland R.* Études sur l'histoire administrative de l'empire Byzantin: Le Maître des Requêtes // Byz. 1965. Vol. 35. P. 108). При патриархе Луке Хрисоверге Е. служил в ведомстве священных сокровищ и в патриаршей сакелле (*Laurent V.* Corpus des sceaux de l'Empire byzantin. P., 1963. Vol. 5/1. N 462).



Свт. Евстафий, еп. Фессалоникийский. Фрагмент росписи жертвенника кафоликона мон-ря Ватопед на Афоне. 1312 г.

Во 2-й пол. 60-х гг. XII в. Е. получил назначение на должность магистра риторов по протекции того же Михаила Анхиала, ставшего ипатом философов. (Ранее считалось, что Е. был магистром риторов незадолго до избрания митрополитом, в 1172–1174, см.: *Darrouzès J.* Deux lettres de Grégoire Antioch écrites de Bulgarie vers 1173 // Bsl. 1962. Vol. 23. P. 276; *Eust. Thess.* Esp. P. XLVI.) Вскоре после 1170 г. Е. лишился места диакона в ц. Св. Софии, о чем он с сожалением извещал своих корреспондентов, в т. ч. патриарха Михаила Анхиала (*Каждан*. 1967. С. 93). Видимо, жалобы Е. не остались без ответа, и он получил сан митрополита Мир Ликийских, однако на кафедру не прибыл, т. к. вскоре под влиянием имп. Мануила I был назначен митрополитом Фессалоники. Долгое время считалось, что Е. стал митрополитом Мир Ликийских в дек. 1174 г., митрополитом Фессалоники — в нач. 1175 г. Однако Каждан доказал, что эти события произошли не ранее 1178/79 г., т. к., согласно хронологическому анализу произведений Е., последний оставался в К-поле до 1179/80 г. и читал эпитафию на смерть имп. Мануила I в сент. 1180 г., едва получив назначение в Фессалонику (Там же. С. 93–100). Т. о., к-польский период жизни и деятельности Е. продолжался до кон. 2-й пол. 70-х гг. XII в. В это время Е. составил комментарии к произведениям античных авторов (Гомера, Пиндара, Дионисия Периегета и др.), выступал с речами, вел обширную переписку, преподавал грамматику, риторику в патриарших и имп. учебных заведениях, давал уроки дома, к-рый стал «истинной обителью муз, второй Академией, Стоей и школой перипатетиков» (*Εὐθυμίου Μαλάκη* τὰ σωζόμενα. 1937. Σ. 82. 24–83. 3; *Μιχαὴλ Ακομινάτου τοῦ Χωνιάτου* τὰ σωζόμενα. 1879. Τ. 1. Σ. 289. 4–8). Среди его учеников были буд. иерархи и ученые Михаил Хониат, Георгий Антиох, дети высокопоставленных особ К-поля. Вероятно, еще до получения места магистра риторов Е. занимал различные преподавательские должности в Патриаршей академии и имп. ун-те в К-поле. Накануне смерти имп. Мануила I Е. резко выступил против желания императора упразднить анафему мусульм. богу, за что чуть не попал в опалу (*Nicet. Chon.* Hist. VII 6).

В 80–90-х гг. XII в. в Фессалонике Е. продолжил обучать не только жителей города, но и приезжих из К-поля. Архипастырская деятельность Е. вызвала неприятие паствы. Он жаловался в письмах на то, что враги не раз «ставили ему западни и устраивали скандалы» (*Eust. Thess.* Opusc. P. 109. 17–19), они были бы счастливы, по его словам, видеть его мертвым (Ibid. P. 66. 13–17). Напряжение в отношениях с фессалоникийцами вынудило Е. на нек-рое время покинуть город. Жители города даже изготовили карикатурное изображение Е. с подписью: «Злопамятный человек, недавно назначенный фессалоникийским иерархом» (Ibid. P. 98. 42–64). Оно стало известно и за пределами Фессалоники. Трудно установить дату отъезда Е. из Фессалоники: по предположению Каждана, Е. уехал до захвата города норманнами в 1185 г. (*Каждан*. 1967. С. 101–103), по мнению П. Вирта и В. Грюмеля, он покинул после этого события — в февр. 1191 г. (*Wirth*. Die Flucht. 1960. S. 83; *Grumel*. 1962. P. 221–224). В отсутствие Е. его противники провели расследование деятельности архипастыря в Фессалонике. «Они хотели бы, если бы это было возможно, узнать, что я видел во сне и какие образы подсказывало мне воображение»,— писал Е. по поводу проведенного расследования (*Eust. Thess.* Opusc. P. 164. 13–22). Когда Фессалонику захватили норманны, Е. по-

пал в плен к бывш. пирату Сифанту, рассчитывавшему получить за митрополита выкуп. Через нек-рое время Е. был отпущен. Он постоянно общался с латинянами, вступал с ними в богословские споры, пользовался покровительством гр. Алдуина (*Idem*. Esp. P. 126. 26–128. 2).

Церковная и научная деятельность Е. пользовалась поддержкой представителей высшей знати Византии: внука *Анны Комнины*, дуки Никомидии и наместника о-ва Кос, севаста Никифора Комнина, и сына великого друнгария Андроника Каматира, дипломата и военачальника Иоанна Дуки, к-рому Е. посвятил комментарии к сочинениям Дионисия Периегета, а также логофета дрома Михаила Айофеодорита. Е. находился в центре кружка, объединявшего таких ученых, как Николай Айофеодорит, Евфимий Малаки, Михаил Хониат, Михаил Авториан (впосл. 1-й патриарх К-польский в изгнании в Никее) и Георгий Антиох, с к-рыми он поддерживал переписку на протяжении почти всей жизни.

В 1988 г. по представлению митр. Фессалоникийского Пантелеимона Синод Элладской Православной Церкви причислил Е. к лику святых, основываясь на сообщении Михаила Хониата о посмертных чудесах Е. и широком почитании его в Фессалонике. Сохранились изображения Е. в кафоликоне афонского мон-ря *Ватопед* и в Старо-Нагоричино (Македония), к-рые подтверждают почитание Е. как святителя среди греч. и слав. населения Балканского п-ова в XIV в.

Литературная деятельность. Е.— автор многочисленных сочинений разных жанров. Условно можно выделить филологические работы по комментированию произведений античных авторов, затем тексты, созданные им как пастырем Церкви: поучения, проповеди, богослужебные, экзегетические и агиографические труды, и, наконец, исторические сочинения, риторическое и эпистолярное наследие.

Комментарии к произведениям античных авторов были сделаны Е. на основе изучения дошедших до XII в. сочинений древнегреч. авторов. Собственные произведения Е. изобилуют многочисленными цитатами из сочинений Гомера, Гесиода, Пиндара, трагиков Эсхила, Софокла, Еврипида, историков *Геродота*, Фукидида, Ксенофонта Афинского, философов Платона и *Аристотеля*, комедиографа Аристофана, риторов Демосфена и Исократа, таких эллинистических авторов, как Теофраст, Арат из Сол, Каллимах, Аполлоний Родосский, Полибий, Никандр из Колофона, Ликофрон, из произведений позднегреч. авторов Плутарха, Лукиана Самосатского, Оппиана, Клавдия Элиана, Нонна Панополитанского, Квинта Смирнского, имп. *Юлиана Отступника* и Ливания.

Комментарии Е. к одам Пиндара, к географической поэме Дионисия Александрийского по прозвищу Периегет (II в.) «Описание ойкумены» и к эпическим поэмам Гомера «Илиада» и «Одиссея» представляют собой обособленную, отличную от др. произведений Е. группу сочинений по грамматике, к-рые были написаны им в К-поле (до 1178) и использовались в качестве учебных пособий в риторических школах Византии.

От комментариев Е. к одам Пиндара сохранился лишь Пролог из 2 равновеликих частей. В 1-й ч. характеризуется поэзия Пиндара в целом: говорится о его торжественном и пышном стиле, о сложных по идеям и образам эпиникиях в честь героев — победителей общегреч. игр (ко времени Е. сохр. только 4 книги эпиникиев), об отступлениях Пиндара, в к-рых поэт чаще всего пишет о себе и стихосложении, об особенностях поэтического языка од, представляющего смесь эолийских и дорийских диалектных форм. Во 2-й ч. Е. приводит ряд античных свидетельств, касающихся биографии Пиндара и восходящих к утерянному сочинению Плутарха, на к-рое Е. прямо ссылается в начале комментария. В заключение Е. касается вопроса о возникновении Олимпийских игр и проблемы строфичности ритмической структуры од Пиндара (за 2 одинаковыми строфами — строфой и антистрофой — следует отличающийся от них по структуре эпод).

Вступление к комментариям к «Описанию ойкумены» Дионисия Периегета, написанное Е. в форме посвятительного письма другу и бывш. ученику Иоанну Дуке, содержит объяснение значения термина «периэгеза» в истории античных лит. жанров, различий понятий «география» и «хорография» у античных авторов, географической традиции в античности (в т. ч. рассказано о ее представителях, подробно изложены биография и особенности поэзии Дионисия Периегета). В комментариях к географической поэме Е. прежде всего пересказывает стихи Дионисия и кратко поясняет их, затем подробно истолковывает их смысл с т. зр. визант. ученого XII в. Комментарии Е. содержат многочисленные цитаты из античных сочинений по истории и географии. Среди цитируемых авторов чаще других упоминаются Страбон (неизменно называемый «Географ»), Гомер («Поэт»), историки Геродот, Ксенофонт Афинский и Диодор Сицилийский, философ-перипатетик Аристотель, эллинистический автор поэмы о звездах Арат из Сол, имп. Юлиан Отступник, Стефан Византийский и Феофилакт Симокатта. Е. использовал также свидетельства древних схолий и разночтения рукописей поэмы Дионисия. Как правило, Е. называет античного автора приводимой им цитаты, однако использует и выражения типа φασί (говорят), κατὰ τοὺς παλαιούς (по мнению древних), οἱ δέ φασι (одни передают), ἄλλοι δέ φασι (другие же утверждают) и т. п. Иногда Е. приводит цитаты из произведений античных авторов дословно, но чаще пересказывает текст своими словами, видимо по памяти и не сверяясь с оригиналом, что неизбежно порождает неточности при анализе гекзаметров Дионисия.

Культурно-историческая ценность комментариев Е. к «Илиаде» и «Одиссее» состоит в том, что они содержат богатейшую информацию из утраченных схолий более раннего времени, к-рыми пользовался Е. Ему удалось отразить совокупность эстетических, риторических, историко-грамматических, мифологических и географических аспектов гомеровской эпопеи. Демонстрируя блестящую эрудицию и глубокое знание рукописей Гомера, Е. приводит пространные выдержки из сочинений эллинистических грамматиков Апиона, Геродора, Диониисия Фракийского, Гераклита и Зенодота о гомеровском эпосе, цитирует древнегреч. историков и географов (Геродота, Фукидида, Страбона, Арриана и др.), словарь Стефана Византийского и словарь «Суда». Е. часто полемизирует с предшественниками. Так, вопреки мнению Аристарха, александрийского филолога и грамматика II в. до Р. Х., у Е. в объяснении античных мифов превалирует восходящее к неоплатоникам аллегорическое толкование, характерное и для христ. сознания

образованного византийца, который в изображении языческих богов Гомера усматривал иносказание и «обманные образы».

Церковно-богословские (агиографические, литургические, аскетические и гомилетические) труды Е. Хотя Е. и принимал участие в догматических спорах своего времени, напр. в споре 1166 г. о евангельском изречении Христа «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28) или в споре 1180 г. об анафеме мусульм. богу (см. в ст. *Константинопольские Соборы*), бóльшая часть его церковных сочинений не касается напрямую догматических вопросов, а посвящена в основном этике, агиографии и экзегезе.

Своеобразие сочинений Е. обусловлено оригинальным использованием традиц. терминологии и сочетанием разнообразных методов толкования, стремлением соотнести наблюдаемую Е. действительность с библейским Откровением. При этом характерной особенностью Е. как церковного автора является применение в сочинениях стилистических приемов, распространенных в основном в светской лит-ре (см.: *Antonopulu.* 2002). Эта писательская манера Е. обусловлена тем, что долгое время его лит. деятельность проходила между имп. и патриаршим дворами. К аудитории Е. принадлежали представители высшей светской знати и интеллектуальной элиты К-поля и Фессалоники, что объясняет стиль и язык его сочинений: весьма сложный, требующий для понимания достаточно высокого уровня образования. Использование архаизирующего, книжного языка в церковных сочинениях роднит произведения Е. с произведениями светской визант. лит-ры. Одновременно с этим его светские сочинения насыщены христ. аллюзиями: так, в придворных речах (см.: *Eust. Thess.* Op. min.) образы, почерпнутые из произведений Гомера и др. античных авторов, перемежаются образами из Свящ. Писания. Такое сочетание ветхозаветных и христ. образов и античных представлений о мире отвечало запросам светской высокообразованной публики, интересовавшейся также и нек-рыми формами монашеской жизни, что было распространено при дворе Комнинов.

Направленность сочинений Е. по большей части нравоучительная, он с особой строгостью требует соблюдения христ. и монашеских обетов и правил (*Idem.* Vita monach.; полный список трудов — *Idem.* Red. Quadr. S. 7–24, в т. ч. богословские сочинения — Ibid. S. 16–23). Основные богословские воззрения Е. соответствуют традиц. учению Церкви: так, его понимание монашества восходит к аскетической традиции отцов-пустынников, хотя и имеет нек-рые особенности.

Отдельной темой в церковных сочинениях Е. является критика недостатков совр. ему монашества. Еще во время учебы в школе при мон-ре св. Евфимии Е. мог видеть несоответствие между реальной жизнью мн. монахов и идеалами монашества. Став митрополитом Фессалоникийским, он вновь столкнулся с этим несоответствием и начал ревностно бороться против недостатков, что привело его к конфликту с паствой, особенно с насельниками мон-рей, к-рые старались защититься от суровых наказаний и нравоучительных предписаний Е. Об этом конфликте говорится в соч. «Об исправлении монашеской жизни» (Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ τὸν αὐτόν (букв.— Рассмотрения жизни монашеской ради исправления ее) — *Idem.* Vita monach.). Е. упрекал монахов в нарушении обетов бедности, послушания и братолюбия, обличал их невежество и ненависть к образованию. В мон-рях, по свидетельству Е., процветала жажда прибыли и наблюдалось расслоение братии. Однако Е. игнорирует в своих сочинениях условия экономической жизни мон-рей, к-рые были вынуждены содержать себя за счет ведения хозяйства на пожертвованных им землях и могли прокормить себя только при строгом разделении труда среди монахов. По косвенным указаниям в сочинении Е. также становится понятно, почему противоположная сторона (монашество) старалась защититься от суровых наказаний и нравоучительных предписаний своего архиепископа.

Сочинение отражает положение Е. между клиром и высшей светской властью: возможно, оно было написано, когда Е. находился в К-поле из-за некоего дисциплинарного взыскания. Вероятно также, что в этом произведении Е. обращался гл. обр. к интересующейся монашеской жизнью знатной и образованной публике при имп. дворе или в его окружении (*Metzler.* 2006). Оглядка на эту публику, очевидно, смягчает нравственную строгость Е.: в определенных местах он ставит отчетливо уменьшенные требования, предъявляемые к образу жизни монахов, напр., в том, что касается пищи (*Eust. Thess.* Vita monach. S. 161. 1–2), одежды (*Metzler.* 2006. S. 69–72) или смеха (*Eust. Thess.* Vita monach. S. 29. 7–9). Учет мнений и вкусов светской публики сдерживал суждения Е. о формах крайней аскезы, к-рые требовали, чтобы аскет жил в труднодоступных местах, подвизаясь нагим, отягощенный веригами, пребывал в полном молчании и т. п. Е. устанавливал высокий идеал монашества (Ibid. S. 84) и резко критиковал конкретное его осуществление. В Послании к некоему Стилиту (столпнику) Е. предостерегает его от ложного и показного аскетизма и благочестия (*Idem.* Opusc. P. 182–196). Истинный столпник не только должен заботиться о внешних, материальных веригах, но в первую очередь ему следует облечь себя в духовное железо, чтобы укрепиться против мысленного врага. Сами по себе вериги аскета не могут быть ни спасительными, ни вредоносными: все зависит от состояния души, стремящейся к Богу.

В Похвале св. Филофею Опсикийскому (Ibid. P. 145–151) Е. развивает мысль, что и в миру, как и в монастыре, можно спастись. Жизнь этого святого Е. использует как образец осуществления одновременно активного и созерцательного образа жизни (*Eust. Thess.* Vita monach. S. 150. 24). Восхваляемый в этом сочинении святой не является монахом, напротив, он женат, имеет много детей; он не отказался от унаследованного имения, но вступил во владение им, дабы творить добрые дела. В Послании к Стилиту и в Похвале св. Филофею Опсикийскому Е. показывает, что у мирянина не меньше возможностей вести богоугодную жизнь, чем у монаха. Эти идеи можно найти и в проповедях Е.

Среди агиографических произведений Е. следует назвать Похвальное слово св. Димитрию Солунскому (Ibid. S. 167–187; PG. 136. Col. 169–216), Житие братьев мучеников Алфея, Зосимы и Александра (*Eust. Thess.* Opusc. P. 30–35; PG. 136. Col. 264–284). К литургическим и гимнографическим сочинениям Е. относятся канон братьям мученикам Алфею, Зосиме и Александру 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας ὡσεὶ ξηράν· (Вóдꙋ прошéдъ ꙗ҆кѡ сꙋшꙋ̀:), нач.:

Ἰδοὺ δὴ, τί κάλλιον ἢ τερπνὸν (Что же прекраснее или приятнее), утраченный во время захвата Фессалоники норманнами (*Eust. Thess.* Opusc. P. 136–137; PG. 136. Col. 283–291), канон в честь св. Димитрия 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς· (Крⷭ҇тъ начертáвъ мwѷсе́й:), нач.: Ὁ τῷ πελάγει τῶν σῶν ἄθλων (Морем подвигов твоих) (*Eust. Thess.* Opusc. P. 166–167; PG. 136. Col. 161–166; о др. ямбическом каноне в честь этого же святого см.: *Wirth P.* Ein bisher unbekannter Demetrioshymnusdes Erzbischofs Eustathios von Thessalonike // BZ. 1959. Bd. 52. S. 320), очерк о песнопении «Кирие элейсон» (Scorial. Y. II. 10. Fol. 56v – 60v). К филологическим комментариям примыкает толкование Е. на канон Пятидесятнице Иоанна Дамаскина (Expositio hymni pentecostalis Damasceni // PG. 136. Col. 503–754).

Исторические сочинения Е. Основным историческим произведением Е. является соч. «О взятии Фессалоники», сохранившееся в единственной рукописи (Basil. 46. A. III. 20) без титульного листа. Предположение П. Мааса о том, что эта рукопись – автограф Е., небесспорно (*Maas.* 1952. S. 2 f.; ср.: *Eust. Thess.* Esp. P. XVI ff.; *Wilson.* 1973. P. 227). Это сочинение Е. появилось вскоре после описанных событий (предположительно до февр. 1186; *Eust. Thess.* Esp. P. XXXIV; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 147). Оно делится на введение (прооймион), описание событий от смерти имп. Мануила I до падения имп. Андроника I (1183–1185) и рассказ о взятии Фессалоники норманнами осенью 1185 г. Основой сочинения могли послужить совр. Е. «Плачи» о Фессалонике (*Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 427).

Во введении определяются жанр, композиция произведения, методы повествования. Отличие сочинения Е. от др. визант. исторических памятников обусловлено глубоким чувством автора, участника разыгравшейся трагедии, не позволившим ему рационалистически подойти к рассказу (*Eust. Thess.* Esp. P. 3. 14–23). Сочинение Е.– новая ступень в развитии визант. историзма. Тогда как авторы монументальных хроник почитали за достоинство анонимность, авторскую безучастность, у Е. сострадание и гуманизм становятся чуть ли не главными категориями историка-мемуариста. Заставить читателя сопереживать, вовлечь его в происходящую жизненную драму – вот какую задачу ставит теперь автор вместо аккуратной погодной регистрации фактов (*Бибиков.* 1998. С. 191). Е. противопоставляет повествование историка и рассказ очевидца и участника событий и видит свою цель в том, чтобы соединить отстраненную точность историка с эмоциональным описанием очевидца. Как очевидец он описывает ужасы захвата города. Как историк он ищет причины трагедии в предшествующем периоде визант. истории. Как архипастырь он указывает на грехи своей паствы и собственные, ставшие причиной несчастья, обрушившегося на Фессалонику. Предположительно текст сочинения был прочитан Е. в Неделю сыропустную (воскресенье перед Великим постом), т. е. 23 февр. 1186 г. К этому моменту норманны после поражения в нояб. 1185 г. уже покинули Фессалонику. Гипотеза Э. Леона о том, что вначале текст был прочитан в краткой редакции, а позднее переработан в расширенную версию, не получила признания у исследователей (*Leone E.* Conjectures sur la composition de «La Prise de Thessalonique» d'Eustathe // Byz. 1964. Vol. 34. P. 267–269; ср.: Die Normannen in Thessalonike. S. 15 f.).

Среди др. сочинений Е. важными историческими источниками являются его риторические произведения: речи перед патриархами (Scorial. Y. II. 10. Fol. 157v – 178v) и перед императорами. Из последних сохранились 5 речей перед имп. Мануилом I (*Eust. Thess.* Fontes. Fasc. 1. P. 1–6, 24–125) и эпитафия на его смерть (*Idem.* Opusc. P. 129–214; PG. 135. Col. 973–1032), речь, произнесенная в 1191 г. перед имп. Исааком II Ангелом в Филиппополе (*Eust. Thess.* Opusc. P. 41–45). Также сохранились послания к великому этериарху Иоанну Дуке (*Idem.* Fontes. Fasc. 1. P. 16–24), логофету дрома Михаилу Айофеодориту (Scorial. Y. II. 10. Fol. 357v – 361v), надгробные речи Никифору Комнину (*Курц.* 1910. С. 290–302), митр. Афинскому Николаю Айофеодориту (Scorial. Y. II. 10. Fol. 357v – 361v) и др. (см.: *Eust. Thess.* Briefe). Сохранились и неск. проповедей Е.: речи на начало Великого поста (*Eust. Thess.* Red. Quadr.), Наставление оглашенным фессалоникийцам (Scorial. Y. II. 10. Fol. 361v – 368v), Слово на Пс 48. 9 (*Eust. Thess.* Opusc. P. 7–13; PG. 135. Col. 519–540), гомилия о 3 отроках в пещи огненной (*Eust. Thess.* Opusc. P. 49–53; PG. 136. Col. 289–309), речи по случаю новолетия (Scorial. Y. II. 10. Fol. 55v – 56v; *Eust. Thess.* Opusc. P. 152–157; PG. 135. Col. 539–560).

Соч.: Commentarii ad Homeri Odysseam. Lipsiae, 1825–1826. 2 vol.; Commentarii ad Homeri Iliadem. Lipsiae, 1827–1830. 4 vol.; Commentarii // GGM. T. 2. P. 201–407; Die Normannen in Thessalonike: Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n.Chr.) / Hrsg. H. Hunger. Graz; W.; Köln, 1955, 1967²; Prooimion zum Pindarkommentar / Hrsg. A. Kambylis. Gött., 1991; The Capture of Thessaloniki / Ed. J. R. Melville-Jones. Canberra, 1988 (рец.: *Cheynet J. Cl.* // REB. 1990. T. 48. P. 288–289); Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes / Ed. M. van der Valk. Leiden, 1995; Introduzione al commentario a Pindaro / Ed. M. Negri. Brescia, 2000; *Курц Э.* Евстафия Фессаликийского и Константина Манасси монодии на кончину Никифора Комнина // ВВ. 1910. Т. 17. С. 283–322 [греч. текст]; Памятники визант. лит-ры IX–XIV вв. М., 1969. С. 234–242 [переводы отрывков неск. соч.].

Ист.: *Μιχαὴλ Ακομινάτου τοῦ Χωνιάτου* τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. Σ. Λάμπρος. Ἀθῆναι, 1879. Τ. 1–2; *Εὐθυμίου Μαλάκη* τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. Κ. Μπόνης. Ἀθῆναι, 1937.

Лит.: *Spata G.* I siciliani in Salonica nell'anno 1185 ovvero «La espugnazione di Tessalonica» narrata dall'arcivescovo Eustazio. Palermo, 1892; *Krumbacher.* Geschichte. S. 156–157, 536–541; *Chalandon.* Comnène. Vol. 1. P. 200, 208; Vol. 2. P. 404, 612; *Cohn L.* Eustathios [18] // *Pauly, Wissowa.* 1907. Bd. 6/1. S. 1452–1489; *Κουκουλές Φ.* Λαογραφικαὶ εἰδήσεις παρὰ τῷ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίῳ // ΕΕΒΣ. 1924. Τ. 1. Σ. 10–11; *Pritchard J. P.* Fragments of the Geography of Strabo in the Commentaries of Eustathius // CPh. 1934. Vol. 29. N 1. P. 63–65; *Maas P.* Eustathios als Konjekturalkritiker // BZ. 1935. Bd. 35. S. 299–307; 1936. Bd. 36. S. 27–31; *idem.* Verschiedenes zu Eustathios // Ibid. 1952. Bd. 45. S. 1–3; *Colonna.* Stor. bizant. P. 45 f.; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 634–636; *Wirth P.* Das religiöse Leben in Thessalonike unter dem Episkopat des Eustathios im Urteil von Zeitgenossen // OS. 1960. Bd. 9. S. 293–295; *idem.* Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonike // BZ. 1960. Bd. 53. S. 83–85; *idem.* Untersuchungen zur byz. Retorik des 12 Jhs: Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike: Diss. Münch., 1960; *idem.* Kaiser Manuel I. und die Ostgrenze: Rückeroberung und Wiederaufbau der Festung Dorylaion // BZ. 1962. Bd. 55. S. 21–29; *idem.* Studien zum Briefcorpus des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike // Ibid. 1963. Bd. 56. S. 8–15; *idem.* Eusthathiana: Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike. Amst., 1980; *Browning R.* The Patriarchal School at Constantinople in the 12th Cent. // Byz. 1962. Vol. 32. P. 186–193; *Grumel V.* Sur la fuite de la retour de l'archevêque Eustathe de Thessalonoque // REB. 1962. Vol. 20. P. 221–224; *Laurent V.* Eustaphe [de] Thessalonique // DHGE. 1967. T. 16. Col. 33–41; *Каждан А. П.* Визант. публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 27. С. 87–106; 1968. Т. 28. С. 60–84; 1969. Т. 29. С. 177–195; *idem. (Kazhdan).* Eustathios of Thessalonike // ODB. 1991. Vol. 2. Col. 754; *Brand C. M.* Byzantium Confronts the West: 1180–1204. Camb. (Mass.), 1968. P. 166–169, 353–357; *Bühler W.* Zu zwei Erstveröffentlichungen: (Psellos und Eustathios von Thessalonike) // Byz. 1968. Vol. 37. P. 5–10; *Wilson N. G.*

Three Byzantine Scribes // GRBS. 1973. Vol. 14. P. 223–228; *idem.* Scholars of Byzantium. L., 1983; *Бибиков М. В.* Моск. рукопись комментариев Евстафия Солунского к «Илиаде» Гомера // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 267–273; *он же.* Ист. лит-ра Византии. СПб., 1998. С. 188–196; *Старостин Б. А.* Визант. наука в контексте средневек. культуры // Античность и Византия. М., 1975. С. 386–398; *Diller A.* The Manuscripts of Eustathius' Commentary on Dionysius Periegetes // *Idem.* The Textual Tradition of Strabo's Geography. Amst., 1975. P. 181–207; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 426–429; *idem.* Eustathios, Ebf. v. Thessalonike // LexMA. 1989. Bd. 4. S. 114–115; *Reinsch D. R.* Über einige Aristoteles-Zitate bei Eustathios von Thessalonike // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen / Hrsg. F. Paschke. B., 1981. S. 493–502. (TU; 125); *Сериков Н. И.* К вопросу о «чужой речи» в произведении Евстафия Солунского «О захвате Солуни» // ВВ. 1982. Т. 43. С. 225–228; *Kazhdan A., Franklin S.* Studies on Byzantine Literature of the 11th and 12th Cent. Camb. et al., 1984. P. 115–195; *Ronchey S.* «L'Exegesis in canonem iambicum» di Eustazio di Tessalonica: Saggio di edizione critica (acrostico – irmo dell'ode prima) // Aevum. Mil., 1985. Vol. 59/2. P. 241–266; *eadem.* Riferimenti pindarici nell'Exegesis in canonem iambicum di Eustazio di Tessalonica // Quaderini Urbinati cultura classica. R., 1987. Vol. 54. P. 53–56; *Cesaretti P.* Eustathios' commentary on the Pentecostal hymn ascribed to St. John Damascene: A new crit. ed. // Bysantinska sallskapet: Bull. av Svenska kommittén för bysantinska studier. Uppsala, 1987. T. 5. P. 19–22; *Theodoridis C.* Verse byzantinischer Dichter im Ilias-Kommentar des Eustathios // BZ. 1988. Bd. 81. S. 247–252; *idem.* Bemerkungen zum Text der Schrift «De Expugnatione Thessalonicae des Eustathios» // Ibid. 2001. Bd. 94. S. 232–238; *Magdalino P.* The Byzantine Holy man in the 12th Cent. // *Idem.* Tradition and Transformation in Medieval Byzantium. Aldershot; Brookfield, 1991; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Commeni: 1081–1261. Camb., 1995. P. 179–196; *Agapitos Panagiotis A.* Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 119–146; *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Визант.-вост. Церкви от кон. XI до сер. XV в. СПб., 1998. С. 324–333; *Schönauer S.* Zum Eustathius-Codex Basiliensis A. III 20 // JÖB. 2000. Bd. 50. S. 231–242; *eadem.* Eustathios von Thessalonike // BZ. 2004. Bd. 97/1. S. 143–152; *Беляева Е. Г.* Автографы Евстафия Солунского // Кафедра визант. и новогреч. филологии: [Сб.]. М., 2001. [Вып. 1]. С. 45–60; *eadem.* New Investigations on the Autographs of Eustathios of Thessaloniki // Pré-actes: XXe Congr. intern. des études bysantines. P., 2001. Vol. 3. P. 12; *Metzler K.* Eustathios von Thessalonike und sein Publikum // Ibid. Vol. 2. P. 96–97; *eadem.* Eustathios von Thessalonike und das Monchtum: Untersuch. und Komment. zur Schrift «De emendanda vita monachica» B.; N. Y., 2006; *Antonopulu Th.* Ἡ ὁμιλητικὴ καὶ ἡ θέση τῆς σε μία νέα ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λογοτεχνίας // Pour une «nouvelle» histoire de la litterature Byzantine: Actes du Colloque intern. philologique, Nicosie, 25–28 mai 2000. P., 2002. P. 117–137.

Р. Б. Буганов, Е. В. Илюшечкина, К. Метцлер

ЕВСТА́ФИЙ, прп., Киево-Печерский (пам. 28 сент.— в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), златарь. Впервые мощи Е. зафиксированы на плане Ближних пещер 1638 г. с указанием, что в миру он был золотых дел мастером. Захоронение Е. отмечено на планах 1661 и 1674 гг. Дальнейшая судьба мощей неизвестна. По мнению некоторых церковных историков XIX в., святой жил в XII (архим. *Леонид (Кавелин)*) или в XIII в. (М. В. *Толстой*), однако данных для таких предположений нет.

До 1886 г. днем памяти Е. было 21 сент., когда праздновался Собор преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих. Общецерковное почитание Е. установлено указами *Святейшего Синода* 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым разрешалось печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. В Службе преподобным отцам Ближних пещер (кон. XVII в., впервые напечатана в 1763) Е. прославляется в 3-м тропаре 7-й песни: «Злато чисто и сребро, седмерицею дарований искушено, Евстафие праведне, праведно делатель был еси и отсюду в делание добродетелей умных прешел еси, имиже душу твою украсив, представил еси чисту, аки злато» (Минея (МП). Сент. С. 827).

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* РСв. Сент. С. 108; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 176; Описание о российских святых. С. 23; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 14–15; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 70, 126.

И. В. Жиленко

ЕВСТА́ФИЙ, сщмч. (пам. греч. 7 июля). Время и место кончины неизвестны. По сведениям стишных синаксарей (Paris. Coislin. 223, 1301 г.), был сожжен. В тот же день в греч. стишных синаксарях отмечена память мучеников *Евангела* и *Поликарпа,* к-рые вместе с Е. почитались в К-поле в квартале Сива или Сивония (ἐν Σιβωνίᾳ), согласно Синаксарю К-польской ц. (кон. X в.).

Кроме синаксарей память Е. вместе с Евстафием и Поликарпом содержится в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 88; *Mateos.* Typicon. Т. 1. P. 332).

Ист.: SynCP. Col. 806; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 39.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 258; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 152.

ЕВСТА́ФИЙ Владимирович Малаховский (29.03.1880, Витебская губ.— 5.05.1918, ст-ца Надеждинская Верненского у. Семиреченской обл., ныне г. Есик Алматинской обл., Казахстан), сщмч. (пам. 22 апр. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника Полоцкой епархии. Окончил Полоцкое ДУ (1897) и 3 класса Витебской ДС (1900), был учителем в Прудской церковноприходской школе Гродненской губ. 15 дек. 1904 г. Туркестанским и Ташкентским еп. Паисием (Виноградовым) назначен псаломщиком в военную церковь г. Ташкента, в марте 1905 г. переведен в Вознесенский кафедральный собор. 13 мая 1905 г. рукоположен во диакона, 14 мая — во иерея к Вознесенскому собору. 27 мая назначен священником Трехсвятительской ц. с. Карабулак. 1 сент. 1906 г. перемещен на вакансию диакона в Софийскую ц. г. Верного (ныне Алма-Ата). 5 сент. 1907 г. назначен настоятелем церкви с. Ивановского Лепсинского у. Семиреченской обл. 13 сент. 1907 г. награжден набедренником. В 1909 г. переведен в Покровскую ц. г. Верного. В 1910 г.— в церковь выселка Каралинского Лепсинского у. В 1911 г. перемещен в станицу Лепсинскую. 18 янв. 1913 г. стал разъездным священником 1-го Пишпекского благочиния. В 1914 г. перемещен в церковь с. Теплоключинского Пржевальского у. Через некоторое время назначен настоятелем Покровской ц. с. Покровского того же уезда. В 1916 г., во время киргиз. восстания, проявил незаурядное мужество и героизм, организовал оборону села, непрерывно служил молебны, исповедовал и причащал прихожан. После подавления восстания в том же году назначен настоятелем церкви с. Благовещенского Андижанского у., откуда в этом же году переведен в с. Егорьевское Черняевского у. В последующее время служил в ст-це Надеждинской Верненского у. Семиреченской обл. Убит во время столкновения пасхального крестного хода с большевистской демонстрацией при попытке примирить враждующих. Место захоронения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2767.
Ист.: Туркестанские ЕВ. Ч. офиц. 1909. № 3. С. 16; Там же. 1910. № 12. С. 89; Там же. 1911. № 18. С. 77–78; Там же. 1913. № 3. С. 19; Там же. 1914. № 4. С. 33; Там же. 1916. № 12. С. 155; Обращение еп. Верненского и Семиреченского Пимена (Белоликова) к Туркестанскому духовенству с просьбой о помощи семьям погибших и его же письмо благочинному Николаю Сущевскому в с. Георгиевка Пишпекского окр. Семиреченского у. // *Туркестанский церк. вестн.* 1918. № 3.

В. В. Королёва

ЕВСТА́ФИЙ Петрович Сокольский (20.02.1874, с. Рождество Медынского у. Калужской губ.— 17.02.



Сщмч. Евстафий Сокольский. Фотография. Таганская тюрьма. 1938 г.

1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 4 февр., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи диакона. В 1895 г. окончил ДС, в течение года служил сельским учителем. 15 дек. 1896 г. рукоположен во иерея к Никольской ц. с. Каменского Боровского у. Калужской губ. (ныне Наро-Фоминский р-н Московской обл.). Создал при храме церковный хор, к-рый пел антифонно на 2 клироса. Ревностным служением завоевал любовь прихожан, не просил денег за исполнение треб. С нояб. 1918 по июль 1919 г. мобилизован в тыловое ополчение. 1 дек. 1927 г. был вызван в ОГПУ и задержан по обвинению в «произнесении антисоветских проповедей и распространении среди крестьян воззвания монархического содержания», заключен в Бутырскую тюрьму. Отверг все обвинения. 29 февр. 1928 г. освобожден за недоказанностью обвинения. 26 янв. 1938 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности». На предварительном следствии содержался в селе в холодном сарае без теплой одежды и еды, затем был переведен в Москву в Таганскую тюрьму. На допросе отказался признать себя виновным в «контрреволюционной деятельности». 11 февр. 1938 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в общей безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. В честь Е. при Никольской ц. в с. Каменском построен храм-часовня.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–64373; ЦА ФСБ РФ. Д. Р–13960.
Лит.: ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 74–76.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВСТА́ФИЙ, мч. (пам. греч. 25, 27, 28 сент.). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) 28 сент. упоминаются мученики Евстафий Ромей (т. е. римлянин), Каллиник и дружина, торжественная служба (синаксис) к-рым совершалась в этот день в к-польском квартале Промот (SynCP. Col. 88). В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) этот квартал назван Промунт (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 9). В стишных синаксарях говорится, что они были усечены мечом. В ряде рукописей Ромей превратился в Романа или Ромила (напр., в синаксаре Messan. 103, XII в.).

По мнению архиеп. Сергия (Спасского) и И. Делеэ, речь идет о вмч. *Евстафии Плакиде,* происходившем из Рима, а имя Каллиник образовано от эпитета, обычно прилагаемого к мученикам,— «добропобедный» (καλλίνικος) (SynCP. Col. 953). Во мн. календарях Е. указывается без Каллиника: в Иерусалимском списке Типикона Великой ц., X в. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 50), в синаксаре ГИМ. Син. греч. 369 (53), 1-я пол. XIV в., и др. Помещенное в стишных синаксарях двустишие посвящено одному Е.

Из стишных синаксарей память Е. и стихи мученику были перенесены в греч. печатные Минеи (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца под 28 сент. В некоторых греч. рукописях Е. упоминается под 25 или 27 сент., в них он назван преподобным и монахом Римским (напр., РНБ. Греч. № 231, XIV в.; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 299).

Ист.: *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 519; SynCP. Col. XL, 85–88; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 1. Σ. 237.
Лит.: ActaSS. Sept. T. 7. P. 595–596; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 301; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1088; *Kulič J.* Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Menei. R., 1992. P. 16; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 151.

ЕВСТА́ФИЙ († ок. 316), мч. Анкирский (пам. 28 июля). Служил в имп. войске, был схвачен, приведен к правителю Анкиры (ныне Анкара) Корнилию и смело исповедовал Христа. Его жестоко били, затем просверлили лодыжки, связали веревками и протащили ок. 50 км из города до р. Сангарий (ныне Сакарья) в сопровождении правителя. Там Е. положили в ящик и бросили в воду. По благоволению Божию ангел вынес ящик на сушу, так что Е. остался невредим. Узнав об этом, Корнилий понял, что побежден христианином, и покончил жизнь самоубийством. Е., помолившись и приняв Св. Дары от посланного к нему с небес голубя, предал дух в руки явившегося ангела. Честные останки святого были погребены в Анкире.

Первоначальное Мученичество Е. не сохранилось. Краткое синаксарное сказание, изобилующее невероятными деталями, сходно со 2-й редакцией Мученичества (*Latyšev.* Menol. P. 222–224), которая, однако, не содержит сведений о смерти Корнилия и чудесном причащении Е. По мнению зап. исследователей, текст не представляет интереса с исторической т. зр. из-за отсутствия хронологических указаний.

И. Делеэ обратил внимание на близость дней памяти Е. и мч. *Евстафия Мцхетского* (29 июля) и предположил, что имя груз. мученика попало в греч. церковные календари с топографическим обозначением «Анкирский». Совершенное различие Житий святых бельг. ученый объясняет отсутствием у греков к.-л. сведений о Евстафии Мцхетском, о к-ром и было составлено легендарное сказание.

Ист.: BHG, N 2137; ActaSS. Iul. T. 6. P. 546–547; PG. 117. Col. 563 [Минологий Василия II]; MartRom. P. 310; SynCP. Col. 851, 853; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 6. Σ. 125–126; ЖСв. Июль. С. 643–644.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 226; Т. 3. С. 289; Византийская Царская Минея / Изд.: В. В. Латышев. Пг., 1915. С. 255–256; Εὐστάθιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1088; *Sauget J.-M.* Eustazio // BiblSS. Vol. 5. Col. 295–296; *Janin R.* Eustathe (1) // DHGE. T. 16. Col. 12–13; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 152.

ЕВСТА́ФИЙ, мч. Литовский — см. в ст. *Антоний, Евстафий и Иоанн,* мученики Литовские.

ЕВСТА́ФИЙ, мч. Фракийский (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских.*

ЕВСТА́ФИЙ, мч. Харранский — см. *Евстафий Апсильский,* мч.

ЕВСТА́ФИЙ (IX в.), исп. (пам. 29 марта), еп. Кийский (Вифинский). Сказание о нем сохранилось только в греч. стишном синаксаре Paris. Coislin. 223, 1301 г. Е. был монахом, затем иеромонахом, отличался мн. добродетелями и позже был избран епископом на кафедру г. Кий (греч. Κίος, ныне Гемлик, Турция) в Вифинии. За защиту иконопочитания он претерпел заключение в темницу, побои и пытки, после чего Е. отправили в изгнание. Спустя много лет он скончался от тягот и лишений. Поскольку в источниках по истории Церкви епископ Кийский с именем Евстафий известен только в IX в. (точное время не указывается), вероятно, Е. пострадал при имп.-иконоборце Льве V Армянине (813–820), при к-ром были особо жестокие гонения на иконопочитателей.

В нек-рых греч. синаксарях память Е. отмечена под 28 и 30 марта. Служба Е. есть в кодексе Великой Лавры (Афон) — Ath. Laur. Δ 25. Fol. 88.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 787; SynCP. Col. 569, 573–574; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 154–155; ЖСв. Март. С. 592–593.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 122–123; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1090; *Janin R.* Eustazio // BiblSS. Vol. 5. Col. 298; *Fedalto.* Hierarchia. T. 1. P. 104; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 151–152.

ЕВСТА́ФИЙ [эфиоп. **ኤዎስጣቴዎስ**, реже **ዮስጣቴዎስ**] (15.07.1273 — 15.09.1352), эфиоп. мон., реформатор церковного благочиния, основатель монашеской конгрегации *евстафиан,* один из наиболее почитаемых в *Эфиопской Церкви* святых (пам. эфиоп. 18 маскарама (15 сент.), 15 тахсаса (11 дек.)). Сведения о Е. содержатся в его Житии, а также в Житиях его многочисленных учеников. Житие Е., судя по стилю, было составлено в XV в. В европ. собраниях известно 5 его рукописей: 4 из Британской б-ки и 1 из Ватиканской. Эти списки представляют собой 3 редакции: пространную, изданную Б. А. *Тураевым* (Lond. Brit. Lib. Orient. 704 и 705), краткую из рукописи Lond. Brit. Lib. Orient. 703 и краткую из рукописей Lond. Brit. Lib. Orient. 702 и Vat. Aeth. 46. Редакции различаются в основном наличием и последовательностью ряда эпизодов и числом посмертных чудес Е. Житие имеет ярко выраженную полемическую направленность в защиту евстафианства и отличается обилием риторики, панегирических (нередко стихотворных) отступлений и библейских цитат (включая, согласно эфиоп. пониманию Свящ. Писания, апокрифы и псевдоэпиграфы), однако излагает немало подлинных событий. Существует также краткое синаксарное Житие Е.

Е. род. в Цэре, на востоке обл. Тигре (Тыграй), близ того места, где впосл. им был основан мон-рь Дэбрэ-Цэраби. Его отец Крэстос Моа, происходивший, по преданию, из знатного («княжеского») рода, и мать Сэна Хэйват были праведны и отличались милосердием. Много лет у них не было детей, из-за чего Сэна Хэйват сильно печалилась, пока Господь не послал к ней арх. Михаила, и тот обрадовал ее вестью о скором рождении первенца, к-рый «своими учениями умудрит неразумных, источив реки премудрости и ведения из двух сосцев духовных — из Моисея мед и из Евангелия млеко ведения...» (*Тураев.* 1902. С. 296). В этом стандартном агиографическом эпизоде нашел отражение характерный для Е. интерес к ветхозаветным предписаниям. При рождении мальчик был наречен Маэкаба Эгзиэ (**መዕቀበ : እግዚእ**). В раннем детстве, ок. 1280 г., его отправили на воспитание к брату матери Даниилу (в монашестве Захария), настоятелю мон-ря Дэбрэ-Марьям, расположенного на горе Коркор в р-не Гэральта (на юге Тигре). Еще в отроческом возрасте он был рукоположен во диакона, в 15 лет принял монашество с именем Евстафий, а затем был поставлен иереем.

После 12 (либо 19) лет, проведенных под рук. дяди, Е. начал странствовать и проповедовать. Ок. 1300 г. он основал в родных местах обитель Дэбрэ-Цэраби, где собралось значительное число его последователей. Образ жизни, заповедуемый Е., отличался 2 принципами, к-рые он считал продолжением древних апостольских постановлений (со ссылкой на эфиоп. канонический сб. «Синодос» — см. в ст. *Литургико-канонические памятники*): полным нестяжанием, включая отказ от подаяний, и субботствованием (почитанием «субботы иудеев» (**ሰንበተ : አይሁድ**) наряду с «субботой христиан» (**ሰንበተ : ክርስቲያን**), т. е. воскресеньем). Во 2-м положении нет оснований усматривать прямое или опосредованное влияние иудаизма, поскольку в эту эпоху ничего не известно ни о существовании иудейских общин в Эфиопии, ни о контактах эфиопов с егип. или йеменскими евреями. По-видимому, истоки субботствования следует искать в тех «ветхозаветных обычаях», на распространение к-рых в Эфиопской Церкви в кон. XI в. сетовал эфиоп. митр. Севир (1077–1092). Е. также постоянно напоминал о равночестности Ипостасей Св. Троицы, в связи с чем призывал к особому почитанию Пятидесятницы как единственного праздника, посвященного по преимуществу Св. Духу.

Проведя по 7 лет в Дэбрэ-Цэраби, в Май-Коркоре (обл. Сэхарт) и в пустыне Бур, а затем 10 лет в Дэбрэ-Бэрбэре (обл. Амба-Сэнайт), Е. оказался «в стране Сараве, уча и проповедуя слово св. Евангелия, и не приняли его учения, и не переставали продавать христианские души, проливать кровь и насиловать, и многоженствовали» (Там же. С. 308). Поэтому в течение 6 лет Е. соединял молитву за местных жителей с постом: не вкушал плодов их земли, пил только воду. Когда новый митр. авва Иаков прибыл в Эфиопию и остановился в обл. Хамасен, Е. явился к нему и удостоился его благословения. Это вызвало зависть монахов и священников, к-рые решили побить Е. ночью камнями, но благодаря вмешательству арх. Михаила ему удалось спастись. В этом эпизоде речь явно идет о соперничавших с евстафианами представителях Дэбрэ-Либаносской конгрегации (см. ст. *Дэбрэ-Либанос*), к-рые, опасаясь усиления влияния Е., решились на крайние меры.

Дошедшие до наст. времени списки Жития Е. по-разному изображают его отношения с эфиоп. царем Амда Сионом (1314–1344). Согласно пространной редакции, царь, прославляемый агиографом за благочестие, строительство храмов и военные победы над иноверцами, благоволил к Е. и предлагал ему богатые дары, от к-рых тот смиренно отказался, будучи верен принципу нестяжательства. Более достоверной представляется версия, сохранившаяся, в частности, в рукописи Orient. 702, где сообщается, что Амда Сион преследовал монахов, к-рые порицали его за брак с женой отца, запрещенный церковными канонами. Преследованию подверглись Е., *Бацалота Микаэль* и дэ-

брэ-либаносские мамхеры (благочинные). Тогда Е. отправился в изгнание и оказался в стране Сараве (Сэрае), где осудил наместника Варасина Эгзиэ за многоженство.

Ок. 1338 г. Е. пришлось покинуть Эфиопию, оставив последователей на попечение своего ученика *Абсади*. Е. проходил через области племен богос (совр. билин) и красных и черных марйа в Сев. Эритрее, затем через христ. Нубию. Его сопровождали неск. учеников: Бакимос из Дэбрэ-Цэраби, Меркурий, Филипп, *Габра Иясус*, Косма, к-рые впосл. возвратились на родину, тогда как другие умерли во время странствия. Путь Е. лежал в Египет, где ему надлежало выполнить просьбу царя Амда Сиона, поставив вопрос о субботствовании перед копт. патриархом *Вениамином II* (1327–1339). Последний принял Е. в Александрии и справедливо указал ему на то, что апостольское постановление о соблюдении иудейской субботы давно утратило силу. Там же Е. встретил единоверного ему предстоятеля Армянской Церкви, изгнанного из своей земли «за имя Христово».

Поскольку в Житии умалчивается о том, сколько времени Е. тратил на переходы и пребывание в разных местах, восстановить точную хронологию его хождения не представляется возможным. Из Александрии Е. отправился в *Скит*, где собирался остаться, но ему было видение, в к-ром Богоматерь повелела ему идти в Армению (без сомнения, имелась в виду *Киликийская Армения*). Не исключено, что, отправляясь в Киликию, Е. и там хотел найти поддержку единоверцев в связи со спором о почитании субботы. К Е. и его ученикам присоединился скитский мон. Захария, эфиоп по происхождению. Их путь лежал через Св. землю, причем в Иерусалиме Е. встречался с монофизитским епископом. Затем Е. со спутниками хотели сесть на корабль, но им нечем было заплатить за переезд по Средиземному м. Тогда они чудесным образом переправились на одежде Е. и через 9 дней достигли Кипра, где поклонились Пресв. Богородице в церкви, отождествляемой исследователями с лат. часовней Девы Марии Пещерной, располагавшейся на вост. берегу острова, близ Фамагусты. На Кипре Е. посетил епископа, вероятно армянского, кафедра к-рого находилась в Никосии. Гостеприимство монахам оказала «верная Азиза», обучавшая девиц «тканью дорогих одежд»: речь идет о шитых золотом кипрских тканях, снискавших известность во всем средневек. мире как opus Cyprium.

С Кипра тем же сверхъестественным способом путники переправились в Киликийскую Армению. По дороге Е. было откровение о кончине Амда Сиона, повергшее его в глубокую скорбь. По-видимому, монахи высадились у крупного киликийского порта Аяццо (Лаяццо; древнее название Эги, ныне Юмурталык, Турция). По прибытии Е. воскресил знатного отрока, отчего слава о нем пошла по всей Армянской земле. «Патриарх Армении» (т. е. Сисский католикос) при встрече с Е. оказал ему почести и предложил богатые дары, от к-рых Е. отказался. В Житии нет ни малейшего намека на униатство Армянской Церкви (см. в ст. *Армянская Апостольская Церковь*), о к-ром ни Е., ни евстафиане, вероятно, не подозревали.

Из Киликии Е. отправился на север, в глубь Анатолии. Он почти пересек ее и преставился в г. Колония (ныне Шебинкарахисар, Турция), где и был похоронен, согласно Житию, рядом с могилой мч. Мармехнама Персидского (см. в ст. *Веенам и Сара*), вероятнее всего в церкви, к-рая сегодня известна под названием Бозук-килисе (тур.— Разрушенная церковь). Впрочем, др. источники не подтверждают локализацию гробницы этого мученика в данной местности.

В нач. XVI в. гробницу Е. посетил живший тогда в Иерусалиме высокопоставленный представитель евстафиан Такла Марьям. В 1679 г., согласно эфиоп. «Хронике царя Иоанна I», арм. архиеп. Шамирамакерта Ованнес (в 1663–1664 и 1665–1667 занимавший арм. Патриарший престол в Стамбуле) привез в г. *Гондар* (Гондэр) в Эфиопии частицу мощей (кость руки) Е., помещенную в ц. Мэдхане Алем.

Основным днем памяти Е. в Эфиопской Церкви является день его кончины, а 15 тахсаса, согласно одной из редакций эфиоп. синаксаря, вспоминается его чудесное переправление по воде на своей одежде (Le Synaxaire éthiopien: Mois de tahschash / Éd., trad. S. Grébaut. P., 1926, 2003[r]. P. 798. (PO; T. 15. Fasc. 5. [N 76])).

Ист.: BHO, N 295–297; *Iobi Ludolfi alias Leutholf dicti* ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius. Francofurti ad Moenum, 1691. P. 391–402; Полный перевод жития прп. Евстафия // *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 295–373; Monumenta Aethiopiae hagiologica / Ed. B. Turaiev. Petropoli, 1905. Fasc. 3: Vita et miracula Eustathii ad fidem codicum Orient. 704 et Orient. 705 Musei Britannici edita. P. 1–132 [Vita], 134–176 [Miracula]; Vitae sanctorum indigenarum: Acta S. Eustathii / Interpr. B. Turaiev. R.; P.; Lipsiae, 1906. (CSCO; 32. Aethiop.; 15); Le Synaxaire éthiopien: Mois de maskaram / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1986. P. 432–437. (PO; T. 43. Fasc. 3. [N 195]).

Лит.: *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 154–172; *Taddesse Tamrat.* Church and State in Ethiopia: 1270–1527. Oxf., 1972. P. 197–219; *Fiaccadori G.* Ethiopia, Cipro e Armenia: la «Vita» di Ewosṭātēwos, santo abissino del secolo XIV // Felix Ravenna. Ser. 4. Ravenna, 1984/1985. N 127/129. P. 217–239; *idem.* Eustazio / Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali. R., 1998. Vol. 1. Col. 812–817; *idem.* Ewostatewos // EncAeth. Vol. 2. P. 469–472; *Lusini G.* Sulla tradizione manoscritta degli «Atti» di Ewosṭātēwos. Udine, 1993. (Quaderni Utinensi; 14); *Чернецов С. Б.* О путешествиях св. Евстафия, эфиопского монаха XIV в., в Армению и архиеп. Ованэса в Эфиопию в 1679 г. в свете эфиопско-армянских церковных отношений // ИФЖ. 2001. № 3. С. 49–56.

С. А. Французов

ЕВСТА́ФИЙ, патриарх Александрийский (ок. 801 — ок. 805; по др. сведениям, 813–817). Преемник *Политиана,* Патриаршество к-рого *Евтихий* Александрийский (X в.) датировал 758–804 гг. Более поздние авторы относили смерть Политиана к 801 или 802 г.; Х. М. *Лопарёв* и Ж. Насралла датировали правление Политиана 768–813 гг., а Е.— 813–817 гг.

Е. был незнатного происхождения и до принятия духовного сана занимался выделыванием льна, вслед. чего получил прозвище Линарий (Linarius). Постригся в монашество в обители аль-Кусайра под Фустатом, где впосл. стал настоятелем и построил ц. св. Апостолов и архиерейские кельи. Был ближайшим сподвижником патриарха Политиана. В нач. 90-х гг. VIII в. они вместе участвовали в переводе на арабский язык трактата по геопонике позднеантичного греч. автора Анатолия Бейрутского (оригинал не сохр., араб. название — كتاب فلاحة الأرض). Из лит. наследия Е. сохранилась гомилия о Пресв. Богородице (ркп. находится в Каире). Если считать 2-ю датировку правления Е. более правильной, то, вероятно, ему ок. 817 г. направил окружное послание прп. *Феодор Студит* по делу о пресв. Иосифе (*Theod. Stud.* Ep. 14 // PG. 99. Col. 1156–1160).

Ист.: *Eutych.* Annales. T. 7. P. 52.

Лит.: *Матвеевский П.* Очерк истории Александрийской церкви со времени Халкидонского собора // ХЧ. 1856. Ч. 1. С. 246; *Лопарёв.* Каталог алекс. патриархов. С. XXXII; *Graf.* Geschichte. Bd. 3. P. 256–257; *Nasrallah.* Histoire. 1988. Vol. 2. T. 2. P. 21–23.

К. А. Панченко

ЕВСТА́ФИЙ, патриарх Антиохийский (845 — между 861 и 869). Основные сведения о Е. содержатся в «Хронике» яковитского патриарха Антиохии *Михаила Сирийца* (XII в.), где повествуется о расколе в *Антиохийской Православной Церкви* вскоре после смерти патриарха *Иова* (844 или 845). Сторонники умершего патриарха попытались возвести на престол некоего диакона, его друга, а враждебная партия избрала преемником Е., приближенного митр. Василия Тирского. Хотя кандидатура Е. получила поддержку араб. градоначальника Антиохии, бывшего родом из Тира, ряд епископов, собравшихся в Халебе (Алеппо), возвели на Патриаршество Николая, митр. Дамасского (см. *Николай I*). При попытке утвердиться в Антиохии и занять соборную церковь Николай и его сторонники столкнулись с сопротивлением значительной части православных и были изгнаны из города. Через 2 месяца им удалось склонить на свою сторону эмира Сирии Абу Саида, к-рый приказал правителю Антиохии впустить Николая и утвердить его в качестве патриарха для тех, кто его признавали. Патриарх Николай занял кафедру с помощью военной силы, в связи с чем в Антиохии произошли массовые беспорядки и часть церковного имущества была расхищена воинами эмира. Однако Е. также удалось добиться поддержки мусульм. властей, к-рые, возможно, сочли выгодным для себя признать обоих претендентов на Патриаршество. Е. был введен своими сторонниками в Антиохию и, хотя не был священником, был поставлен патриархом низложенным епископом Каллиника (Ракки) и неким епископом, не принадлежавшим к Антиохийской Церкви. Правитель Антиохии, подкупленный сторонниками Е., приказал патриарху Николаю отдать Е. патриаршее кресло — атрибут власти. Патриархи поделили между собой храмы: один совершал богослужение в ц. Богородицы, другой — в ц. Кассиана.

Раскол, по-видимому, замедлил восстановление взаимоотношений между Антиохийской и К-польской Церквами после падения иконоборчества и Торжества Православия в Византии (843). Так, соборное послание свт. *Фотия,* патриарха К-польского, составленное весной 859 или 860 г., было адресовано только патриархам Александрии и Иерусалима и «эконому и синкеллу» Антиохийской Церкви. На основании этого В. *Грюмель* сделал вывод, что патриарх Фотий избегал высказывать свое отношение к схизме между Е. и Николаем в Антиохии (RegPatr, N 465). Между 861 и 866 гг. свт. Фотий отправил письмо (не сохр.) митр. Фоме Тирскому, в к-ром спрашивал, признают ли в Антиохии Фотия патриархом К-поля, на что получил отрицательный ответ. Вскоре, узнав, что его признал Е., Фотий написал ему послание с признанием его Патриаршества и приглашением приехать в К-поль. Сведения о дальнейшей судьбе Е. отсутствуют.

Ист.: *Mich. Syr.* Chron. 1905. Vol. 3. P. 94, 97–100; *Phot.* Ep. Vol. 3. P. 120–123. N 289.

Лит.: *Le Quien.* OC. Vol. 2. P. 748; *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. T. 3. Col. 599–600; *Nasrallah.* Histoire. 1988. Vol. 2. T. 2. P. 16; RegPatr, N 471–472; *Todt K.-P.* Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204). Wiesbaden, 1998. Tl. 1. S. 179–181.

С. А. Моисеева, Р. Б. Буганов

ЕВСТА́ФИЙ [груз. ევსტათი], католикос-патриарх всей Грузии (ок. 50-х гг. XI в.). Его имя упоминается в списке католикосов Синодика Никорцминдской рукописи, найденной прав. *Евфимием Такаишвили* в храме *Никорцминда* в 1919 г., перед именами Георгия, Димитрия и Василия, поэтому имя Е. условно помещают перед именем католикоса-патриарха *Георгия III Таойского* (50–60-е гг. XI в.).

Лит.: *Такаишвили Е.* Летопись царей и католикосов в Никорцминдской рукописи // *Он же.* Эмигрантские труды: Сб. / Ред.: Г. Шарадзе. Тбилиси, 1991. Т. 1. С. 181–194 (на груз. яз.); *Абашидзе З.* Евстати // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 46 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕВСТА́ФИЙ [болг. Евстатий], архиеп. Охридский (XII в.). Согласно пространному Житию св. *Илариона,* еп. Мегленского, написанному св. *Евфимием,* патриархом Тырновским, «в Охриде Болгарскому архиепископу Евстафию» во сне явилась Пресв. Богородица и повелела рукоположить игум. Илариона во епископа г. Меглен (*Kalužniacki E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius: 1375–1393. W., 1901. S. 31). Имя Е. отсутствует в т. н. Списке Дюканжа — перечне Охридских архиепископов до 1143 г., что позволило нек-рым исследователям усомниться в его существовании (*Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1: Отъ основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците. С. 206–207). Но очевидная неполнота Списка Дюканжа позволяет предположить, что имя Е. в нем могло быть пропущено. Дата рукоположения Илариона, принятая в лит-ре,— 1134 г.— условна, т. к. высчитывается из указания в Житии о 30-летнем архиерейском сроке Илариона и датировки кончины Илариона 1164 г., приведенной в Русском хронографе (см. *Хронографы*). Е. мог занимать Охридскую кафедру между архиепископствами Михаила (Максима) в 20-х гг. XII в. и Иоанна Комнина (с 1143).

Лит.: *Златарски В.* Имало ли е охридски архиеп. Евстатий // *Он же.* История на българската държава през средните векове. София, 1934. Т. 2: България под визант. владичество (1018–1187). С. 351, 515–516, 534.

Д. И. Полывянный

ЕВСТА́ФИЙ, еп. Беритский (сер. V в.). Занимал кафедру Берита (ныне *Бейрут,* Ливан), первоначально находившуюся в подчинении у Тирского епископа. После 449 г. на Соборе в К-поле с согласия архиепископов Анатолия К-польского и Максима Антиохийского Е. добился для своей кафедры статуса митрополии в связи с разделением имп. *Феодосием II* пров. Финикия Приморская на 2 адм. единицы с центрами в Тире и Берите. В результате к Беритской митрополии присоединили еще 6 городов. Это решение не было признано Фотием, еп. Тирским, продолжавшим рукополагать в эти города епископов, к-рых Е. в свою очередь вновь низводил на степень пресвитеров. *Вселенский IV Собор* (451), разбиравший этот вопрос, вернул города в юрисдикцию еп. Фотия, но сохранил за Беритом статус автокефальной митрополии (ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 101–110; ДВС. Т. 3. С. 35–41; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 301).

В ходе христологических споров Е. защищал учение свт. *Кирилла* Александрийского о «единой природе Бога Слова воплощенной». Выступая против *Нестория,* принял определения *Вселенского III Собора* (431), а с 435 по 447 г. был против-

ником *Ивы*, еп. Эдесского, осуждение к-рого как несторианина поддержал в 448 г. Участвуя в *«разбойничьем» Соборе* в Эфесе (449) на стороне архим. *Евтихия*, Е. поддержал и низложение свт. *Флавиана* К-польского, за что свт. *Лев I Великий*, папа Римский, исключил его имя из диптихов. На IV Вселенском Соборе Е. занял примирительную позицию, отвергнув выражение «одна природа» и отозвав осуждение свт. Флавиана. Несмотря на это, представители императора сочли Е. и ряд др. архиереев виновными и предложили их низложить, однако все они, за исключением *Диоскора*, выразили согласие с Томосом папы Льва и были приняты Собором (ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 195; T. 2. Vol. 1(2). P. 92, 109; ДВС. Т. 2. С. 219–220; Т. 3. С. 6, 22).

Из сочинений Е. сохранился фрагмент трактата против монофизитского Александрийского патриарха *Тимофея II Элура* (457–460). Этот факт опровергает свидетельство сиро-яковитского патриарха *Михаила Сирийца* (XII в.), к-рый сообщает, что Е. с честью принял в Берите сосланного патриарха Тимофея. *Евагрий Схоластик* (VI в.) цитирует в «Церковной истории» отрывок из несохранившегося послания Е. к некоему «епископу Иоанну и другому пресвитеру Иоанну», где, по-видимому, содержалось описание Халкидонского Собора. Е. также является адресатом одного из посланий *Феодорита*, еп. Кирского (*Theodoret.* Ep. 48).

Соч.: CPG, 6718; Apologia sive defensio epistolae Leonis Pontificis Romani contra Timotheum Ælurum // PG. 85. Col. 1803–1804; Idem // *Diekamp F.* Doctrina Patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh. Münster, 1907. S. 96–97.

Ист.: *Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 2; *Michel le Syrien.* Chronique / Éd. J.-B. Chabot. Brux., 1963[r]. Vol. 2. P. 130–131.

Лит.: *Devreesse R.* Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 57–58, 62, 193, 197; *Galtier P.* St. Cyrille et St. Léon à Chalcédoine // Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 351–352, 365–366; *Grillmeier A.* Vorbereitung der Formel von Chalkedon // Ibid. S. 201; *Mouterde P.* Chalcédoine d'après les histoiriens monophysites // Ibid. P. 591–592; *Baus K.* Eustathios von Berytos // LTK. Bd. 3. S. 1203; *Van Roey A.* Eustathe (3) // DHGE. T. 16. Col. 23; *Simonetti M.* Eustathius of Berytus // EEC. Vol. 1. P. 303; The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Transl. A. Walford. Camb., 2006. P. 184–185.

М. В. Грацианский

ЕВСТА́ФИЙ (ок. 300 — после 377), еп. г. Севастия (пров. М. Армения, М. Азия), один из устроителей монашества в М. Азии, сторонник арианской и духоборческой ересей. Отцом Е. был Севастийский еп. Евлалий (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43). В юношеские годы Е. был учеником *Ария* в Александрии (*Basil. Magn.* Ep. 130. 1; 223. 3; 263. 3), где, вероятно, познакомился с первыми опытами устройства монашеских общин Египта. После 325 г. стал клириком в М. Азии, одним из первых начал здесь активную деятельность по образованию и развитию монашеских общин в М. Армении, Понте и Пафлагонии. Он регламентировал монашеский уклад как для отдельных подвижников, так и для большой монашеской общины.

По причине чрезмерного увлечения внешней стороной аскетического делания Е. не удалось избежать злоупотреблений в сфере церковной дисциплины и искажений в христ. этике. Он стремился представить неженатое духовенство и всеобщую бедность как норму христ. жизни, призывал людей к безбрачию. По свидетельству историка *Сократа Схоластика*, Е. «делал многое вопреки церковным правилам: например, не допускал вступать в брак и учил воздерживаться от разных родов пищи, а потому многим состоящим в браке запрещал жить вместе и внушал, избегая церковных собраний, иметь литургическое общение в домах; под предлогом благочестия отвлекал рабов от господ; сам носил философский плащ (φιλοσόφου σχῆμα) и повелевал своим последователям надевать какую-то странную одежду; женщинам предписывал стричься; учил также, избегая положенных постов, поститься в воскресенье; запрещал совершать молитвы в домах людей, состоящих в браке; приказывал уклоняться, как от греха, от благословения и общения с пресвитером, имеющим жену, хотя бы тот вступил в брак по закону, еще будучи мирянином» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43). Историк *Созомен* полагал, что причиной этих отклонений от церковных обычаев и законов была чрезмерная строгость (ὑπὸ πολλῆς ἀκριβείας) Е. в аскетических наставлениях; в то же время Созомен свидетельствовал, что нек-рые защищали Е. от этих упреков и связывали введение новшеств с его учениками (*Sozom.* Hist. eccl. III 14).

Аскетические наставления Е. воспринимались церковной иерархией как претензия на церковную реформу, посягательство на кардинальное изменение образа жизни христиан. Подобная деятельность вызвала в христ. общинах М. Азии многочисленные социальные нестроения, потребовавшие от Церкви канонического и богословского разбирательства, чему был посвящен ряд церковных Соборов. Впервые Е. был отлучен от церковного общения ок. 330 г. собственным отцом, Евлалием, еп. Севастийским (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43; Созомен, вероятно, ошибочно называет Евлалия епископом Кесарии Каппадокийской — *Sozom.* Hist. eccl. IV 24), затем его отлучил Собор, состоявшийся в Неокесарии в Понте (дата проведения неизв.) (Ibidem). *Гангрским Собором* (возможно, ок. 340), согласно одним высказываниям Созомена, Е. был лишен священного сана (Ibidem; об осуждении и о низложении Е. говорит и Сократ Схоластик — *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43), согласно др. высказываниям, были осуждены только ученики Е. (*Sozom.* Hist. eccl. III 14). Антиохийским Собором (ок. 341) Е. был уличен в клятвопреступлении, т. е. в неисполнении предписаний Гангрского Собора; однако Созомен свидетельствует в пользу Е., говоря, что он подчинился решениям Собора и отказался от своей вызывающей одежды (Ibidem).

Несмотря на неоднократное церковное отлучение, Е. долгое время продолжал оставаться авторитетным церковным деятелем и духовным наставником. В 356 г. он стал епископом г. Севастия (*Athanas. Alex.* Ep. ad epp. Aegypti et Libyae. 7). Здесь Е. создал богоугодное заведение, в к-ром его ученики заботились о больных, старых и малоимущих. Решением арианского Собора в Мелитине (Вост. Каппадокия) 358 г. Е. был ненадолго смещен с Севастийской кафедры, его заменил св. *Мелетий* (впосл. епископ Антиохийский). В 360 г. на арианском Соборе в К-поле Е. был извержен из сана и сослан в Дарданию (Балканский п-ов), откуда вскоре после восшествия на престол имп. *Юлиана Отступника* (361) вернулся на свою кафедру.

Е. был приверженцем различных догматических заблуждений, активным сторонником совр. ему еретических учений — *арианства* и *духоборчества*. Свт. *Василий Великий* отмечал, что сначала Е. был последователем Ария, являясь одним из самых прилежных его учеников, потом

«предался» Ермогену, еп. Кесарийскому, прямому противнику учения Ария, после смерти Ермогена перешел к Евсевию, еп. Никомидийскому, стоявшему тогда во главе арианской партии, затем оставил и его по каким-то неизвестным соображениям, будучи по-прежнему приверженцем арианских убеждений. Став епископом, Е. подписывался под разными вероучительными документами: еретических Соборов в Анкире (358), Селевкии (359; участниками этого Собора он был отправлен к имп. Констанцию с поручением отстаивать учение о подобосущии), К-поле (360). Все это свидетельствует о неустойчивости богословских убеждений Е. (*Basil. Magn.* Ep. 244. 9; 263. 3), что, впрочем, было характерно для мн. церковных деятелей той эпохи. В тринитарном учении, воздерживаясь от выражения «единосущие» (ὁμοούσιον) Сына Отцу, Е. изобрел формулу «подобие по сущности» (κατ' οὐσίαν ὅμοιον – Ibid. 244. 9). Он принимал участие в работе Собора в Лампсаке (364), на к-ром было много представителей от партии омиусиан (от греч. ὁμοιούσιος – подобосущный). По завершении работы Собор направил делегацию, в к-рую вошел Е., в Рим; однако, тщетно пытаясь найти поддержку своему учению, члены делегации были принуждены исповедовать перед Римским еп. св. *Либерием* учение о единосущии (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 12; *Basil. Magn.* Ep. 263. 3; *Sozom.* Hist. eccl. VI 10–11). С этого времени Е. удалился от ариан и примкнул к духоборцам.

Еретические представления о Св. Духе сложились у Е., вероятно, еще до того, как, по выражению свт. Василия Великого, он стал вождем ереси духоборчества (πρωτοστάτης ἐστὶ τῆς τῶν Πνευματομάχων αἱρέσεως – *Basil. Magn.* Ep. 263. 3). Идеи, направленные против божественности Св. Духа, Е. распространял вместе с *Евномием,* еп. Кизика (Ibid. 244. 9). Однако в отличие от тех, кто полностью отрицали божественность Св. Духа, Е. говорил: «Не могу признать Святого Духа Богом, но не смею называть Его и тварью» (κτίσμα – *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 45). В июне 373 г. свт. Василий Великий по поручению имп. Валента предпринял путешествие в М. Армению, в т. ч. к Е., для урегулирования догматических разногласий о природе Св. Духа (*Basil. Magn.* Ep. 99). В результате 2-дневных переговоров с Е. в г. Никополе было достигнуто устное согласие по обсуждавшимся вопросам (Ibid. 99. 2). После 2-й встречи, в авг. 373 г., свт. Василию удалось добиться от Е. подписи под Никейским Символом веры с кратким изложением учения о Св. Духе (Ibid. 125. 2–3; 244. 2). Однако обнаружившаяся вскоре неискренность Е. заставила свт. Василия в 375 г. окончательно порвать с ним (Ibid. 250) и обнародовать направленный против его еретических воззрений трактат «О Святом Духе», значительная часть к-рого (главы 10–27) представляет собой точную запись состоявшегося в 372 г. собеседования между 2 богословами (*Dörries.* 1956. S. 81–90). Летом 376 г. Е. отправился в Киликию (юго-вост. часть М. Азии), где с местными клириками подписался под новым исповеданием веры, выдержанным в духоборческом смысле. В кон. 70-х гг. Е. утратил признание своей паствы в Севастии (*Basil. Magn.* Ep. 138. 2; 237. 2); нек-рое время обязанности церковного предстоятеля исполнял здесь св. *Григорий,* еп. Нисский. Дата и место смерти Е. неизвестны.

У Е. был широкий круг учеников, среди к-рых – свт. Василий Великий и его родственники: мать прп. *Емилия,* сестра прп. *Макрина Младшая,* брат Навкратий и др., имевшие с Е. многолетние отношения начиная приблизительно с 350 г. (Ibid. 223. 5; 244. 1). О степени влияния Е. в М. Азии красноречиво свидетельствует тот факт, что именно он оказался тем человеком, из-за к-рого свт. Василий покинул Афины и ок. 356 г. предпринял длительное путешествие по монашеским центрам Ближ. Востока (Ibid. 223. 2; *Gribomont.* 1959). Он почитал Е. за строгий аскетизм, несмотря на его сомнительную богословскую репутацию (*Basil. Magn.* Ep. 223. 3). Богадельня Василиада, основанная свт. Василием в Кесарии Каппадокийской, имела своим образцом подобное учреждение, открытое Е. в Севастии, принимавшим живейшее участие в этом начинании своего ученика (Ibid. 119).

Нек-рые из учеников Е. еще более ужесточили аскетические правила в христ. общинах (*Sozom.* Hist. eccl. III 14). Хотя многие из них, уклонившись в ереси и расколы, порвали отношения с Е., их продолжали называть евстафианами, что бросало тень на Е. Так, свт. Епифаний Кипрский описывает некоего Аэрия, отколовшегося от Е. из-за крайнего ригоризма и призывами к абсолютной духовной и социальной свободе увлекшего за собой значительное число единомышленников (*Epiph.* Adv. haer. 75. 1–2 / Ed. K. Holl. Lpz., 1933. T. 3. P. 333–334). С именем Е. связывают также возникновение монашеской ереси *мессалиан* (евхитов). Это убеждение прочно вошло в сознание правосл. христиан в последние века истории Византии. Так, визант. канонист Аристин (XII в.) напрямую отождествлял деятельность Е. и его последователей с ересью мессалиан, или евхитов (Правила ПС с толк. С. 133). Однако, по всей видимости, и в данном случае имеет место не прямая преемственность, а косвенная – через учеников Е. (см. сведения о Соборе в Сиде ок. 390: PG. 86. Col. 48; *Gribomont.* 1957. P. 414–415).

Не сохранилось письменного наследия Е., вероятно, его никогда и не существовало. Единственный текст, имеющий отношение к Е., составленный к тому же вынужденно и несамостоятельно,– Epistula ad Liberium papam (Письмо к папе Либерию) – приводится у Сократа Схоластика (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 12 // PG. 67. Col. 485–489). Кроме того, в древности Е. приписывались знаменитые монашеские правила свт. Василия Великого (см.: *Sozom.* Hist. eccl. III 14). Эта атрибуция не разделяется совр. учеными, однако, очевидно, аскетические сочинения свт. Василия были написаны под определенным влиянием Е. (*Amand de Mendieta.* 1949. P. 60).

Лит.: *Venable E.* Eustathius of Sebaste // DCB. 1880. T. 2. P. 383–387; *Loofs F.* Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Halle, 1898; *idem.* Eustathius von Sebaste // PRE. 1898. Bd. 5. S. 627–630; *Salaville S.* Eustathe de Sébaste, Eustathiens // DTC. T. 5. P. 1565–1574; *Zucchetti F.* Eustazio di Sebaste e Basilio di Cesarea // Ricerche religiose. 1926. T. 2. P. 17–22; *Amand de Mendieta E.* L'ascèse monastique de St. Basile. Maredsous, 1949. P. 52–61; *Dörries H.* De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Gött., 1956. S. 81–90; *Gribomont J.* Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: De Gangres au messalianisme // StPatr. 1957. T. 2. P. 400–415. (TU; 64); *idem.* Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée // RHE. 1959. Vol. 54. P. 115–124; *idem.* Eustathe de Sébaste // DSAMDH. T. 4. Col. 1708–1712; *idem.* Eustathe de Sébaste // DHGE. T. 16. Col. 26–33.

П. Б. Михайлов

ЕВСТА́ФИЙ [молдав. Евстатие] (кон. XV – нач. XVI в.), мон. из мон-ря *Путна* на севере Молдавского княжества (ныне на территории



Образец тайнописи из Анфологии протопсалта Евстафия. 1511 г. (ГИМ. Щук. № 350. Л. 140 об.)

Румынии), кодикограф, доместик, протопсалт, мелург. Был всесторонне образован, знаток визант. пения своего времени и нотации (т. н. средневизантийской), греч. и старослав. языков, глаголического алфавита, средневек. метода тайнописи. Из рукописей Е. сохранилось только 2 Анфологии, созданные им в мон-ре Путна: 1-я написана в 1511 г. (158 с.— ГИМ. Щук. № 350, 14 с.— БАН. Яцимир. 13. 3. 16), 2-я — в 1515 г. (ГИМ. Син. певч. № 1102). Обе рукописи были изучены в 1881 г. проф. Венского ун-та Э. *Калужняцки* в б-ке мон-ря Путна, проф. А. И. *Яцимирским* — вероятно, в 1885 г., во время осмотра румын. манускриптов (см. описание 1-й ркп.: *Яцимирский*. 1897). Яцимирский отмечает, что Калужняцки обнаружил в мон-ре Путна 6 разных певч. Анфологий, написанных Е. Первая рукопись из этой серии (ГИМ. Щук. № 350) привлекла ученого не муз. содержанием, а наличием необычных криптограмм, основанных на использовании неск. алфавитов (глаголического, 2 псевдоглаголических изобретения Е. и среднеболгарского кириллического) и неск. типов тайнописи («тарабарского», греческого, числового и др.). В статье, последовавшей за докладом в Австрийской АН в Вене, Калужняцки обобщил результаты изучения криптографии, которую он назвал «древней тайнописью славян» (см.: *Kalužniacki*. 1883). Яцимирский вернулся к этой теме в 1901 г. В наст. время известно, что Е. употреблял 6 или 7 криптографических систем (основанных на разных принципах, порой весьма сложных), а также их комбинации. 2 из этих систем имеют, по всей вероятности, индивидуальный характер и известны в наст. время только по рукописям Е. (*Сперанский*. 1929. С. 11–14, 45–47). Чрезвычайной редкостью для южнослав. и славяно-молдав. рукописей этого времени является употребление Е. в качестве тайнописи древнейшей (округлой) *глаголицы*.

Кроме этих 2 рукописей, хранящихся в российских собраниях, в б-ке мон-ря Путна осталась только певч. рукопись с визант. нотацией (Putna. 56/544/576; см.: *Ciobanu, Moisescu, Ionescu*. 1980). Т. о., в наст. время 3 из первоначальных 6 певч. книг, описанных Калужняцки, не найдены.

Согласно описанию одной из несохранившихся рукописей, Е. род. в дер. Кристешти в Верхней стране (Цара-де-Сус) в Молдавском княжестве (*Smochinã N. N.* O pravilă românească din veacul al XVI-lea // BOR. 1965. N 11/12. P. 1043–1044). Кроме того, лингвистическими доказательствами румын. происхождения Е. являются: а) использование слов **алиѧ҃мрелє, кратимелє, фильтелє,** имеющих характерное для румын. языка окончание жен. и среднего рода существительных в именительном падеже мн. ч.; б) «румынизация» именительного падежа в авторских атрибуциях на греч. языке (ремарка του μοναχ вместо του μοναχου); в) встречающееся в 2 случаях самоназвание Е.: «Евстатие, протопсалт из монастыря Путна» (напр., колофон ркп. ГИМ. Щук. № 350: **Протопсалтъ Евстатїе отъ Пѣтеньскаго монастирѣ исписа сїм книга о пѣтнихъ твореніи своемъ въ дны Благочестиваго и Христолюбиваго господина нашего Ивана Богъдана воеводы господарѣ земьли Мольдовлахїнскон въ лѣто седьмотисѧчьное и девѣтънадесѣтое лѣто мѣсеца юніа единь на десѣте дньь**); г) особенности в использовании старослав. и греч. языков, связанные с их румын. адаптацией.

12 рукописей разных авторов (из мон-ря Путна и др. мест), в т. ч. 2 автографа Е., к-рые сохранились в Румынии, формируют корпус двуязычных Анфологий греко-слав. визант. пения. Эти рукописи свидетельствуют о сильной церковнопевч. традиции в Молдавии XV–XVI вв., формирование к-рой связано с мон-рем Путна и его школой церковного пения. 11 из этих манускриптов содержат 49 сочинений Е., что является значительным количеством для любого визант. мелурга (см.: *Ciobanu*. 1983. P. 116). Как и в др. 10 рукописях, в автографах Е. используется средневизант. тип нотации, характерный для калофонического певч. стиля XIV–XVI вв. Уникальной во всей серии рукописей мон-ря Путна является Анфология ГИМ. Щук. № 350, поскольку содержит больше песнопений Е. на слав. языке, чем на греческом. Это указывает на попытку Е. объединить церковные песнопения и собственно богослужение, для к-рого использовались книги исключительно на слав. языке.

Анализ греч. языка в текстах Е. к наст. времени учеными-эллинистами не осуществлен. Однако славист из Оксфордского ун-та А. Пеннингтон провела лингвистический анализ текстов песнопений Е. на слав. языке и сделала вывод, что орфография Е., употребление «юсов» и «еров», возвратного местоимения, случайные пропуски согласных или включение гласных указывают на влияние македон. извода церковнослав. языка XIV в., возможно в рассматриваемый период связанное с охридской школой. Судя по знакам нотации, в текстах Е. конечный «ер» часто, хотя и не во всех случаях, произносится как слог, что позволяет проводить параллели с рус. хомовым пением (см. ст. *Раздельноречие*).

Певч. рукописи Е. по структуре представляют собой Анфологии, содержащие основные песнопения для вечерни, утрени, 3 литургий и важнейших праздников, начиная с Рождества Пресв. Богородицы. Анфология ГИМ. Щук. № 350 была создана Е. для личного пользования и время от времени им же дополнялась. Рукопись не только включает песнопения на 2 языках, но и имеет ряд указаний на слав. языке и ладовых сигнатур и авторских атрибуций на греческом. Мн. рубрики зашифрованы, а для большей части текстов на слав. языке используются кириллический и глаголический алфавиты. Инициалы, всегда выполненные красными чернилами, содержат элементы растительного орнамента, типичные для каллиграфии молдав. рукописей; заголовки, для которых также используются красные чернила,— визант. геометрического типа. Текст песнопений выполнен аккуратным полууставом-курсивом, невмы

отличаются правильной формой, ровно расположены и легко читаются. Греч. орфография значительно упрощена и иногда беспорядочна, достаточно свободно переносятся знаки из кириллического алфавита в греческий, широко распространены и обратные переносы (заимствование букв греч. алфавита в слав. тексте (α, λ) и наоборот (и вместо η)). Эти особенности подтверждают предположение о том, что в этот период использовался общий греко-кириллический алфавит.

В Центре византийских исследований в Яссах была подробно изучена муз. техника Е., особенно структура мелодических формул, использование слов λέγε и πάλιν и специального муз. знака, к-рый был нововведением Е. Знак представляет собой перевернутую греч. букву ε, напоминающую рус. букву «э». Следует отметить, что похожий знак (**Э**), роль к-рого до сих пор не выяснена, характерен для *демественной* и *путевой нотаций* в слав. крюковых рукописях XVI–XVII вв.

Антологии Е. содержат сочинения *Петра Пелопоннесского, Иоанна Кукузеля, Иоанна Клада, Ксена Коронисса*, мон. *Феодула*, Герасима, Властира, свящ. Николая, мон. Лонгина и др. Среди сочинений Е. можно отметить «Свете тихий», Трисвятое на литургии, «Елицы во Христа», «Кресту Твоему», 3 херувимские (напр., ГИМ. Син. певч. № 1102. Л. 82–85) и особенно 11 воскресных причастнов и причастны на различные праздники (напр., «Чашу спасения» — Там же. Л. 111–112 об.; 4 из них фигурируют в рукописной традиции как его сочинения, еще 7 атрибутирует Е. греч. исследователь Д. *Кономос*), «Всякое дыхание» (Там же. Л. 49–51 об.), «Да умылчит» (Там же. Л. 140–143 об.). 2 сочинения Е. содержатся также в греч. рукописи, выполненной в 1527 г. диак. Макарием: Трисвятое на господские праздники на 1-й плагальный глас и «Кресту Твоему» на глас βαρύς (Lesb. Leim. 258. Fol. 196–198v).

В рукописи ГИМ. Щук. № 350 на л. 63 помещено песнопение «Достойно есть». В левом верхнем углу отмечен знак греко-визант. ладовой мартирии 3-го плагального (т. е. 7-го) гласа. Греч. версия написана красными чернилами, славянская — черными, обе соответствуют стандартным литургическим текстам. В конце страницы — ремарка в виде тайнописи, которая зафиксирована красными чернилами: **лъи҃ѡ́лкѡи҃,пш ‖ паме́гелѧ,атлнѡпьелкь, ‖ цыѕсьчама́тын҃ чы́ма́ты.** Ремарка расшифрована Калужняцки с помощью «тарабарского» ключа, суть к-рого заключается в замещении одного ряда букв другим (за исключением гласных, согласной ѕ и двойных согласных ѱ, ѯ, ѳ; см. таблицу).



Лист из Анфологии протопсалта Евстафия. 1511 г. (ГИМ. Щук. № 350. Л. 141)

1-й ряд	б	в	г	д	ж	з	к	л	м	н
2-й ряд	щ	ш	ч	ц	χ	ф	т	с	р	п

Используя эти правила замещения, можно прочитать: **Съи дѡстѡинно наречесѧ аксиѡнь есть҃ быльгарскы и гьрскы** (Достойно, известное как Аксион, на болгарском и греческом). Судя по этой ремарке, языком первоисточника был греческий. Этот пример также может способствовать решению проблемы происхождения *болгарского распева*.

Лит.: *Kalužniacki E.* Beiträge zur älteren Geheimschrift der Slaven // SAWW. 1883. Bd. 102. S. 287–308; *Яцимирский А. И.* Опись старинных слав. рукописей собр. П. И. Щукина. М., 1897. Вып. 2. С. 44–47; *он же.* Кирилловские нотные рукописи с глаголическими тайнописными записями // Тр. Слав. комиссии МАО. М., 1901. С. 14, 149–163; *Сперанский М. Н.* Тайнопись в югослав. и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 6–8, 32, 51; *Pava R.* Cartea de contece a lui Evstatie de la Putna // Studii si materiale de istoria medie. Bucur., 1962. Vol. 5. P. 335–347; *Ciobanu G., Ghenea C.* Un creator de muzica la onceputul secolului al XVI-lea // Muzica. Bucur., 1964. N 14. P. 5–6; *Năsturel P. S.* Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI[e] siècle // RESEE. 1964. Vol. 2. N 1/2. P. 93–126; *Ghenea C.* Creaţii muzicale în veacurile trecute // Muzica. 1964. N 15(5/6). P. 62–66; *idem.* Din trecutul culturii muzicale românești. Bucur., 1965. P. 91, 125; *Ciobanu G.* coala muzicală de la Putna // Muzica. P., 1966. T. 16. P. 14–20; *idem.* Les manuscrits de Putna et certains aspects de la civilisation médiévale roumaine // Revue roumaine d'histoire de l'art: Ser. théâtre, musique, cinema. 1976. T. 13. P. 65–77; *idem, ed.* Antologionullui Eustatie Protopsaltul Putnei. Bucur., 1983. (Izvoare; 5); *Panţiru G.* Scoala muzicala de la Putna // Studii de muzicologie. Bucur., 1970. Vol. 6. P. 31–67; *Stefanović D.* Two Bilingual Music Manuscripts from the 15[th] and 16[th] Centuries // Acts of the 14[th] Congr. of Byzantine Studies. Bucharest, 1971. P. 575–578; *Pennington A. E.* Evstatie's Song Book of 1511: Some Observations // RESEE. 1971. Vol. 9. N 3. P. 566–583; *eadem.* The Composition of Evstatie's Song Book // OSP. N. S. 1973. Vol. 6. P. 92–112; *eadem.* A Polychronion in Honour of John Alexander of Moldavia // SEER. 1972. Vol. 50. P. 90–99; *eadem.* Seven Akolouthiai from Putna // Studies in Eastern Chant. Crestwood (N. Y.), 1979. Vol. 4. P. 112–133; *eadem.* Music in Medieval Moldavia, 16[th] Cent. Bucharest, 1985. P. 221–267; *Conomos D.* Byzantine Trisagia and Cheroubika of the 14[th] and 15[th] Centuries: A Study of Late Byzantine Liturgical Chant. Thessal., 1974. P. 42–49; *idem.* The Monastery of Putna and the Musical Tradition of Moldavia in the 16[th] Century // DOP. 1982. Vol. 36. P. 15–28; *idem.* Communion Cycle; *idem.* The Significance of the Moldavian Monastic Contribution to the Tradition of Post-Byzantine Psalmody // Acta Musicae Byzantinae. Iaşi, 2002. Vol. 4. P. 38–41; *Ciobanu G., Moisescu T., Ionescu M., eds.* Scoala muzicala de la Putna. Manuscrisul nr. 56/544/576 I de la Mănăstirea Putna. Bucur., 1980. (Izvoare ale muzicii românești; 3); *Тончева Е.* Късновизантийската музика и нотация в славянската ръкописна практика от XIV–XVI вв. // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980. Т. 1. С. 257–259; *Moisescu T.* Nouveaux documents sur la musique medievale roumaine: «L'Anthologion de 1515 d'Evstatie de Putna (M 1102)» // Revue roumaine d'histoire de l'art. 1986. T. 23. P. 59–73; *idem.* Creaţia muzicală românească de tradiţie bizantină din secolele XV–XVI: Evstatie Protopsaltul Putnei // Studii şi cercetări de istoria artei. Ser. Teatru, Muzică, Cinematografie. Bucur., 1991. T. 48. P. 15–39; *idem.* Stiluri şi forme on creaţia lui Evstatie Protopsaltul Putnei: A. Chinonicul sau Priceasna: Transcripta 4 // Muzica. 1992. N 3/1(9). P. 119–131; *idem.* Cîteva aspecte mai deosebite privind descifrarea şi transcrierea muzicii lui Evstatie Protopsaltul Putnei: Transcripta 5 // Ibid. 1992. N 3/2(10). P. 153–164; *idem.* Aspects stylistiques et de forme dans Ioeuvre musical d'Evstatie le protopsalte de Putna: Chants specifiques de l'office liturgique orthodoxe «Lumière joyeusse» — «le Prokeiménon du jour» // Revue roumaine d'histoire de l'art. 1993. T. 30. P. 47–62; *idem.* Stiluri şi forme on creaţia lui Evstatie Protopsaltul Putnei // Studii şi cercetări de istoria artei. 1994. T. 41. P. 3–28; *Velimirović M.* Ὁ βυζαντινὲς μουσικὲς παράδοσεις στοὺς Σλάβους // Ἡ βυζαντινὴ παράδοση μετὰ τὴν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης. Ἀθῆναι, 1994. P. 133–146; *Καραγκούνης Κ. Χ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν Χερου-

βικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιΐας. Ἀθῆναι, 2003; *Куюмджиева С.* Нотирани песнопения за св. Петка Търновска // Пѣти достоитъ: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 594–596; *Moisil K.* A Bibliography of Musicological Works on Orthodox Chant Printed in Romania (1990–2002) // Зб. Матице Српске за сценске уметности и музику. Нови Сад, 2005. Т. 32/33. С. 217–234; *Ospeanu T.* The School of Medieval Chant at the Monastery of Putna // Acta Musicae Byzantinae. 2005. Vol. 8. P. 114–127.

Т. Окняну, Г. Анастасиу

ЕВСТА́ФИЙ (Головкин Евфимий Дмитриевич; † 1602/03), мон. Троице-Сергиева мон-ря, иконописец. Прожил в мон-ре более 30 лет, из них 20 был монастырским келарем (1571–1581, 1583–1593), 2-м по значению лицом после игумена в монастырской иерархии. Е. принадлежал к бежецким вотчинникам.

Рядом с землями мон-ря находились земельные владения рода Головкиных. В XVI в. род постепенно разорялся, теряя земли, его представители поступали в монастырские слуги или становились иноками, многие делали вклады в мон-рь деньгами или вотчинами за право быть там погребенными. Е. обладал незаурядными организаторскими способностями, при нем мон-рь значительно расширил земельные владения. Он руководил строительством каменного Успенского собора. В мон-ре сохранился ряд деловых документов, подписанных Е., при его содействии были составлены сборники крепостных актов, древнейшая кормовая книга. Он участвовал в гос. жизни страны – был доверенным лицом Иоанна Грозного, принимал его в мон-ре после убийства сына: царь «призвал к себе келаря старца Евстафия, старца Варсонофия Якимова, да тутo же духовник его стоял архимандрит Феодосий. Только трое их. Царь просил молиться за сына... втайне, архимандрита Ионы тут не призвал». Е. принимал участие в Земском соборе (1598) во время избрания на царство Бориса Годунова и подписал грамоту в качестве представителя Троице-Сергиева мон-ря.

В 1574 г. Е. купил на свои деньги для мон-ря с. Крутец и вместе со старцем Варсонофием Якимовым Галичанином – с. Ольявидово (Вольявидово), затем сделал вклад в 1409 р. Е. вложил в мон-рь серебряное чеканное кадило со скульптурным изображением голубя (1581), братину с надписью: «Старца Еустафия», печатное Евангелие с чеканным серебряным окладом и надписью на обрезе верхней доски о вкладе Е. в 1602 г., большую серебряную чашу для просфор (в 1581 совместно со старцем Варсонофием Галичанином).

Царь Феодор Иоаннович, молившийся в Троице-Сергиевом мон-ре «о чадородии», сделал крупные вклады, среди к-рых была драгоценная рака на гробницу прп. Сергия Радонежского. По приказу царя Феодора доски гроба святого были сохранены и использованы для написания на них икон. Эта работа была поручена Е., принимавшему участие в молении о рождении наследника престола. Сохранились 2 написанные Е. на гробовых досках иконы. Первая икона – «Явление Богоматери прп. Сергию Радонежскому» (1588, СПГИАХМЗ) – была средником складня, находившегося в иконостасе Троицкого собора мон-ря над юж. дверями; его створки с изображениями св. Иоанна Предтечи, арх. Михаила и Ангела-хранителя исполнены др. иконописцем. На боковых полях иконы имеется позднейшая надпись. Серебряный оклад складня относится к XVIII в. Складень брали в военные походы, летопись к-рых, вырезанная на одной из его створок, упоминает войну царя Алексея Михайловича с польск. королем (1654–1667), походы Петра I, русско-япон. войну, первую мировую войну, когда складень находился в ставке главнокомандующего.

При написании 2-й иконы – «Прп. Сергий Радонежский с житием» (1591, СПГИАХМЗ) – Е. опирался на житийные образы, восходящие к иконе прп. Сергия кон. XV в. из местного ряда иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря. Дополнив традиц. состав клейм изображением Св. Троицы, помещенным в центре верхнего регистра, Е. создал иконографический вариант житийной иконы, к-рый заменил прежний и получил распространение в образах прп. Сергия, выходивших из мастерской мон-ря (*Воронцова, Зарицкая, Шитова.* 1992. Кат. 6; *Воронцова.* 1996. Кат. 12). На клеймах иконы представлены сюжеты: рождества прп. Сергия; благословения отрока Варфоломея старцем; прихода старца к родителям прп. Сергия; Св. Троица; пострижения прп. Сергия во иноки; изгнания беса; поставления прп. Сергия в игумены; моления прп. Сергия над умершим младенцем; изведения источника; встречи с неверующим поселянином; возвращения исцеленного младенца отцу; явления Богоматери прп. Сергию; прихода послов от К-польского патриарха Филофея; видения ангела во время литургии; исцеления ослепшего греч. епископа; погребения прп. Сергия; обретения мощей; исцеления Симеона Антонова; исцеления Захария Бороздина; исцеления слепого. Одним из авторских повторений могла быть икона кон. XVI в. (ПЗИХМЗ), близкая к образцу по размерам, иконографическим и стилистическим признакам.

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Надписи Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1881; *Олсуфьев Ю. А.* Опись икон Троице-Сергиевой лавры до XVIII в. и наиболее типичных XVIII и XIX вв. Серг. П., 1920; *Николаева Т. В.* Троицкий живописец XVI в. Евстафий Головкин // Культура Др. Руси: Посвящ. 40-летию науч. деятельности Н. Н. Воронина: [Сб. ст.] М., 1966. С. 177–183; *она же.* Древнерус. живопись Загорского музея. М., 1977; *Белоброва О. А.* Живопись XVI–XVII вв. // Троице-Сергиева лавра: Худож. памятники. М., 1968. С. 94–107; *Воронцова Л. М., Зарицкая О. А., Шитова Л. А.* Преподобный Сергий Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. М., 1992; *Воронцова Л. М.* Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и новые открытия: Кат.-альбом. Серг. П., 1996; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 144–145.

Т. Н. Нечаева

ЕВСТА́ФИЙ (Димитракиев Георгий; 1832, с. Голямо-Белово, близ г. Пазарджик, Болгария – 9.12.1885, Стамбул), митр. Пелагонийский Болгарского Экзархата. Род. в семье торговцев. Начальное образование получил в уч-щах в Пазарджике и Пловдиве. В 1850 г. в Рильском монастыре принял монашеский постриг. В 1853 г. перешел в афонский мон-рь Зограф. Обучался в богословской школе на о-ве Халки и в ДС в г. Яссы (ныне Румыния). Окончил КДС, в 1866 г.– МДА со степенью кандидата богословия. В том же году слушал лекции по философии в Берлине, в 1867–1870 гг. изучал медицину в Париже. Вернувшись в Зограф, инициировал открытие при мон-ре уч-ща и больницы, в к-рой практиковал. 20 сент. 1872 г. в К-поле в болг. храме св. Стефана был хиротонисан во епископа и назначен Битольским (Пелагонийским) митрополитом. После отказа К-польской Патриархии включить Битольскую епархию в состав Болгарского Экзархата османские власти не позволили Е. выехать в Битолу. С 1874 г. управлял Нишавской (Пиротской) епархией. После Сан-Стефанского мирного договора (1878) Ниш и Пирот были переданы

Болгарии, но серб. войска заняли эти города. Серб. офицер предложил Е. написать серб. кн. Милану Обреновичу письмо в благодарность за освобождение его серб. паствы, но Е. заявил, что его паства — это болгары. Е. возглавил антисерб. движение, направлял письма с просьбой о помощи видным церковным и политическим деятелям, ученым. Весной 1878 г. он был арестован сербами и в июне экстрадирован в г. Крагуевац (в нек-рых источниках Крушевац), но после вмешательства Штаба рус. главнокомандующего вскоре освобожден (*Иширков А.* Западните краища на бълг. земя: Бележки и материали с 11 карти. София, 1915. С. 86, 123). Когда по решению Берлинского конгресса эти города перешли к Сербии, Е. покинул кафедру. В 1879 г. был народным представителем в Учредительном собрании Болгарии в Тырнове. Недолгое время был ректором богословского уч-ща в Самокове. В 1883 г. был приписан к Болгарской экзархии в К-поле, переехал в К-поль. В 1885 г. управлял Одринской епархией.

Награжден рус. орденом св. Анны 2-й степени. Похоронен близ болг. церкви в Эдирне (Турция).

Лит.: *Йонков-Владикин Н.* Ефстатий Пелагонийски. София, 1929; *Венев К.* Пиротски митр. Евстатий и народната борба в поверена му епархия през 2-та пол. на 1878 г. // ИБИД. 1978. Т. 32. С. 162–166; История на България. София, 1991. Т. 7. С. 422–432; *Друмев Й.* 114 години от кончината на митр. Евстатий Пелагонийски // България днес. София, 2002. Год. 6. № 23/24; *Цацов Б.* Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 288–289.

ЕВСТА́ФИЙ (Евдокимов Евгений Владимирович; род. 1.11.1951, с. Калтасы, Башкирская АССР), еп. Читинский и Забайкальский. Из семьи служащих. По окончании средней школы работал электриком на заводе. С 1969 г. учился в Воронежском технологическом ин-те. Во время учебы принял решение о получении духовного образования. Поскольку для поступления в ДС требовалось пройти воинскую службу, в 1971 г. оставил ин-т и был призван в Советскую Армию. В 1974–1977 гг. обучался в Московской ДС, а затем поступил в МДА. В течение неск. лет нес академическое послушание иподиакона у ректора архиеп. *Владимира* (*Сабодана*, ныне митрополит Киевский и всея Украины). 4 дек. 1980 г. в ТСЛ пострижен в монашество с именем Евстафий. 4 янв. 1981 г. рукоположен во диакона. В 1981 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Учение о благодати прп. Симеона Нового Богослова». 27 марта 1982 г. рукоположен во иерея. По окончании МДА назначен профессорским стипендиатом и преподавателем заочного отд-ния Московской ДА и ДС, нес в ТСЛ послушание помощника эконома.



Евстафий (Евдокимов), еп. Читинский и Забайкальский. Фотография. 2001 г.

В 1984 г. Е. возведен в сан игумена, направлен служить в *Данилов во имя прп. Даниила Столпника московский муж. мон-рь*, затем был переведен в братию мон-ря. В 1986 г. награжден крестом с украшениями. В янв. 1988 г. направлен наместником архим. *Тихоном* (*Емельяновым*, ныне архиепископ Новосибирский) в командировку во вновь открывшийся *Толгский ярославский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-рь* в качестве строителя, эконома и духовника обители. При Е. были отреставрированы Спасский и Никольский монашеские корпуса обители (1990–1991), отреставрированы и освящены Свято-Введенский собор монастыря и ц. свт. Николая Чудотворца (1992).

В мае 1991 г. Е. назначен наместником *ростовского Спасо-Иаковлевского Димитриева муж. мон-ря*, переданного в ведение Ярославской епархии. При Е. мон-рю были возвращены из фонда Ростовского музея мощи свт. *Димитрия* Ростовского (4 июня 1991), мощи прп. *Авраамия* (25 дек. 1991). В нояб. 1991 г. в Иаковлевской ц. установлен иконостас из сохранившихся икон Зачатиевского собора мон-ря, также переданных из фондов Ростовского музея. 24 апр. 1994 г. Е. возведен в сан архимандрита. 25 авг. 1997 г. мон-рю была передана Ватопедская икона Божией Матери «Отрада» (или «Утешение»), с этого дня в обители ежегодно установлен праздник Сретения Ватопедской иконы Божией Матери.

30 янв. 2000 г. Е. хиротонисан во епископа Читинского и Забайкальского. Хиротонию в Москве в *Богоявления соборе в Елохове* возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. По инициативе Е. 19 апр. 2000 г. решением Свящ. Синода был открыт Сретенский жен. мон-рь в с. Батурине (Бурятия), а также возрожден *Посольский в честь Преображения Господня муж. мон-рь* в Кабанском р-не Бурятии, в мон-ре ведутся реставрационные работы. 6 дек. 2000 г. Е. учредил Православный благотворительный фонд им. св. блгв. кн. Александра Невского для сбора средств и организации сопутствующих мероприятий во время строительства Казанского кафедрального собора в Чите. В июне 2001 г. был заложен, а в 2003 г. освящен во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, жен. мон-рь в пос. Атамановка Читинского р-на Читинской обл. 26 сент. 2004 г. Е. освятил кафедральный собор Читы. В 2004 г. по инициативе Читинского гос. ун-та и с благословения Е. при ун-те был заложен храм-часовня во имя прп. *Сергия Радонежского*. 1 окт. 2005 г. в вахтовом поселке Чинейского месторождения был освящен храм-часовня в честь Рождества Иоанна Крестителя. 13 дек. 2006 г. на территории Читинской гос. медицинской академии был заложен храм во имя свт. *Луки (Войно-Ясенецкого)*.

Е. много внимания уделял развитию духовного образования в епархии. В 2003 г. при Спасо-Преображенском храме Читы открылась 1-я в Забайкалье правосл. школа — прогимназия во имя свт. *Иннокентия (Кульчицкого)* Иркутского. В сент. 2006 г. при филологическом фак-те Забайкальского гос. гуманитарно-педагогического ун-та им. Н. Г. Чернышевского была открыта специальность для дополнительного образования «русская православная культура».

Е. награжден орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени.

Соч.: Роль монашества и мон-рей в воспитании и образовании // Шестые Всерос. Иринархов. чтения: Сб. мат-лов. 2003. Вып. 3. С. 6–8.
Лит.: Наречение и хиротония архим. Евстафия (Евдокимова) во еп. Читинского и Забайкальского // ЖМП. 2000. № 3. С. 16–23.

ЕВСТА́ФИЙ I [греч. Εὐστάθιος] († кон. 1025), свт. (пам. греч. 31 мая), патриарх К-польский (июль 1019 – нояб./дек. 1025). Сведений о его жизни сохранилось немного. Е. был протопресвитером церквей Большого дворца в К-поле и взошел на Патриарший престол после смерти патриарха *Сергия II*. По свидетельству визант. хрониста *Георгия Кедрина,* Е. был в преклонном возрасте и с трудом выдерживал длительные патриаршие службы (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 2. P. 479).

Ок. 1024 г. Е. по указанию имп. *Василия II Болгаробойцы* отправил посольство в Рим к папе *Иоанну XIX* с богатыми дарами с целью добиться от папы признания за К-польским патриархом титула «Вселенский» (*Rodulfus Glaber.* Historiae sui temporis. IV 1 // PL. 142. Col. 669–672). Предположительно папа Иоанн XIX согласился признать за К-польским патриархом этот титул. Однако известие об этом вызвало недовольство на Западе, сообщал в письме папе аббат мон-ря Сен-Бенинь в Дижоне (Франция) *Вильгельм*. Не желая идти против мнения собственной паствы, папа был вынужден отказаться от этого предложения, и посольство византийцев вернулось, ничего не добившись (*Hugo Flavinicensis.* Chronicon. II 17 // PL. 154. Col. 240–242). Сведения об этих переговорах сохранились только в лат. источниках. От Патриаршества Е. сохранились синодальная грамота от 12 сент. 1019 г. о снятии запрета с Николая Агиоматика на служение в пределах столицы (*Laurent V.* Act du patriarche Sergius II. Acte du patriarche Eustathe. Acte du patriarche d'Anchialos // EO. 1934. Vol. 33. P. 305–309), датируемое маем 1024 г. синодальное постановление о монастыре св. Епифания в Керасунте (*Ficker G.* Das Epiphanios Kloster in Kerasus und der Mitropolit Alaniens // BNGJ. 1922. Bd. 3. S. 94–95) и др. (см.: RegPatr, N 825–828). Сохранилось также Жизнеописание Е., составленное неизвестным автором (BG. Vol. 10. P. 226).

Лит.: *Hergenröther J.* Photius Patriarch von Constantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1869. Bd. 3. S. 729–730; *Γεδεών.* Πίνακες. 1890. Σ. 317; *Darrouzès J.* Eustathe de Constantinople // DHGE. T. 16. Col. 23–24; *Κωνσταντινίδης Ι. Χ.* Εὐστάθιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1090–1091; *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006. С. 107–121.

Р. Б. Буганов

ЕВСТА́ФИЙ I [серб. Евстатије] († 4.01.1286, мон-рь Жича, Сербия), свт. (пам. 4 янв.), архиеп. Сербский в 1279–1286 гг. Основными источниками сведений о жизни Е. являются независимые друг от друга проложное Житие и Житие, составленное архиеп. Печским *Даниилом II* (1324–1337). Краткое проложное Житие, написанное, вероятно, вскоре после прославления Е., известно по болг. пергаменной рукописи служебной Минеи на дек.—февр. (НБС. Старое собр. № 15), к-рую датировали XIII в. (*Даничић Ђ.* Службе свецима србина // *Он же.* Ситнији списи. Сремски Карловци, 1925. [Књ. 1]. С. 317) или XIV в. (*Стојановић Љ.* Каталог Народне Б-ке у Београду. Београд, 1903, 1982[р]. [Књ. 4]: Рукописи и старе штампане књиге. С. 62–63. № 209), но была создана во 2-й четв. XIV в. писцом Станиславом в мон-ре *Лесново* (см.: *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновек. Македонија. Скопје, 1997. С. 159). Рукопись пропала при эвакуации собрания в 1915 г., но текст Жития был скопирован Дж. Даничичем (Загреб. Архив ХАЗУ. IV d 115) и опубликован (*Mošin.* 1955. S. 155). Это Житие сообщает подробности о пострижении Е., его настоятельстве в мон-ре Милешева. Пространное Житие архиеп. Даниила II сохранилось в составе агиографического цикла «Жития королей и архиепископов сербских».

По народному преданию, зафиксированному в 1-й пол. XX в., родиной Е. были Васоевичи на р. Лим, где в его честь была возведена церковь, а церковный холм позднее получил название Ястач (серб. Јастаћ от Евстатије) (*Павловић.* 1965. С. 80; *Ћоровић В.* Света Гора и Хиландар до XVI в. Београд, 1985. С. 92). Е. был сыном «богобоязненных родителей» из Будимлянской жупы (совр. Черногория). Вероятно, его родители принадлежали к знатному роду, т. к. дали сыну хорошее образование. В детстве он выучил грамоту и «ум свой приковал к божественному учению». В юном возрасте поступил в мон-рь арх. Михаила на Превлаке под Котором, в к-ром находилась кафедра Зетской епархии, и ок. 1250 г. еп. Зетским Неофитом был пострижен в монахи (*Руварац И.* Владике зетске и црногорске // Просвјета. Цетиње, 1892. С. 15). Проложное Житие уточняет, что родители хотели женить сына и венчание должно было состояться в ц. арх. Михаила, но юноша опередил брачную церемонию, получив у епископа благословение на постриг. Проложное Житие также сообщает, что Е. нек-рое время был игуменом в мон-ре Милешева («в великой церкви Спасове, идеже лежат честные мощи святаго Савы»). По благословению еп. Неофита он с 2 спутниками долгое время жил на Св. земле. На обратном пути Е. посетил Афон и был избран игуменом мон-ря Хиландар. Первое упоминание его как игумена Хиландара с сент. 1262 по авг. 1263 г. имеется в записи книгописца Феодора (которого в лит-ре принято отождествлять с агиографом *Феодосием Хиландарцем*) в Шестодневе Иоанна Экзарха 1263 г. (ГИМ. Син. № 345. Л. 143а; *Стојановић.* Записи. Књ. 1. С. 8–9. № 20; Actes de Chilandar / Éd. M. Živojinović, V. Kravari, Ch. Giros. P., 1998. Vol. 1: Des origines à 1319 (ArAth. Vol. 20). Последний раз на Афоне Е. упоминается в 1265 г. (*Petit L.* Actes de Chilandar: Actes grecs // BB. 1911. T. 17. Прил. № 1. С. 8–10). Е. успешно управлял мон-рем, снискал уважение покровителей Св. Горы, раздавал полученные обителью пожертвования нуждающимся. Неизвестно, когда и почему Е. перестал быть игуменом Хиландара (следующий игум. Стефан упом. в 1287). Возможно, его призвали в Сербию, чтобы поставить на овдовевшую Зетскую кафедру. Е. отказывался от епископского сана, но ок. 1270 г. возглавил кафедру. После кончины Сербского архиеп. *Иоанникия I* на Соборе, созванном кор. *Милутином,* в июне 1279 г. Е. был единогласно избран предстоятелем Сербской Церкви. В 1285 г. по его распоряжению кафедра Сербской архиепископии была перенесена из мон-ря Печ в мон-рь *Жича*. Тяжело заболев, Е. призвал к себе епископов, священников и мирян и дал им указания по управлению Церковью, чтобы его смерть не привела к церковным раздорам. Был торжественно погребен в устроенной им самим мраморной раке в соборе в Жиче.

Почитание Е. началось уже в кон. XIII в. Архиеп. Даниил сообщает, что через неск. лет у раки, в к-рой хранились мощи Е., стали совершаться чудеса: был виден свет множества свечей и слышны голоса тысяч людей, однажды из раки выросли и расцвели 3 цветка, произошло исцеление человека. После видения экклисиарху мон-ря Жича юноши сурового

вида со словами: «Почему не заботитесь, видя столько знамений от раки этого святого? Или не понимаете, что суждено его телу не видеть тление, а покинуть земное болото?» — о чудесах было сообщено кор. Милутину. Король, посоветовавшись с архиеп. *Иаковом I,* повелел открыть раку. Тело Е. было обретено нетленным, мощи переложены в ковчег и поставлены в соборе на видном месте. В 1292 г. из-за угрозы нападения татар архиеп. Иаков перенес мощи в ц. св. Апостолов в Печ, где они находились до 1653 г. (*Павловић.* 1965. С. 80). В 1737 г. они были переданы в мон-рь Црна-Река (местонахождение их в наст. время неизвестно).

Память Е. была указана в месяцеслове пергаменного Евангелия-апракос, написанного в 1329 г. по заказу архиеп. Даниила II игум. монастыря Студеница Николаем (см.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европ. Турции. М., 1877². София, 1978ᵖ. С. 21–22), хранившегося в б-ке монастыря св. Павла на Афоне и сгоревшего в нач. XX в. Др. случаи включения памяти Е. в месяцесловы Евангелий и Апостолов не зафиксированы (*Стефановић Д.* Прилог проучавању месяцеслова XIII и XIV в. // Јужнословенски филолог. Београд, 1989. Књ. 45. С. 137–160). С распространением в Сербской Церкви в XIV в. Иерусалимского богослужебного устава память Е. в отличие от памятей святых Симеона, Саввы и Арсения Сербских не включалась в месяцесловы, а помещалась в маргинальных приписках (см.: *Стојановић.* Записи. Књ. 3. С. 72. № 5032). На Руси почитание Е. не отмечено.

Гимнография. В совр. научной лит-ре упоминается только служба Е., по стилистическим признакам (сходство с пространным Житием) она, возможно, принадлежит архиеп. Даниилу (*Трифуновић.* 1970. С. 295). Однако на основании упоминания в несохранившемся списке проложного Жития (НБС. № 15) службы, которая не была переписана Даничичем, можно предположить существование более раннего гимнографического памятника в честь Е., к сер. XIV в. вытесненного из обращения. Старший известный в наст. время список службы Е. (редакция не определена) находится в серб. пергаменной Минее служебной на янв. сер. XIV в., выполненной писцом хиландарской школы (РНБ. F. п. I. 69). Служба Е. приписана основным почерком в конце рукописи. Старший пергаменный список службы Е., атрибутированной архиеп. Даниилу (НБС. Старое собр. № 1.233), погиб при фашистской бомбардировке Белграда в апр. 1941 г.

Иконография. Е. в святительском облачении изображен в ряду серб. архиереев в стенописи не только храмов в Арилье (1296) и Ораховице, но также в припрате в Пече (1561) и Богородичной ц. в Студенице (1568) (*Милошевић.* 1970. С. 193).

Ист.: *Данило II, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских. Загреб, 1866. С. 292–319; Београд, 1988. С. 193–212, 243–259; *Mošin V.* Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1955. Deo 1: Opis rukopisa. S. 155. № 105; Срљак: Службе, канони, акатисти. Београд, 1970. Књ. 2. С. 50–75.

Лит.: *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 79–81; *Слијепчевић Ђ.* Историја. Књ. 1. С. 148–150; *Милошевић Д.* Срби светитељи у старом српском сликарству // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 192–193; *Трифуновић Ђ.* Белешке о делима у Србљаку // Там же. С. 295–296; *Живојиновић М.* Историја Хиландара I: од оснивања манастира 1198. до 1335. г. Београд, 1998. С. 110, 120; *Мошин В. А., Пурковић М.* Хиландарски игумани средњега века. Београд, 1999. С. 18–19; *Милеуснић С.* Свети срби. Нови Сад, 2000. С. 57–59; *Марјановић Ч.* Историја српске цркве. Београд, 2001². С. 73.

А. А. Турилов, В. С. Путятин

ЕВСТА́ФИЙ II († 16.08.1309?), свт. (пам. 16 авг.), архиеп. Сербский в 1292–1309 гг. 3 февр. 1292 г. был избран на престол Сербской архиепископии после смерти архиеп. Иакова. Скудные сведения о жизни Е. изложены в Житии архиеп. *Даниила II,* написанном одним из учеников последнего. Е. вел строгую подвижническую жизнь и как ревностный пастырь заботился о «вверенном ему стаде». Обновил мон-рь *Жича,* опустевший после «нашествия безбожного языка куманского» (т. е. татар — орды хана Ногая, выступившей в 1291 на стороне болг. удельного правителя Шишмана). При нем «многогрешный чернец Герман» из мон-ря Милешева и св. *Григорий II,* еп. Рашский, в мон-ре Печ написали для афонского мон-ря Хиландар т. н. Рашскую Кормчую (ГИМ. Воскр. 29-перг; РГБ. Унд. 25; см.: *Стојановић.* Записи. Књ. 1. № 38, 40; Књ. 3. № 5543), была расписана ц. св. Ахиллия в *Арилье,* где Е. был изображен на зап. стене наоса храма (*Бабић Г.* Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријарха у зидном сликарству, XIII–XVI в. Београд, 1979. С. 322).

В период его управления в Сербской Православной Церкви (СПЦ) были учреждены *Браничевская* и Лимская епархии (кафедра в монастыре св. апостолов Петра и Павла на р. Лим), Ибарская епархия была преобразована в Звечанскую (см.: *Косик В. И.* Баньская епархия // ПЭ. Т. 4. С. 307), а из Охридской архиепископии в юрисдикцию СПЦ перешла Скопская епархия. Е. помог кор. Стефану Урошу II Милутину восстановить мирные отношения с Византией после военного конфликта нач. 90-х гг. XIII в., в 1298–1299 гг. вел переговоры с визант. посланником *Феодором Метохитом,* посещавшим неск. раз Сербию. В кон. окт. 1301 г., в период конфликта кор. Милутина с жителями Дубровника, Е. посетил приморье и попросил дубровчан прислать в Сербию делегацию для переговоров. При согласии кор. Милутина Е. на Соборе, созванном в Сербии, а не на Соборе хиландарского братства поставил иером. Даниила (впосл. архиепископ Сербский Даниил II) игуменом мон-ря Хиландар.

Вскоре после смерти Е. был прославлен в лике святых. Житие Е. и служба ему неизвестны, сведений о его почитании на Руси нет.

Лит.: Српски јерарси. С. 215–216; *Милеуснић С.* Свети срби. Нови Сад, 2000. С. 61–62; *Слијепчевић Ђ.* Историја. Књ. 1. С. 151–153.

Иером. Игнатий (Шестаков)

ЕВСТА́ФИЙ АПСИ́ЛЬСКИЙ [абх. Евстаф Аҧсилтәи] († ок. 740), мч. (пам. 20 сент.). По греч., сир. и лат. источникам известен как Евстафий (Евтихий), мч. Харранский (пам. зап. 14 марта). Согласно «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* (нач. IX в.), Е. А. (в источнике — Евстафий), сын патрикия Мариана, был захвачен в плен арабами при взятии ими крепости Сидирон (Сидирун, букв.— Железная, в районе совр. *Цебельды*) во время их вторжения в горную Апсилию и Мисиминию (на юго-востоке совр. Абхазии) под командованием Сулеймана, сына халифа Хишама (724–743). Этот поход летописец датирует 6230 (738) г. и считает, что арабы выступили против «Романии» (т. е. Византии), поскольку в то время эти земли входили в сферу визант. политического влияния. Согласно др. сообщению прп. Феофана (*Theoph.* Chron. Т. 1. P. 393–394), в ходе экспедиции, состоявшейся между 706 и 711 гг. (*Чичуров.* 1980. С. 141), при взятии упомянутой крепости византийцами у арабов буд. имп. *Льву III* помог некий Марин, «первый из апсилов». Возможно, речь идет об отце Е. А., к-рый в таком случае был правителем Апсилии и за оказанную помощь получил от императора титул патрикия. Высказывалось предположение о тождестве

отца Е. А. с патрикием Марином, упоминаемым в некоторых рукописях *«Эклоги»* императоров Льва III и Константина V (*Васильевский В. Г.* Законодательство иконоборцев // *Он же.* Труды. Л., 1930. Т. 4. С. 166–167). В 6232 (740) г., согласно «Хронографии», Е. А. в числе мн. христиан принял мученическую кончину за отказ принять ислам по приказу халифа Хишама в г. Харран (Месопотамия). Как следует из сообщения прп. Феофана, у мощей Е. А., хранившихся в этом городе, совершались многочисленные исцеления.

Сообщение о Е. А. также содержится в «Хронике» яковитского патриарха *Михаила Сирийца*. Автор трактует указ халифа Хишама как повеление казнить всех находившихся в плену византийцев в ответ на ложное известие о том, что имп. Лев III убил всех араб. пленных, и поэтому ставит под сомнение мученический характер смерти Е. А. и пострадавших вместе с ним (*Michel le Syrien.* 1901. IX 21). Сообщение Михаила Сирийца повторяет под 740 г. автор анонимной сир. хроники 1234 г.

Кард. Цезарь *Бароний* включил Е. А. «с дружиной» в Римский Мартиролог на основании сообщения прп. Феофана, почерпнутого им из лат. перевода *Анастасия Библиотекаря* (IX в.; *Theoph.* Chron. T. 2. P. 268), где Е. А. фигурирует как Евтихий, а казнившим его халифом ошибочно назван аль-Валид II, преемник Хишама (в Мартирологе искаженная форма — Евелид). Наименование патрикия отнесено Баронием к самому Е. А.

Е. А.— один из наиболее почитаемых святых на территории совр. Абхазии, ее защитник и небесный покровитель. Его память совершают 20 сент., в день памяти его патрона, вмч. *Евстафия Плакиды* (I в.). Существует предание, что Е. А. воздвиг в Цебельде храм во имя вмч. Евстафия и благодаря ему абхазы стали почитать этого святого: в абх. фольклоре сохранился пересказ визант. текста «Мученичества святого Евстафия Плакиды и его кровных» (Абх. сказки и легенды. 1994. С. 197–200).

В 2004 г. ректором Новоафонского ДУ иером. Дорофеем (Дбаром) было составлено жизнеописание Е. А., а абх. худож. Б. Джопуа создал изображение святого, на основе к-рого иноком Георгием из Сухуми была написана икона мученика (изд. с текстом жизнеописания на обороте. 2005. Нов. Афон). В 2007 г. в Очамчире был воздвигнут храм во имя Е. А.



Мч. Евстафий Апсильский. Икона. Иконописец инок Георгий. XXI в.

Иконография. Е. А. изображается в виде воина: он облачен в хитон, доспехи, гиматий, ноговицы. Золотые, украшенные драгоценными камнями подол, поручи и шапка с меховой опушкой (на левом плече Е. А.) указывают на знатное происхождение святого. На груди Е. А.— золотой, также украшенный драгоценными камнями плат с изображением головы оленя, между ветвями рогов к-рого написан лик Иисуса Христа,— образ, заимствованный из Жития вмч. Евстафия Плакиды (*Салтыков А., прот.* 1996. Вып. 1. С. 5–19). В левой руке Е. А. держит меч, в правой — крест и 2-конечную стрелу, символизирующую справедливость и возмездие. Абхазы помещали раздвоенные стрелы на иконах (или возле) мучеников-воинов, гл. обр. вмч. *Георгия*. Считалось, что в случае невыполнения обета или нарушения клятвы, данных перед иконами этих святых, стрелы преследуют человека, вонзаясь в деревья или деревянные предметы,— т. о. св. воины «напоминают» о данных обетах (см. также ст. *Георгий*, вмч., разд. «Почитание в Грузии»).

Ист.: *Michel le Syrien.* Chronique / Éd. J.-B. Chabot. P., 1901. Brux., 1963[2]. T. 2. P. 501; Chronicon Anonymi ad annum Christi 1234 pertinens / Interpr. I.-B. Chabot. Lovanii, 1937, 1965[2]. P. 244. (CSCO; 109. Syr.; 57); MartRom. P. 96–97; *Чичуров И. С.* Визант. ист. сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980. С. 139 (коммент.).

Лит.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 355–356; *Уварова П. С.* Христ. памятники Кавказа. М., 1894. (МАК; 4); *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 652; *Janin R.* Eutychius (2) // DHGE. T. 16. Col. 92; *Sauget J.-M.* Euthichio (Eustazio) e compagni // BiblSS. Vol. 5. Col. 322; PMBZ, N 1751; *Воронов Ю. Н., Бгажба О. Х.* Главная крепость Апсилии. Сухуми, 1986; Абхазские сказки и легенды / Сост.: И. И. Хварцкия. М., 1994; *Воронов Ю. Н.* Распространение христианства в Абхазии. 1995. Ркп. С. 14 // Личн. архив Д. К. Чачхалия; *Салтыков А., прот.* «Видение св. Евстафия Плакиды»: (Рельефная икона из Цебельды) // ИХМ. 1996. Вып. 1. С. 5–19; *Чачхалиа Д. К.* Абхазская Православ. Церковь: Хроника: Приб. М., 1997. С. 49–50; *Дорофей (Дбар), иером.* История христианства в Абхазии в 1-м тыс. Новый Афон, 2005. С. 21–23, 174–177, 221.

Иером. Дорофей (Дбар), С. А. Моисеева

ЕВСТА́ФИЙ ИЗ ЯНИ́НЫ [Εὐστάθιος ἐξ Ἰωαννίνων] (1-я пол. XVIII в.?), греч. мелург. Сочинения Е. из Я. появляются в списках 1-й пол. XVIII в. Поскольку бо́льшая часть его рукописей афонского происхождения, можно предположить, что Е. из Я. подвизался на Св. Горе. Историк визант. музыки Г. Пападопулос в «Лексиконе» упоминает о нем кратко: «Имеются его херувимские. Время жизни неизвестно» (*Παπαδόπουλος Γ.* Λεξικόν τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς. Ἀθῆναι, 1995. Σ. 86). В певч. рукописях, содержащих его произведения, ни о его имени, ни о его происхождении информации не обнаружено. Известен благодаря херувимской 3-го гласа, к-рая содержится в 9 рукописях (Ath. Pantel. 969. Fol. 145, XVIII в.; 972. Fol. 251, XVIII в.; Ath. Vatop. 1437. Fol. 156–161, 1763 г.; Ath. Stauronik. 234. Fol. 257, XVIII в.; Ath. Laur. 1024. Fol. 323v, 1747 г.; Athen. Bibl. Nat. 893. Fol. 194–199, 1747 г. и др.).

Лит.: *Καραγκούνης Κ. Χ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν Χερουβικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιΐας. Ἀθῆναι, 2003. Σ. 440–441.

Г. Анастасиу

ЕВСТА́ФИЙ МОНА́Х, автор небольшого послания «О двух природах во Христе», адресованного некоему Тимофею, к-рое датируется сер. или 2-й пол. VI в. Е. М. стремился доказать, что богословие ересиарха *Севира*, патриарха Антиохийского, противоречит святоотеческому учению. С этой целью Е. М. пространно цитирует Севира и др. монофизитских богословов, среди к-рых — *Диоскор*, архиеп. Александрийский, и *Тимофей II Элур*, патриарх Александрийский. Цитаты Е. М. из «Послания из Гангры» Диоскора, «Опровержения Халкидонского Собора и Томоса Льва» Тимофея Элура, а также из «Послания к Иоанну Никиоту» Севира Антиохийского являются единственными сохранившимися фрагментами этих сочинений. Кроме того, сочинение Е. М. содержит неск. греч. параграфов «Гомилии на Рождество» Севира Антиохийского, сохранившейся только в сирийском

переводе, и нек-рых др. его сочинений, в т. ч. «Филалета». Христология послания Е. М. близка к христологии *Леонтия Византийского* и отличается строго «халкидонским» характером.

Соч.: CPG, N 6810; Epistola ad Timotheum scholasticum: De duabus naturis adversus Severum // PG. 86. Col. 901–942; Idem // *Pamphilus Theologus.* Opus / Ed. J. Declerck. *Eustaphius Monachus.* Opus / Ed. P. Allen. Turnhout; Leuven, 1989. P. 391–474.

Лит.: *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Lpz., 1887. Bd. 1: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. S. 54–59; *Lebon J.* Le monophysisme Sévérien: Étude hist., lit. et théol. sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite. Lovanii, 1909. P. 307–308, 350, 373–375; *Richard M.* Opera minora. Turnhout, 1976. Vol. 1: Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècc. P. 721–748; *Allen P.* Greek Citations from Severus of Antioch in Eustathius Monachus // Orientalia Lovaniensia Periodica. Leuven, 1981. T. 12. P. 261–264; *Darrouzès J.* Eustathe // DHGE. T. 16. P. 26; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg; Basel; W., 1989. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. S. 277–285.

М. В. Грацианский

ЕВСТА́ФИЙ МЦХЕ́ТСКИЙ

[груз. ევსტაფი მცხეთელი], мч. (пам. 29 июля) († 589). «Мученичество и страстотерпничество святого Евстате Мцхетели» — 2-е после «Мученичества святой Шушаник» Иакова Цуртавели груз. агиографическое произведение, сохранившееся до наст. времени. Написано во 2-й пол. VI в. анонимным современником Е. М., возможно очевидцем событий. Г. В. Цулая полагает, что текст создан в одном из внутренних мон-рей Грузии. Самая ранняя рукопись датируется XI в. (НЦРГ. Н 341), остальные 8 относятся к XVIII в. Во 2-й пол. XVIII в. груз. агиограф, католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)*, создал метафрастическую редакцию Мученичества Е. М. (НЦРГ. S 1272, 1768–1769 гг.; Q 78, 1769 г.). Существует пересказ на рус. язык М.-Г. *Сабинина*, а также переводы на нем. (А. фон *Гарнак*) и рус. (Г. В. Цулая) языки.

Мученичество Е. М. считается одним из наиболее ярких примеров груз. оригинальной агиографии, отличительной чертой к-рой является тема противостояния грузин-христиан экспансии маздеизмского сасанидского Ирана. Лит. уровень текста и содержание предсмертной речи Е. М. (апология христианства) позволяют судить о хорошем знании автором канонической и богословской лит-ры своего времени, а также мировоззрения и быта соседнего с грузинами нехрист. населения. Агиограф мог опираться на «Апологию» св. *Аристида* (II в.), на *Диатессарон* раннехрист. апологета *Татиана* (II в.), на *«Дидахе»*. Язык текста Мученичества Е. М. архаичен, но несложен, возможно текст предназначался для чтения в храме.

Мученичество Е. М. является ценным источником по истории раннесредневек. Грузии, т. к. оно дает представление об этнокультурной ситуации, возникшей в ранний период распространения христианства на границе Вост. Закавказья и Передней Азии. Образ Е. М. не выходит за



Мч. Евстафий Мцхетский. Литография (М.-Г. Сабинин. Рай Грузии. Тифлис, 1882)

рамки агиографического клише, но автор точно воспроизводит бытовые детали и этнические противоречия, существовавшие на этой территории.

До крещения Е. М., перс по происхождению, сын маздеизмского «жреца-мага» из г. Гандзак (Гянджа), носил имя Гвиробандак (Бгробандав, от персид.— раб, принадлежащий гуру). В 10-й год правления в Персии Хосрова Ануширвана (531–579) Е. М. в возрасте 30 лет переехал в столицу подвластной Сасанидам Картли (Вост. Грузия) — *Мцхету* и занимался там сапожным ремеслом. Еще на родине заинтересовавшись христ. верой, он стал тайно посещать церковь в Мцхете, о чем агиографу поведал диак. Самуил. Е. М. крестился у католикоса Картли *Самуила IV* (582–591) и женился на христианке. По сведениям арм. историка *Себеоса* (VII в.), магам, относившимся к низшей сословной иерархии в отличие от состоятельных слоев персид. населения запрещалось переходить в др. веру. Е. М. подвергся гонениям со стороны соплеменников (*Себеос.* 1979. С. 66, 124). Однажды он отказался участвовать в одном из праздников, который отмечали жившие в Мцхете персы, и «башмачники и чувячники» донесли на него Устаму, начальнику мцхетской крепости. Узнав, что Е. М. и 7 др. персов открыто исповедуют Христа, Устам отправил их в Тбилиси на суд марзпана, наместника персид. шаха в Грузии. 6 чел., сопровождавших Е. М., носили иран. имена: Гушнак, Бахдиад, Борзо, Панагушнасп, Перозак, Зармил,— по одной версии, в тот период на Востоке смена языческого имени при крещении не была строго обязательной, др. версия объясняла этот факт тем, что в Вост. Закавказье проживали некрещеные приверженцы христианства. Эта т. зр. представляется более убедительной, поскольку марзпан отпустил этих людей, сопровождавших Е. М. (4 из них отреклись от Христа). Помилован был и 7-й, Стефан, к-рый, видимо, был христианином во 2-м или 3-м поколении и за к-рого ходатайствовали зороастрийцы. Е. М. был брошен в темницу и приговорен к смертной казни. Однако вскоре марзпан был вынужден уехать в Иран, и спустя 6 месяцев по ходатайству католикоса Самуила IV и картлийских вельмож перед марзпаном Арвандом Гушнаспом Е. М. был освобожден. Мученичество Е. М. приводит сведения о судьбе тех, кто первыми отреклись от Христа: Бахдиад стал бесноватым и умер в муках, Панагушнасп «закончил жизнь свою в убожестве, не имея хлеба на пропитание и не зная, чем бы прикрыть плоть свою».

Через 3 года в Тбилиси прибыл новый марзпан Вежан Бузмир и приказал привести Е. М. и Стефана; за последнего вновь заступились «главари-сирийцы», а Е. М. предстал перед судом и исповедал Христа. Ночью его обезглавили, тело вынесли за пределы города. Христиане под рук. Стефана тайком похоронили мощи под престолом патриаршего кафедрального собора *Светицховели*.

Ист.: Мученичество и страстотерпничество св. Евстате Мцхетели [кименная ред.] // *Сабинин.* Жития. 1872. Т. 2. С. 79–91 (пер. на рус. яз.); то же // *Он же.* Рай. С. 313–322 (на груз. яз.); idem // *Dzhavakhischvili I., Harnak A.* Das Martyrium des hl. Eustatius von Mzcheta // SPAW. 1901. Bd. 38. S. 875–912; То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 30–45; То же // *Челидзе Е.* Церковная древнегруз. лит-ра. Тбилиси, 2005. С. 310–344 (на груз. яз.); *Антоний I (Багратиони), католикос-пат-*

риарх. Мученичество Евстате Мцхетели [метафрастич. ред.] // ПДГАЛ. 1980. Т. 6. С. 208–228; Страдание св. мч. Евстафия Мцхетского // *Сабинин М.-Г.* Иверский патерик. М., 2004. С. 344–360.

Лит.: Исторический сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 3. С. 76–94; *Джавахишвили И. А.* Древнегруз. историческая лит-ра (V–XVIII вв.). Тифлис, 1945. С. 429; *Кекелидзе.* Этюды. 1961. Т. 7. С. 266–267; *он же.* Др.-груз. лит. 1980. С. 508–515; *Себеос, еп.* История / Крит. текст, предисл., коммент. Г. В. Абгаряна. Ереван, 1979. С. 66, 124 (на арм. яз.); *Киланава Б. И.* «Мученичество Евстафия Мцхетского» и раннехрист. лит-ра // Тр. ТГУ. Сер.: Литературоведение. 1983. С. 97–102 (на груз. яз.); *Цулая Г. В.* Страсти св. Евстафия Мцхетского // *Он же.* Святые и мученики в истории Грузии: Крит. анализ, пер. на рус. яз. М., 2006. С. 28–64 (на рус. яз.); *Чхартишвили М.* Мученичество и страдания Евстафия Мцхетского. Тбилиси, 1994. С. 28–42 (на груз. яз.); *Челидзе Е.* Церковная древнегруз. лит-ра. Тбилиси, 2005. С. 346–462 (на груз. яз.); *Башелеишвили Л. О.* Персы в «Мученичестве Евстафия Мцхетели» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. М., 2007. Вып. 1(7). С. 26–32.

Э. Габидзашвили, Н. Т.-М.

ЕВСТА́ФИЙ ПЛАКИ́ДА [греч. Εὐστάθιος Πλακίδας; лат. Eustathius (в нек-рых текстах Eustachius) Placidas] († ок. 118), вмч. (пам. 20 сент.), пострадал в Риме вместе с женой Феопистией и сыновьями Агапием и Феопистом при имп. *Адриане*.

Житие Е. П. было первоначально составлено на греч. языке предположительно в VI — 1-й пол. VIII в. (по мнению западных исследователей, в VII в.) скорее всего в К-поле. Прп. Иоанн Дамаскин († ок. 750) приводит обширный фрагмент Жития в 3-м Слове в защиту иконопочитания (*Ioan. Damasc.* De imag. // PG. 94. Col. 1381, рус. пер.: *Иоанн Дамаскин.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001. С. 142–144). Известен целый ряд греч. (BHG, N 641–643) и лат. (BHL, N 2760–2771, см. также: *Batalova.* 2005) редакций Жития. Одна из редакций приписывается прп. Симеону Метафрасту (BHG, N 642, рус. пер. по изд.: AnBoll. 1884. Vol. 3. P. 66–112 см.: Византийские легенды. 1972, 2004[2]. С. 208–224), однако его авторство принимается не всеми исследователями (Там же. С. 299). Похвальное слово в честь Е. П. и его семьи написано Никитой Пафлагоном (BHG, N 643; PG. 105. Col. 376–417). По мнению болландистов, арм. перевод Жития сохранил архаичные черты повествования о Е. П. Известны и др. вост. переводы — на сир., копт., груз. языки.

Знатный и добродетельный стратилат (воевода, полководец) Плакида жил во время правления имп. *Траяна* в Риме. Он и его жена Татиана (в лат. текстах иногда ошибочно Траяна (Trajana — PG. 105. Col. 373–374)), еще будучи язычниками, были добродетельны и в благочестии



Святые Евстафий Плакида, Феопистия, Агапий и Феопист. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 38 об.)

воспитали 2 сыновей, чьи языческие имена неизвестны. Однажды Плакида отправился на охоту, где по Божественному Промыслу перед ним предстал необыкновенный олень, между рогами к-рого блистал крест с изображением Распятия (описание оленя неск. отличается в разных редакциях и переводах Жития). Заговорив человеческим голосом, олень открыл Плакиде, что в образе животного тому явился Иисус Христос, Которого Плакида, делая добрые дела, почитал, сам того не ведая. Форма вопроса оленя к Плакиде — «Что Меня гонишь?» — и весь строй диалога восходят к описанию в Деяниях св. апостолов явления Христа ап. Павлу на пути в Дамаск (Деян 9. 3–7). Таким способом Господь решил обратить стратилата в истинную веру, и Плакида тайно крестился вместе со всей семьей у иерея Иоанна (имя и роль иерея уподобляют его св. Иоанну Крестителю). При крещении Плакида получил имя Евстафий (твердостоящий), его жена была наречена Феопистией (Богу верная), старшего сына назвали Агапием (от ἀγάπη — любовь), а младшего — Феопистом. На следующий день Е. П. отправился на то место, где он встретил оленя, и Господь открыл ему, что, подобно страдальцу Иову, ему надлежит быть готовым ко мн. бедам, но если, невзирая ни на что, он сохранит веру и преодолеет диавольские искушения, то получит спасение. Когда в доме Е. П. начался мор, он принял предсказанную Господом напасть со смирением. Вместе с женой и сыновьями Е. П. покинул дом, бросив имущество, и, подобно Св. Семейству, бежал в Египет. Когда они сели на корабль, Е. П. не имел денег, чтобы заплатить судовладельцу за переезд, тот забрал его жену, а Е. П. с сыновьями сошел на берег. На переправе через реку лев схватил одного ребенка и скрылся, а волк унес др. мальчика. Е. П. был близок к отчаянию, думая, что дети его погибли, но их спасли и взяли на воспитание жители ближнего селения. Е. П. решил, что выпавшие на его долю несчастья больше, чем те, к-рые перенес Иов, терпевший беды и напасти на родине при поддержке друзей. Однако он не возроптал на Бога. Е. П. прожил в сел. Вадисис 15 лет, зарабатывая на пропитание поденной работой и охраной посевов. В это время иноплеменники начали войну с Римской империей и завоевали много областей. Озабоченный этим император вспомнил храброго воеводу Плакиду, о к-ром давно не было никаких известий. Готовясь к войне с варварами, император поручил воинам Антиоху и Акакию, служившим под началом Плакиды, разыскать его. Обойдя мн. страны и достигнув селения, где жил стратилат, воины встретили его и, не узнав, стали расспрашивать о Плакиде. Е. П. хотел скрыть от них, кто он. Но воины узнали его по шраму на шее. Они вручили ему послание императора, и Е. П. вместе с ними отправился на родину. Он рассказал императору обо всем, что случилось с ним на чужбине. Тот попросил Е. П. быть, как и прежде, стратилатом. Е. П. согласился, принял от него меч и отдал приказ набирать новобранцев для войны с варварами. Жители селения, где воспитывались сыновья Е. П. (к-рые не знали, что они братья), отправили их в армию как чужеземцев. Е. П., заметив рослых и красивых юношей, взял их в свою охрану. Ведомый Провидением, Е. П. отправился с войском в ту страну, где жила его жена, которая благополучно спаслась от посягательств владельца корабля и с тех пор стерегла сады местных жителей. Шатер стратилата оказался рядом с хижиной его жены. Феопистия случайно услышала разговор юношей в соседней палатке, которые вспоминали о раннем детстве, об отце с матерью, и поняла, что они ее

сыновья, а те в свою очередь — что они родные братья. Тогда Феопистия пришла к стратилату и рассказала ему свою историю. Заметив у него на шее шрам, она узнала мужа. Е. П.



Видение вмч. Евстафия Плакиды. Миниатюра из Псалтири. IX в. (Ath. Pantokr. 61. Fol. 138)

обрадовался, найдя любимую супругу, к-рую считал погибшей. Тогда жена пересказала ему разговор юношей. Стратилат призвал их к себе и, расспросив, убедился в том, что они — его дети. После победы над варварами Е. П. устроил праздник, прославляя Господа. Он возвратился с семьей на родину и узнал, что вместо умершего Траяна императором стал Адриан. Когда Е. П. отказался совершить жертвоприношения в языческом храме, имп. Адриан лишил его всех почестей и повелел отдать всю семью на съедение льву. Но лев не тронул их. Адриан, видя это чудо, приказал раскалить медного быка и бросить в его чрево Е. П. с семьей. По молитве святых Господь обратил жар в прохладу, и они мирно скончались, воспевая хвалу Богу. Когда через 3 дня имп. Адриан приказал открыть медного быка, все увидели, что тела св. мучеников остались невредимыми и сверкали, подобно снегу. Мн. язычники, ставшие свидетелями этого чуда, приняли крещение. Христиане выкрали тела мучеников и тайно похоронили их.

В Житии Е. П. исследователи отмечали как наличие библейских сюжетов (обращение ап. Павла и испытания Иова), так и влияние античного романа (*Адрианова-Перетц*. 1970. С. 70–71; *Гладкова*. Житие Евстафия Плакиды: Особенности идейно-худож. структуры. 2004. С. 25). Оно является образцом использования в структуре Жития ряда бродячих сюжетов: о явлении герою чудесного оленя, заговорившего человеческим голосом, о разлучении героев, об испытаниях, выпавших на их долю, и о счастливом воссоединении семейства или влюбленной пары и т. д.

Упоминание о рим. военачальнике Плакиде (Плациде), участвовавшем в осаде Иерусалима войском рим. имп. Тита, есть в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия (*Иосиф Флавий*. 1993. С. 483–484 (указ.), ср.: *Мещерский*. 1958. С. 295, 300, 306, 343). Предположение о том, что это одно лицо с Е. П., впервые высказано кард. Цезарем Баронием. Эти сведения были заимствованы свт. Димитрием Ростовским при создании собственной редакции Жития Е. П. (*Гладкова*. «Житие Евстафия Плакиды»: От Нестора до Милорада Павича. 2004. С. 505). Однако в «Истории Иудейской войны» не говорится о крещении, испытаниях и о мученической кончине Плакиды, а в Житии, за исключением редакции свт. Димитрия, нет прямых сведений о деятельности Плакиды во время Иудейской войны. Нек-рые болландисты вообще сомневаются в существовании такого святого и считают его лит. персонажем.

Почитание Е. П., его жены и сыновей широко распространилось как на Западе, так и на Востоке. Болландисты отвергают рим. происхождение Е. П. и предполагают, что почитание этого святого зародилось на



Видение вмч. Евстафия Плакиды. Икона. XVII в. (Национальный музей искусств Грузии им. Ш. Амиранашвили)

Востоке и оттуда проникло в Рим. Этим объясняется появление большого количества изображений Е. П. в Каппадокии и Грузии уже с VI–VII вв. (подробнее см. в разд. «Иконография»). Что касается зап. источников, то имени Е. П. нет ни в Мартирологе блж. Иеронима (за исключением одной ркп. XI–XII вв. из Корби — ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. P. 138), ни в календаре Depositio martyrum Ecclesiae Romanae (сер. IV в.). Ц. (диакония) во имя Е. П. известна в Риме с IX в., но, по-видимому, существовала уже в VII в. Предание о том, что встреча Е. П. и чудесного оленя произошла близ Тиволи, на месте, где позднее на скале Вультвилла (Вультурелла) была построена ц. Пресв. Богородицы (ныне ц. Санта-Мария делла Менторелла), появилось в конце средневековья.

На правосл. Востоке память Е. П. и его семьи праздновалась 20 сент., на Западе — 20 сент. или в 1-х числах нояб. В миссалах и бревиариях Е. П. чаще всего упоминается 2 нояб. (напр., в Мартирологе Узуарда) или 3, 4, 5, 9 нояб. Возможно, первоначально память Е. П. совершалась 1 нояб. (в списке Мартиролога блж. Иеронима из Корби (XI–XII вв.) — ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. P. 138), но в связи с установлением в этот день праздника Всех святых была передвинута на 2 нояб., а потом из-за того, что к этому числу было приурочено поминовение усопших, перенесена на следующие дни нояб. В разных типах сакраментариев имя Е. П. не упоминается. Самой распространенной была дата празднования 20 сент. (в Евангелиариях рим. типа сер. VIII в.), перешедшая впосл. в составленный Ц. Баронием Римский Мартиролог (1586). Эта дата все чаще появляется в рим. литургических книгах с XVI в. и затем становится общепринятой.

На Западе Е. П. входил в группу т. н. 14 св. помощников. Его жизнеописание пользовалось большой популярностью, было переведено на старофранц., итал., испан., англ., нем. и ирл. языки. В позднем средневековье Е. П. считался покровителем охотников и лесников, но впосл. его почитание (особенно в Центр. Европе) было вытеснено культом св. *Губерта*. Позднее Е. П. стал считаться покровителем г. Мадрида.

Е. П. посвящена церковь *Эртацминда* в Вост. Грузии. Предполагают, что название села произошло от искаженного груз. «эстатецминда» (святой Евстафий). Е. П. является небесным покровителем потомков груз. царя-мч. *Луарсаба II* и груз. полководца великого моурави Георгия Саакадзе: летом 1609 г. груз. войска в битве в Цхиретской долине

близ с. Эртацминда разгромили турок, эту победу связали с заступничеством Е. П., и «знамя победы водрузили перед иконой святого» (*Сабинин*. 2004. С. 284).

Е. П. почитали на Руси как воина-великомученика, как «княжеского» и «царского» святого, прообразующего равноапостольного Константина Великого. В «Чтении о Борисе и Глебе» Нестор называет крестителя Руси равноап. *Владимира (Василия) Святославича* новым Е. П. (*Revelli*. 1993. P. 614; в «Чтении...» содержится наиболее раннее упоминание Е. П. в древнерус. книжности). Имя Евстафий получил в крещении внук кн. Владимира, сын Мстислава Черниговского. Прославление равноап. кн. Владимира Святославича как второго Е. П. (и соответственно как равноап. Константина Великого) отразилось в программе росписи Софии Киевской (*Никитенко*. 1987. С. 101–107; см. др. мнение: *Смирнова*. 2004. С. 202), Рождественского собора Ферапонтова монастыря, в рельефах Димитриевского собора во Владимире и др. Образы рус. князя и рим. стратилата объединяли такие черты, как отказ от язычества, высокое общественное положение, военные заслуги, а также милость к страждущим. Позднее по стойкости в вере с Е. П. сравнил патриарха Никона в эпитафии его ученик и постриженик архим. Герман (*Панченко*. 1973. С. 111–112, см. также: *Зеленская*. 2002. С. 312–317; *Гладкова*. Царьнищий. 2005. С. 16).

Е. П. вспоминает автор «Сказания о Мамаевом побоище», ему уподобляется Петр, царевич Ордынский («Повесть о Петре, царевиче Ордынском») и т. д. (*Гладкова*. «Житие Евстафия Плакиды»: От Нестора до Милорада Павича. 2004). На Русском Севере Е. П. считали целителем и защитником посевов (*Смирнова, Ямщиков*. 1974. Коммент. к илл. 7; *Смирнова*. 2004. С. 202), видимо, в связи с тем, что, согласно Житию, он 15 лет охранял поля на чужбине. Со временем «княжеские» функции святого ушли на 2-й план, и все больше внимания уделялось другим темам Жития, в частности супружеству во Христе. Так, на фресках Софийского собора в Киеве Е. П. изображен в окружении семьи, его Житие явилось одним из образцов для «Повести от жития Петра и Февронии», написанной Ермолаем-Еразмом и посвященной как проблеме власти, так и теме брака как союза Христа и Церкви. Кроме того, на Руси появился свой св. мученик, отстаивающий правую веру перед лицом мучителей-нехристиан во имя спасения — кн. Михаил Черниговский, память которого также празднуется 20 сент. Со временем Михаил Черниговский, подвиг которого в сознании древнерус. книжника безусловно связывался с подвигом Е. П. (*Лаушкин*. 1999. С. 22), неск. «потеснил» визант. святого, что отразилось, в частности, в ряде минейных сборников, где 20 сент. отмечалась лишь одна память или читалось только одно Житие Михаила Черниговского (напр., ГИМ. Забел. № 415(132). Л. 377, XV в., и др.).

Славянские переводы Жития Е. П. отличались по содержанию и существовали во множестве редакций, возникавших вплоть до XIX в. Все ран-



Святые Евстафий Плакида, Феопистия, Агапий и Феопист в житии. Икона. Кон. XVIII в. (частное собрание)

ние слав. переводы восходят к разным дометафрастовым редакциям Жития. Греч. текст Жития был известен в кругу слав. первоучителей: равноап. Константин-Кирилл сравнивается с Е. П. в своем Пространном Житии, однако при этом цитируется текст Жития Е. П., неизвестный в слав. традиции, по-видимому являющийся прямым переводом с греческого (Жития Кирилла и Мефодия. 1986. С. 94, об этом также см.: *Гладкова*. 2002. С. 27–28). Древнейший слав. перевод Жития Е. П. был осуществлен в Болгарии в IX–X вв. (по мнению автора, на Руси при Ярославе Мудром). Он включен в состав восходящих к одному оригиналу древнерус. Сильвестровского и Чудовского сборников кон. XIV в. и «староизводных» серб. и македон. Торжественников XIV в. (София. НБКМ № 1039 и Загреб. ХАЗУ. III. С. 24) (*Hannick*. Maximos Holobolos. S. 102. N 28). Этот перевод Жития включен в древнерус. домакариевские Четии-Минеи и др. календарные сборники (в т. ч. в Торжественники), а также в ВМЧ (Сент. Дни 14–24. 1868. Стб. 1286–1298). В результате компиляции древнейшего перевода со вновь переведенным текстом возникла редакция, представленная в рукописи серб. происхождения XIV в. (НБС. Собр. Дечанского мон-ря. № 94. Л. 58–67). Следы этой редакции обнаруживаются и в рус. собраниях с XV в. (РГБ. Троиц. (I). № 745. Л. 154 об.– 168). Еще один ранний слав. перевод, представленный лишь отрывком из середины текста Жития Е. П., сохранился в хорват. глаголической рукописи «Пазинские фрагменты» (ХАЗУ. Fragm. glag. 90/1 (a), нач. XIV в.– изд.: *Štefanić et. al*. 1969. S. 252–255). В нем жена Е. П. названа Верой. Версия Жития Е. П. в «Пазинском фрагменте», как и все переводы с греческого, сохранившиеся в хорват. рукописях до сер. XIV в., восходят к древней (преславской?) традиции, хотя в нек-рых местах отражают позднейшую правку.

Другой перевод обнаружен только в 2 рукописях 3-й четв. XV в. (ГА Псковской обл. Собр. Псково-Печерского мон-ря (Ф. 449). № 60. Л. 26 об.– 30 об.; РГБ. Собр. И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича (Ф. 152). № 85/1071. Л. 82–90).

Сохранились сведения о списке Жития Е. П. ок. 1300 г., находившемся в василианском мон-ре г. Львова (№ 572) (*Срезневский*. 1882. С. 162; *Волков*. 1897. С. 86), однако совр. местонахождение неизвестно.

Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, 20 сент. Житие Е. П. должно было читаться полностью на утрене (*Пентковский*. Типикон. С. 284). Следует отметить, что начальная фраза, приведенная в древнерус. переводе Типикона, взята из редакции Симеона Метафраста, которая до свт. Димитрия Ростовского не использовалась при редактировании славянских текстов Жития.

Хронология возникновения слав. переводов Жития Е. П. в первые века после распространения христианства у славян не очень ясна. В сб. Драгомирна (№ 700) представлена болг. редакция перевода 2-й пол. XIV в.

(*Hannick*. Maximos Holobolos. S. 102. N 28). Неск. позже Житие повторно переводилось в Болгарии (*Демина*. 1971; *Димитрова*.1998), на Украине (вероятно, в Киеве) (РГБ. Рум. № 325, XVII в. Л. 42 об.– 50), а также, возможно, в Белоруссии (*Перетц*. 1956. С. 362–378; найти эту ркп. не удалось).

В XVII в. Житие Е. П. перевели на рус. язык с польск. языка в сб. «Римские деяния», др. перевод с польского, вошедший в состав 2 списков «Великого Зерцала» кон. XVII в. (РГБ. Муз. (Ф. 178). № 5470. Л. 421 об.– 426; ГИМ. Увар. № 406 (274) (139)–1°. Л. 720–726), отредактировал свт. Димитрий Ростовский и включил в свои Четии-Минеи (*Димитрий (Туптало)*. 1689. Л. 120–129 об.). Кроме того, он написал проповедь на память Е. П., где использовал материалы Жития Е. П. (*Он же*. 1786. Ч. 4. Л. 24–35). Существует также перевод Жития Е. П. XVII в. на западнорус. лит. язык, представленный в Четьей-Минее 1669 г. (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 82. Л. 38–44 об.).

Мощи Е. П. хранились в ц. св. Евстафия в Риме (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. С. 387). В средние века монахи парижского аббатства Сен-Дени полагали, что мощи Е. П. находятся у них. Когда в XIII в. часовня св. Агнессы в Париже стала приходским храмом, туда была передана часть его мощей из Сен-Дени и храм был посвящен Е. П.

Согласно лат. описанию К-поля XI в. («Аноним Меркати»), в одной из к-польских церквей, близ цистерны Юстиниана, находились мощи Е. П. и его родных (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 450). В наст. время части честной главы Е. П. хранятся в афонских монастырях Ксиропотам и Великая Лавра, а также в ц. Пресв. Богородицы Ахиропиитос в Фессалонике, десница — в монастыре Пресв. Богородицы на о-ве Идра. Частицы мощей великомученика находятся в храме Гроба Господня в Иерусалиме, в греч. монастырях Иверском, Пантократор, Великая Лавра, Кутлумуш, прп. Дионисия, Дусику, Мега Спилео, ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос и др. (*Meinardus O.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // OrChr. 1970. Bd. 54. S. 177–178).

На Руси документально засвидетельствовано появление частиц мощей Е. П. по крайней мере с XVI в.: они содержатся в воздвизальном кресте, сделанном при игум. Филиппе (Колычеве) соловецкими мастерами И. Шаховым и Д. Жданьским (1561/62), и в складне-мощевике Семена Трусова того же времени (Сохраненные святыни Соловецкого мон-ря. 2001. С. 150–154). «Кость большая от ноги» Е. П. хранится в раке с изображением святого (2-я пол. XVI в.) в Благовещенском соборе Кремля (Царский храм. 2003. С. 306–307). Посольство Тырновского митр. Дионисия, прибывшее в Москву в 1591 г. с грамотой о признании за рус. патриархом 5-го по чести места и всех прав предстоятеля автокефальной Церкви, доставило с др. мощами и частицами мощи Е. П. (Посольская книга. 1988. С. 73). В наст. время к Е. П. и Феопистии обращаются с молитвами «при лишении и потере детей» (*Попов*. 2002. С. 54).



Реликварий вмч. Евстафия. Ок. 1210 г. (Британский музей, Лондон)

Ист.: BHG, N 641 c – 641 z; BHL, N 2760–2771; BHO, N 298–299; ActaSS. Sept. T. 6. P. 123–135; [*Димитрий (Туптало), свт. Ростовский*]. Книга житий святых [...]: Септемврий, октоврий и ноемврий. К., 1689; *он же*. Собр. разных поучительных слов и др. соч. М., 1786. Ч. 4; PG. 105. Col. 376–417 [Похвальное Слово Никиты Пафлагона и «Древнее» Житие Е. П.]; PG. 117. Col. 61 [Минологий имп. Василия II]; ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1283, 1286–1298, 1336; Римские Деяния (Gesta Romanorum) / Изд. ОЛДП. СПб., 1878. Вып. 2; *Ровинский*. Народные картинки. 1881. Кн. 3: Притчи и листы духовные. С. 600–602; AnBoll. 1884. Vol. 3. P. 66–112 [Житие Е. П., приписываемое Симеону Метафрасту]; *Ягич*. Служебные Минеи. С. 0162–0168; *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерус. пер. М.; Л., 1958. С. 295, 300, 306, 343; *Štefanić V., Grabar B., Nazor A., Pantelić M.* Hrvatska književnost srednjega vijeka. Zagreb, 1969; *Демина Е. И.* Тихонравовский дамаскин: Болг. памятник XVII в. София, 1971. Ч. 2. С. 69–80; Византийские легенды / Изд. подгот.: С. В. Полякова. М., 1972, 2004[P]; *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С.111–112; Сказание об Евстафии Плакиде // ПЛДР: XII в. М., 1980. С. 226–245; Жития Кирилла и Мефодия: Факс. воспроизв. рукописей. М.; София, 1986; Посольская книга по связям России с Грецией (правосл. иерархами и монастырями): 1588–1594 гг. М., 1988. С. 73; ЖСв. Сент. С. 362–383; *Иосиф Флавий*. Иудейская война. М.; Иерусалим, 1993; *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb = Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. P. 614; *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога: Исслед. и тексты // ГДРЛ. 1994. Сб. 7. Ч. 1. Прил. С. 179–184; БЛДР. 1999. Т. 3: XI–XII века. С. 10–27; *Сабинин М.-Г.* Житие и страдание святого славного мученика благоверного царя Карталинского Луарсаба // *Он же*. Иверский патерик. М., 2004. С. 284.

Лит.: *Срезневский И. И.* Древние памятники рус. письма и языка X–XIV вв.: Общее повременное обозр. СПб., 1882[2]; *Волков Н. В.* Статистические сведения о сохранившихся древнерус. книгах XI–XIV вв. и их указатель. СПб., 1897. (ПДП; 123); *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 386–387; *Monteverdi A.* La leggenda di S. Eustachio. Bergamo, 1909; *idem*. I testi d. leggenda di S. Eustachio. Bergamo, 1910; *Шестаков Д. П.* Исследования в области греч. нар. сказаний о святых. Варшава, 1910. С. 111, 179, 200, 229; *Безобразов П. В.* Визант. сказания // Визант. обозр. Юрьев, 1916. Т. 2. Вып. 2. С. 251–256; *Meyer W.* Die älteste lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende // Nachrichten v. d. königlichen Gesellschaft d. Wiss. Gött., 1916. S. 745–800; *Delehaye*. Passions. P. 317–319; *idem*. Les légendes hagiographiques. Brux., 1927[3]. P. 27; *idem*. La légende de S. Eustache // *Idem*. Mélanges d'hagiographie grecque et latine. Brux., 1966. P. 212–239; *Krappe A. H.* La leggenda di S. Eustachio. Aguila, 1928; *Перетц В. Н.* Новый список «Слова» Даниила Заточника // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 362–378; *Daniele I.* Eustachio, Teopista, Teopisto e Agapio // BiblSS. Vol. 5. Col. 281–289; *Aubert R.* Eustache (1) // DHGE. T. 16. Col. 6–7; *Адрианова-Перетц В. П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. // Истоки рус. беллетристики. М., 1970. С. 70–76; *Смирнова Э. С., Ямщиков С. В.* Древнерусская живопись: Новые открытия: Живопись Обонежья XIV–XVIII вв. Л., 1974; *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 46–65; *Velmans T.* Les peintures de Zenobani et le thème du vision de St. Eustach // IV Symp. Intern. sur l'Art Géorgien. Tbilisi, 1983. P. 8–13; *Салмина М. А.* Житие Евстафия Плакиды // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 146–147; *Никитенко И. Н.* К иконографической программе однофигурных фресок Софийского собора в Киеве // ВВ. 1987. Т. 48. С. 101–107; *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога: Исслед. и тексты // ГДРЛ. 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 167–184; *она же*. История текста христианского романа о Евстафии Плакиде // Литература Др. Руси: Межвуз. сб. науч. тр. М., 1996. С. 29–43; *она же*. «Житие Евстафия Плакиды»: Визант. текст и славяно-рус. пер. // ГДРЛ. 2000. Сб. 10. С. 629–643; *она же*. Где и когда было переведено «Житие Евстафия Плакиды» // Мир житий. М., 2002. С. 26–37; *она же*. Фреска «Чудо на охоте» из ц. Николы Меленки в Ярославле и др. изображ. св. мч. Евстафия Плакиды: Иконография и лит. источники // VII Научные чт. памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2003. С. 118–134; *она же*. Житие Евстафия Плакиды: Особенности идейно-ху-

дож. структуры // Литература Др. Руси: Коллектив. монография. М., 2004. С. 25–46; *она же.* «Житие Евстафия Плакиды»: От Нестора до Милорада Павича // ГДРЛ. 2004. Сб. 11. С. 281–320; *она же.* «Житие Евстафия Плакиды»: Известные и неизв. переводы и редакции XVII в. // Там же. 2005. Сб. 12. С. 482–516; *она же.* Царь-нищий: К вопросу об источниках «Повести о царе Аггее» // Макариевские чт. Можайск, 2005. Вып. 12. С. 310–318; *Салтыков А., прот.* «Видение св. Евстафия Плакиды»: (Рельефная икона из Цебельды) // ИХМ. 1996. Вып. 1. С. 5–19; *Димитрова М.* Към въпроса за новобългарските преводи на дамаскиновите слова // Медиевистика и културна антропология. София, 1998. С. 442–451; *Лаушкин А. В.* К истории возникновения ранних проложных сказаний о Михаиле Черниговском // ВМУ: Ист. 1999. № 6. С. 3–25; *Ивакин Г. Ю., Пуцко В. Г.* Киевский каменный рельеф с изображ. Евстафия Плакиды // Рос. Арх. 2000. № 4. С. 160–168; *Сидоренко Г. В.* О персонификации образа на вновь найденной шиферной плите на территории Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 217–224; *Мельник А. Г.* Старейшая икона Ростовского музея // Средневек. Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 184–190; Сохраненные святыни Соловецкого мон-ря: Кат. выст. М., 2001. С. 150–154; *Архипова Є.* Скульптурний декор в архітектурі давнього Києва // Родовід. К., 2002. № 18/19. С. 27–36; *Міляєва Л.* Повернення до атрибуції рельєфу «Невідомого святого вершника» // Там же. С. 37–46; *Зеленская Г. М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002. С. 312–317; *Попов Е., прот.* Святые, имеющие особенную благодать помогать в различных болезнях и др. нуждах. М., 2002; *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники Вост. Причерноморья (IV–VII века). М., 2002. С. 385–393; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле. М., 2003. С. 306–307; *Баталова С.* Мотивът за появата на чудния Елен в житието на св. Евстатий Плакида — инициация «преведена» на езика на агиографската легенда? // Cultura Animi: Изслед. в чест А. Николова. София, 2004. С. 342–348; *idem. (Batalova S.).* The Tradition of St. Eustachius Placidas in Latin // Scripta & e-Scripta: The J. of Interdisciplinary Mediaeval Studies. Sofia, 2005. N 2. P. 325–353; *Смирнова Э. С.* Иконы Сев.-Вост. Руси: Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина: Сер. XIII — сер. XV в. М., 2004. С. 199–206.

О. В. Гладкова

Гимнография. Память Е. П. отмечается 9 нояб. в иерусалимском Лекционарии VII–VIII вв. (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 2. [Pars 1.] P. 39–40; [Pars 2.] P. 49–50), последование включает пение прокимна из Пс 67, Апостол Евр 10. 32–39, аллилуия со стихом из Пс 96, Евангелие Лк 21. 12–[19].

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 40) память Е. П. приходится на 20 сент., его последование включает прокимен из Пс 15, Апостол Еф 6. 10–17, аллилуиарий со стихом из Пс 36, Евангелие Лк 21. 12–19, причастен Пс 32. 1.

В самой ранней сохранившейся редакции Студийского устава — *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 284) — последование



Вмч. Евстафий Плакида. Фрагмент створки аверия «Сорок мучеников Севастийских». X в. (ГЭ)

Е. П. имеет ряд праздничных особенностей: самогласен на вечерней стиховне, стихиры на хвалитех, пение на утрене «Бог Господь» и тропаря Е. П., светилен **Нб҃о звѣзд[ами]**: после 9-й песни канона, на литургии служба, как в Типиконе Великой ц., аллилуиарий со стихом из Пс 33. Последование Е. П. в слав. студийских Минеях XI–XII вв. в целом соответствует указаниям Студийско-Алексиевского Типикона и включает 2 седальна, 2 цикла стихир-подобнов, 2-й из к-рых предназначен для пения на хвалитех, самогласен, в нек-рых списках помещается кондак с икосом (*Ягич.* Служебные Минеи. С. 0162–0168). В слав. Стихирарях этого же времени имеется 4 самогласна великомученику. В последовании Е. П. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 280–281), отражающем малоазийскую редакцию Студийского устава, почти те же праздничные особенности, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе; служба на литургии включает те же чтения из Апостола и Евангелия, прокимен из Пс 67 (как в иерусалимском Лекционарии), аллилуиарий со стихом из Пс 33, причастен на выбор — Пс 32. 1 или 111. 6b. Согласно одной из южноиталийских редакций Студийского устава, *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 28), 20 сент. соединяются последования Е. П. и попразднства Воздвижения Креста, к-рое продолжается по 21 сент. (согласно более ранним редакциям Студийского устава, праздник Воздвижения отдается 15 сент.), праздничные элементы последования Е. П. сохраняются (кроме светильна по 9-й песни). На литургии вся служба совпадает с приведенной в Типиконе Великой ц.

В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Typicon. P. 170) — устав службы в день памяти Е. П. сходен с приведенным в Мессинском Типиконе: поются последования великомученика и Воздвижения. Последование Е. П. включает неск. самогласнов, кондак великомученику поется по 6-й песни канона, на блаженнах назначаются песни из канона праздника и Е. П. Служба великомученику на литургии та же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. В более поздних редакциях Иерусалимского устава (в слав. рукописях XVI в.) увеличивается количество самогласнов, указываются стихиры на хвалитех. С кон. XVI в. в рукописных рус. Типиконах при памяти Е. П. может ставиться знак «3 точки в полукруге» (красный или черный, обозначающий святого, «поемого на 6»,— см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), в печатных изданиях рус. Типикона этот знак ставится регулярно начиная с исправленного издания 1682 г. В московском издании Типикона 1633 г. приведено соединение последований Воздвижения, Е. П. и полиелейного последования мучеников кн. Михаила и боярина Феодора. В издании Типикона 1682 г. в последовании Е. П. добавляется еще один самогласен на стиховне утрени. Служба на литургии во всех редакциях Иерусалимского устава излагается без изменений.

В 1765 г. в Москве была издана бденная служба Е. П. в честь бывшего в этот день рождения царского наследника Павла. Недостающие песнопения были взяты из Общей Минеи (служба мученикам многим).

Последование Е. П., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает: общий отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ Μάρτυρές σου, Κύριε· (**Мⷭ҃ченицы твои҆ гд҃и:**); кондак 2-го гласа Τὰ πάθη Χριστοῦ σαφῶς μιμησάμενος· (**Стрⷭ҃сти хр҃товы ꙗ҆вѣ҆ подражавъ:**), с икосом; канон, составленный гимнографом Феофаном, 4-го гласа, с акростихом Τῆς εὐσταθείας τῷ φερωνύμῳ κρότος (**Благостоⷭ҃нїе тезоименитомꙋ похвалѣнїе**), ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Морѧ чермнꙋю пⷱчинꙋ**), нач.: Τῷ λόγῳ τὸ τῶν παθῶν μου σκίρτημα (**Глⷭ҃вомъ страстей моимъ ѷ҆гра҃нїе**); цикл из 3 стихир-подобнов и 7 самогласнов; седален; светилен.

В рукописях сохранились и др. песнопения в честь Е. П.: анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом Φάλαγγα τετράριθμον ὑμνῶ μαρτύρων (Отряд четверочисленный пою мучеников), ирмос: Ἁρματηλάτην φαραὼ ἐβύθισε· (**Колесницегонителѧ фараѡ҆на погрⷱзи:**), нач.: Φῶς πατρικόν, θεαρχικόν, προτέλειον ὑπάρχων, Λόγε Θεοῦ (Свет отеческий, богоначальный, предшествующий началам, Слове Божий) (*AHG.* T. 1. P. 280–293); канон, составленный гимнографом

Иосифом, 4-го гласа, с акростихом Θείοις ἀθληταῖς τούσδε τοὺς ὕμνους πλέκω. Ἰωσήφ (Божественным мученикам эти гимны плету. Иосиф), ирмос: Τῷ ὁδηγήσαντι πάλαι· (**Наста́вльшемꙋ дре́вле:**), нач.: Θεοπρεπῶς ἀθροισθέντες ἐν τῇ σεπτῇ σήμερον (Богоугодно собравшись в честном сегодня), канон имеет 2-ю песнь (Ταμεῖον. Σ. 47); дополнительные икосы к кондаку Е. П. 2-го гласа (AHG. T. 1. P. 287–289).

А. А. Лукашевич

Иконография. Житие Е. П., широко известное в регионах Византии, на христ. Востоке и Западе, повлияло на создание большого числа изображений великомученика в храмовых декорациях, мелкой пластике, рукописях. В визант. время получили распространение 3 основных сюжета с изображением святого: Е. П.— полководец-христианин, видение Е. П. распятого Христа между оленьими рогами, мученическая кончина Е. П. с женой и сыновьями.

С раннего времени единоличное изображение Е. П. включалось в ряд наиболее прославленных св. воинов. Традиционно он представлен с темными вьющимися волосами, небольшими усами и короткой раздвоенной бородой. В воинском облачении Е. П. изображен на рельефе слоновой кости с образами 40 мучеников Севастийских (X в., ГЭ); на триптихе из Палаццо Венеция, Рим (сер. X в.); на Арбавильском триптихе (сер. XI в., Лувр, Париж); в церквах Каппадокии: в ц. Карабулут-килисе близ Авджылара в Гёреме (1-я четв. XI в.), в базилике Константина в Еникёе (XI в.), в церкви в Орене близ Нара (XI в.); иногда верхом на коне (в нартексе ц. св. Георгия Диасорита на о-ве Наксос, XII в.). С XIII в. Е. П. обычно изображали в кирасе, в застегнутом на груди плаще, со щитом и с мечом или копьем: в башне св. Георгия мон-ря Хиландар на Афоне (сер. XIII в.); в мон-ре Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321); в ц. Спасителя монастыря Жича, Сербия (нач. XIV в.); в ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320). Известны изображения Е. П. в хитоне и гиматии: на триптихе с Деисусом и святыми (X–XI вв., Музеи Ватикана); на фресках в крипте кафоликона мон-ря Осиос Лукас (30-е гг. XI в.), в ц. Кылычлар-Кушлук-килисе в Гёреме, Каппадокия, XI в.— в позе оранта.



Видение вмч. Евстафия Плакиды. Роспись церкви в с. Чукули, Н. Сванети. XVII в.

С X в. Е. П. часто — как ни одного др. визант. святого — представляли в окружении членов его семьи (святой облачен в хитон и гиматий). Подобные изображения встречаются в капеллах, имеющих погребальное назначение, напр. на своде сев.-зап. капеллы кафоликона мон-ря Осиос Лукас (30-е гг. XI в.). В соборе Св. Софии в Киеве в росписи внешней галереи (40-е гг. XI в.) Е. П. в облике средовека, Феописта — в серо-синей ризе и в коричневом мафории, с крестом в руке, на пилоне полностью сохранилось изображение одного из их сыновей — круглолицего отрока в изукрашенном коротком хитоне, от изображения 2-го сына уцелела только нижняя часть (неясно, кто из них Агапий, кто — Феопист). Образы Е. П. с сыновьями могли располагаться в ряду других воинов и святых: например, в росписи ряда церквей Каппадокии: св. Иоанна Крестителя (№ 4) в Гюллюдере (между 913 и 920), Тавшанлы-килисе (между 913 и 945), Евстафия Плакиды в Гёреме (XI в.), Йыланлы-килисе (предположительно) в долине Ыхлара в Белисырме (X в.), а также в росписи внешней галереи Св. Софии в Киеве и в рукописи Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 253v, 3-я четв. XI в.).



Мученичество св. Евстафия Плакиды с семьей. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 63)

Изображение Е. П. в окружении членов семьи широко распространено в греч. и балканской живописи в поствизант. период: в мон-ре Хурези, Румыния (1694),— с женой и детьми; в ц. вмц. Параскевы в Рымнику-Вылче, Румыния (XVII в.), в мон-ре в Мецово, Греция (XVII в.), на галереях (1649) ц. Рождества в Арбанаси, Болгария (1638),— с сыновьями. Мученическая кончина семьи изображена в мон-ре Воронец, Румыния (1547–1550); в соборе Преображения Господня Большого Метеорского мон-ря, Греция (1552). Одной из отличительных черт иконографии Е. П. стало изображение оленя в сфере, к-рую он держит перед собой, напр., в росписи мон-ря Хурези и нартекса (1681) ц. Рождества в Арбанаси.

Сцена мученичества семьи Е. П. (четверо святых, находящихся по пояс в горящей печи в форме быка) встречается с X в. в рукописях и храмовых декорациях: роспись ц. Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия (кон. X в.); на миниатюрах в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 53, 976–1025 гг., К-поль), в 2 минологиях по Житиям Симеона Метафраста: XI в. (Marc. gr. 586. Fol. 156r) и кон. XI в. (Lond. Brit. Lib. Add. 11870. Fol. 151r), в Минологии кон. XI в. (Ath. Esph. 14. Fol. 52v); в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318); в трапезной Великой Лавры на Афоне (1512?). В ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, один из сыновей Е. П. изображен карабкающимся по печке-быку, чтобы принять смерть вместе с родителями и братом.

Наиболее ранние изображения «Видения св. Евстафия Плакиды» известны по памятникам груз. искусства VI–VII вв. Сцена охоты Е. П. представлена на одной из сторон постамента скульптурного креста из мон-ря Натлисмцемели во имя св. Иоанна Крестителя (рубеж VI и VII вв.) в *Гареджи*, на фризе вост. фасада Успенского храма мон-ря *Мартвили* (VII в.), на рельефной плите алтарной преграды из *Цебельды* (VIII–IX вв.), на стелах из Брдадзори, Хандиси (точная датировка затруднительна) и др. Эта композиция встречается во внутрихрамовой росписи и на фасадах груз. церквей: Спаса в с. Зенобани в Имерети (XIII в.), во 2-м регистре зап. стены; с. Цкелари в Абхазии (X в.); св. Саввы Освященного мон-ря *Сапара* (Сафара), Юго-Зап. Грузия (XIV в.); в храмах В. Сванети — св. Архангелов в с. *Ипрари* (XII в.?) — на фасаде, св. Архангелов в с. Кайша, в с. Лаштхвери, Спаса в с. Лагами — на фасаде (все — XIV в.); Н. Сванети — в с. Чукули (XVII в.) — в интерьере на юж. стене. Д. В. Айналов и Р. О. Шмерлинг отметили без комментариев уникальность размещения на алтарных преградах груз. церквей, где обычно расположены композиции, связанные с НЗ и ВЗ, сцен охоты и видения святого (*Айналов*. 1895. С. 7; *Шмерлинг*. 1962. С. 67).

В Грузии сюжет имел устойчивую иконографию: святого изображали натяги-

вающим тетиву лука и готового выпустить стрелу в бегущего перед ним оленя с обращенной назад головой. Между ветвистыми рогами животного могло быть оплечное изображение Иисуса Христа в крещатом нимбе (Натлисмцемели), Его погрудное изображение (Цебельда, Сапара), поясной образ благословляющего Христа (Лагами). На ранних груз. рельефах сцена трактована условно и отмечена статичностью, фресковые композиции последующего времени наделены динамичностью. Обычно в правой части сцены изображали Е. П. на коне преследующим оленя. Исключениями служат рельеф постамента из мон-ря Натлисмцемели, форма к-рого (узкие грани) обусловила размещение сцены в 2 регистрах: изображение святого помещено в ниж. части, оленя — над ним, и плита из Цебельды: святой, представленный в профиль, обращен вправо, где находится изображение оленя. На рельефах из Цебельды и мон-ря Мартвили иконография сюжета дополнена изображением собаки. На плите из Цебельды представлен также летящий сокол. Е. П. обычно изображен в традиц. для рим. воина облачении, с развевающимся за спиной плащом (храмы в Мартвили, Лагами, Сапаре, Зенобани, Цкелари и т. д.). На рельефах из Гареджи и Цебельды одеяние Е. П., типичное для жителей этих мест, осложнено элементами сасанидского костюма. В рельефе из мон-ря Натлисмцемели одежда Е. П. напоминает костюм эристава Кобула, изображение к-рого высечено на юж. стене *Джвари* (586/7–604).

Изменения в традиц. для груз. искусства схеме «Видения св. Евстафия Плакиды» наблюдаются на фасадном рельефе храма в мон-ре Мартвили (вместо лука Е. П. вооружен копьем), в рельефах из Цебельды и Натлисмцемели (Е. П. выпускает в оленя согнутую стрелу), в росписях церкви в Цкелари (стрелой с вильчатым наконечником он поражает лося). Своеобразный извод сцены — Е. П. охотится на оленя с Распятием между рогами — представлен в росписи вост. части юж. стены церкви в с. Чукули.

Известна груз. икона Е. П. XVII в. из церкви в с. Карабулахи в Кахети (ныне в Национальном музее искусств Грузии им. Ш. Амиранашвили). Иконография образа Е. П. была положена в основу изображения почитаемого в Абхазии мч. *Евстафия Апсильского*.

«Видение св. Евстафия Плакиды» было популярно и в Каппадокии, где всегда большое значение придавалось изображению всадников (охотников с копьем) и связанному с ними культу и где Е. П. был особенно почитаем. Сцена присутствует в росписи ц. св. Иоанна Крестителя в Чавушине (VII–IX вв.); в Панджарлык-килисе близ Ургюпа (IX–X вв.); в церкви № 3 (Агафангела) в Гюллюдере (1-я пол. X в.); в ц. св. Иоанна Крестителя (№ 4) в Гюллюдере (между 913 и 920); в церкви Тавшанлы-килисе (между 913 и 945); в «Большой голубятне» (св. Архангелов) в Чавушине (963–969); в Саклы-килисе в Гёреме (3-я четв. XI в.).



Вмч. Евстафий Плакида. Створка алтаря Паумгартнеров. А. Дюрер. Ок. 1503 г. (Старая пинакотека, Мюнхен)

Этот сюжет часто использовали в Псалтирях, иллюстрируя слова «Свет сияет на праведника...» (Пс 96. 11): в Псалтири Барберини (Vat. gr. 372. Fol. 166v, кон. XI в.), в Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. 129 д. Л. 97 об., IX в.) и др. В рукописи из мон-ря Пантократор на Афоне № 61 (Paris. gr. 20, 2-я пол. IX в.). Е. П. написан коленопреклоненным перед погрудным изображением Христа. Эта сцена нередко встречается в рукописных сборниках Житий, напр. в Минологиях кон. XI в. (Lond. Brit. Lib. Add. 11870. Fol. 151r; Ath. Esph. 14. Fol. 52v). В росписи греч. храмов визант. времени сцена видения встречается нечасто (напр., в росписи ц. св. Георгия Диасорита на о-ве Наксос, XI в., и ц. св. Феклы на о-ве Эвбея, кон. XIII в.). В поствизант. период сюжет использован в росписи трапезной Великой Лавры на Афоне (1512?) и ц. св. Николая в Кастории (1663). Он встречается и в иконописи: на иконе XVI в. из музея Греческого ин-та визант. и поствизант. исследований (Венеция) — Е. П. с копьем верхом на коне перед стоящим на горе оленем с Распятием между рогами; на иконе «Св. Евстафий Плакида на коне» с 6 житийными сценами (XVII в.) из мон-ря св. Иоанна Богослова на о-ве Патмос. Более редкий для этого времени иконографический вариант представлен на иконе XVI в. (Музей мон-ря Лимонос на о-ве Лесбос): Е. П. скачет на коне, целясь из лука в оленя, между рогами к-рого изображено Распятие. На иконе «Св. Евстафий Плакида на коне» (1838) мастера Захария Зографа из Самокова (Сокровищница Метрополии, г. Пловдив, Болгария) Е. П. написан в античной кирасе, во главе армии, вверху композиции — ангелы.

В зап. традиции Е. П. изображался как воин с мечом — фрески XIII в. в ц. Сан-Лоренцо фуори ле Мура, Рим; со знаменем — алтарь Паумгартнеров А. Дюрера (ок. 1503, Старая пинакотека, Мюнхен); верхом на коне — полиптих Дж. Боккати (1468, Музей Бельфорте-дель-Кьенти, Италия); как охотник — алтарная картина «Св. Евстафий Плакида и еп. Либорий» Ганса Бургкмайра Старшего (1-я четв. XVI в., Старая пинакотека, Мюнхен). Житие Е. П. отражено в витражах XII в. собора в Сансе и в витражах XIII в. собора Нотр-Дам в Шартре и др. Сюжеты из истории обращения Е. П. в христианство, пересказанной Иаковом из Варацце в «Золотой легенде» (ок. 1275), нередко встречаются в творчестве западноевроп. художников (напр., гравюра Дюрера, ок. 1501, Галерея Уффици, Флоренция; «Видение св. Евстафия Плакиды» Пизанелло, сер. XV в., Национальная галерея, Лондон).

На Руси, помимо фрески в соборе Св. Софии Киевской, раннее изображение Е. П. (обращение в христианство) сохранилось на шиферном рельефе (предположительно XI в.), найденном при раскопках Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве (1108–1113): возможно, эта плита первоначально находилась над входом в собор, построенным кн. Изяславом Ярославичем в 60-х гг. XI в. Среди св. воинов Е. П. представлен на юж. вратах собора Рождества Богородицы в Суздале (20-е гг. XIII в.); на иконе-таблетке из Софийского собора в Вел. Новгороде (сер. XII в.) «Святые Прокопий, Никита, Евстафий Плакида» (кон. XV в., ГРМ); на иконе «Святые Евстафий Плакида и Фекла» (XV в., ГМЗРК). В хитоне и гиматии, с крестом, Е. П. изображен на иконе 1-й пол. XVI в. (АМИИ). На фресках собора Рождества Богородицы в Ферапонтовом мон-ре (1502) он изображен в медальоне на подпружной арке рядом с равноап. кн. Владимиром.

Вероятно, в связи с почитанием на Русском Севере Е. П. как защитника посевов от вредных насекомых и как целителя была написана икона «Святые Евстафий Плакида и Трифон» (кон. XV в., МИИРК) из Обонежья, на к-рой святые держат в руках сосуды с маслом для окропления растений. Сюжет видения Е. П. представлен на иконе XVI в. (НГОМЗ).

Свидетельством почитания Е. П. как воина в синодальный период служит присвоение имени святого рус. линкору, принимавшему участие в Чесменском сражении в Эгейском м. (1770). Образ Е. П. был помещен в иконостасе Большой ц. Зимнего дворца в С.-Петербурге — икона «Святые мученики Харалампий и Евстафий Плакида» (худож. А. И. Бельский (1726–1796?) или Е. И. Бельский (1730–1778?), ГЭ), в росписи Исаакиевского собора в С.-Петербурге (XIX в.).

Н. В. Герасименко, Н. Чичинадзе

Лит.: *Уварова П. С.* Христ. памятники // МАК. 1894. Т. 4. Табл. VII–VIII; *Айналов Д. В.* Нек-рые христ. памятники Кавказа // Археол. известия и заметки. М., 1895. Т. 3. Вып. 7–8. С. 233–243; *он же.* То же. М., 1895. С. 7; *Чубинашвили Г. Н.* Пещерные мон-ри Давид Гареджи. Тбилиси, 1948. С. 31, 32. Рис. 7. Табл. 37; *он же.* Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948. С. 187; *Panofsky E.* Dürer's St. Eustace // Record of the Art Museum. Princeton (N. Y.), 1950. Vol. 9. N 1. P. 8. Fig. 5; Искусство Византии в собр. СССР. М., 1977. Т. 2. № 126; LCI. Bd. 6. Sp. 194–199; *Гомелаури И. Г.* Архитектура Эртацминдского храма // XVIII науч. сессия Ин-та истории груз. искусства. Тбилиси, 1962. С. 12–13 (на рус. и груз. яз.); *Шмерлинг Р. О.* Малые формы в архитектуре средневек. Грузии. Тбилиси, 1962. С. 62–69. Рис. 2, 3; *Шервашидзе Л. А.* Цкелари (Ацкар) // Мат-лы по археологии Абхазии. Тбилиси, 1967. С. 45–46. Рис. 3–4; *он же.* Средневек. монументальная живопись в Абхазии. Тбилиси, 1980. С. 202–205; *Chatzidakis-Bacharas T.* Les peintures murales de Hosios Loukas: Les chapelles occidentales. Athènes, 1982. P. 74–81; *Coumoussi A.* Une representation rare de la vision de St. Eustache dans une église greque du XIII siècle // Cah. Arch. 1985. Vol. 33. P. 51–60. Fig. 1; *Velmans T.* L'église de Zenobani et le thème de la Vision de St. Eustache en Géorgie // Cah. Arch. 1985. Vol. 33. P. 19–49. Fig. 12–18; Golden Light: Masterpieces of the Art of the Icon. Ghent, 1988. P. 156. Fig. 136; *Аладашвили Н., Вольская А.* Фасадные росписи Верхней Сванети // Ars Georgica. Тбилиси, 1987. Вып. 8. С. 94–121; *Connor C.* Art and Miracles in Medieval Byzantium: The Crypt at Hosios Loukas and Its Frescoes. Princeton (N. Y.), 1991. P. 15; *Jolivet-Levy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le Programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 15, 23, 31, 37, 86, 113, 187, 219; *Thierry N.* Le culte de Cerf en Anatolie et la Vision de St. Eustache // Monuments et memoires. P., 1991. Vol. 72. P. 33–100; 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. Cat. 79, 80. P. 133–134; *Мачабели К.* Каменные кресты Грузии. Тбилиси, 1998. С. 78–87; *Ивакин Г. Ю., Пуцко В. Г.* Киевский каменный рельеф с изображением Е. П. // Рос. Арх. 2000. № 4. С. 160–168; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле. М., 2003. Кат. 109; *Смирнова Э. С.* Иконы Сев.-Вост. Руси. М., 2004. С. 199–206; *Тахнаева П. И.* Христ. культура средневек. Аварии (VII–XVI вв.) в контексте реконструкции полит. истории. Махачкала, 2004.

ЕВСТА́ФИЙ РОМЕ́Й [Евстафий Магистр; греч. Εὐστάθιος ὁ Ῥωμαῖος] (70-е гг. X в.— сер. XI в.), визант. юрист, судья, председатель имп. суда на ипподроме (ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου) в К-поле. В анонимной схолии к новелле имп. *Василия II Болгаробойцы* говорится, что Е. Р., сын Константина Малеина, принадлежал к одному из старинных родов визант. служилой аристократии (*Zachariae.* 1847. S. 612; *Χριστοφιλόπουλος.* 1944. Σ. 83–84; упоминание прадеда Е. Р.: Peira. XXX 76). В юридическом сборнике «Пира», составленном на основе судебных решений Е. Р., он именуется критом (судьей), эксактором, квестором, мистиком, вестом, друнгарием виглы, протоспафарием, патрикием, магистром — в ходе служебной деятельности последовательно получал эти должности и чины (*Zachariae.* 1847. S. 612; Practica ex actis Eustathii Romani. 1856. P. IV).

На основании сведений из «Пиры» о служебном положении Е. Р. его биография была восстановлена Н. Икономидисом (*Oikonomides.* 1986. S. 171–174). Е. Р. рано начал судейскую карьеру (кон. X в.). При рассмотрении сложного дела о подлоге он сумел опровергнуть аргументы старших членов суда и добиться оправдания подсудимого. Справедливость доводов Е. Р. была признана даже *Симеоном Логофетом,* к-рый участвовал в этом судебном заседании (Peira. LXIV 1). После этого Е. Р. достаточно быстро продвигался по служебной лестнице. Не позднее апр. 1025 г. он получил титул патрикия (см. заголовок его сочинения, датируемого этим временем: *Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 341). При имп. *Романе III Аргире* (1028–1034), к-рый до этого служил вместе с Е. Р. в суде, Е. Р. был на особом положении. В 1028 г. он получил во временное управление одну из фем и уехал из К-поля (Peira. XLIX 4). В окт. 1029 и в мае 1030 г. принимал участие в заседаниях церковного суда под председательством патриарха *Алексия Студита* (*Schminck.* 1979. S. 265). Вскоре после этого Е. Р. стал друнгарием виглы, т. е. председателем имп. суда (вероятно, ему принадлежит печать «Евстафия анфипата, патрикия, веста и друнгария виглы» — *Zacos.* 1984. N 142). Между 1030 и 1034 гг. он получил титул магистра; сохранилась его печать с надписью «Евстафий, магистр и друнгарий виглы» (*Laurent.* 1981. N 888). Как видно из «Пиры», Е. Р. пользовался авторитетом как выдающийся знаток права и опытный судья. Е. Р. всегда стоял на страже закона, стараясь пресекать произвол динатов и вельмож, в судебных спорах постоянно поддерживал сторону представителей низших слоев общества и обездоленных людей (париков, бедняков, сирот, незаконнорожденных, обманутых невест и др.). Исполняя свои обязанности, Е. Р. нередко заседал в суде совместно с императором. Иногда ему приходилось по поручению императора давать правовые заключения по делам, вызвавшим разногласия среди членов имп. суда (Peira. VII 15). Сведения о последних годах жизни и о времени смерти Е. Р. отсутствуют. Однако можно предположить, что его карьера окончилась в сер. 40-х гг. XI в., в начале правления имп. Константина IX, поскольку Е. Р. вынес судебное решение (Ibid. XLII 19) против влиятельного аристократа Романа Склира, брата имп. фаворитки Марии Склирины (*Литаврин.* 1977. С. 276–277).

Сочинения. Полностью сохранилось судебное постановление Е. Р. по делу о признании незаконным брака 2 двоюродных братьев с 2 двоюродными сестрами (апр. 1025) (*Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 341–353). Ссылаясь на «том Сисинния» (Ibid. Σ. 11–19), Е. Р. дает букв. толкование этого акта: он считает, что К-польский патриарх *Сисиний II* запретил не все браки в 6-й степени свойства́, но лишь определенные их разновидности, перечисленные в томе, а именно браки 2 братьев с 2 двоюродными сестрами либо с теткой и племянницей. Все остальные браки в данной степени свойства́ (и, разумеется, в более отдаленных) остаются дозволенными: ...τόμος... δύο ἀδελφῶν γάμον πρὸς δύο πρώτας ἐξαδέλφας ἀποκηρύττει καὶ δύο ἀδελφῶν πρὸς θείαν καὶ ἀνεψίαν παρὰ τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερον ἐκφωνεῖ (Ibid. Σ. 342; подробнее об этом судебном акте см.: *Burgmann.* 2003. P. 161–171). Такая т. зр. была редкостью среди визант. юристов XI в. Кроме Е. Р. ее придерживался только *Димитрий,* митр. Кизический (Μελέτη // Ibid. Σ. 354–366; Ἀπάντησις [περὶ ἐκ τριγενείας γάμου] // Ibid. Σ. 366–368); все остальные давали расширительное толкование «тома Сисинния».

Небольшой трактат Е. Р. «об иповолоне» (Περὶ ὑποβόλου; критическое изд.: *Reinsch.* 1986. S. 246–247, 251; изд. *Dain.* 1953. (P. 48) устарело) сохранился в 14 рукописях (о рукописной традиции см.: *Reinsch.* 1986. S. 241–245). В основной части текста, к-рый, по мнению издателя, является не теоретическим трактатом, а заключени-

ем Е. Р. по конкретному делу (Ibid. S. 248), рассматриваются имущественные отношения супругов, а именно вопрос о размере иповолона (визант. аналога рим. брачного дара; о термине ὑπόβολον см.: *Du Cange C.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni, 1688. Vol. 2. Col. 1642–1643) и приданого. В 2 рукописях этого сочинения имеется дополнение, где речь идет о дарах, приносимых приданым в виде рабов или скота.

Известен также небольшой текст, впервые опубликованный в качестве новеллы имп. *Романа I Лакапина* И. Леунклавием, однако это, вероятно, цитата из судебного постановления Е. Р. (*Zachariae.* 1883. S. 49–52). Этот текст посвящен институту laesio enormis, т. е. порядку расторжения договора купли-продажи в случае уплаты покупателем очень низкой цены (менее половины фактической стоимости вещи). К. Э. Цахариe отмечает, что в большинстве исследованных им рукописей, в к-рых встречается этот текст, он озаглавлен как ψῆφος (мнение, судебное постановление). В «Прохироне» Константина *Арменопула,* где он процитирован, в схолии указано, что он принадлежит магистру (Proch. III 3, 71), а именно так Арменопул называл Е. Р. Наконец, рассматриваемый отрывок весьма схож с «Пирой» (Peira. XXXVIII 12). Помимо рукописей, указанных Цахариe, данный текст находится в рукописи РНБ. Греч. № 701 (л. 33 об.— 34), представляющей собой часть Приложения к Большому синопсису Василик (описание рукописи см.: *Медведев.* 2001. С. 499–503).

В одном из своих судебных актов *Димитрий II Хоматиан* приводит казус из несохранившегося постановления Е. Р. о браках в отдаленных степенях родства (*Demetr. Chomat.* Pon. Diaph. 2002. N 6. 82–104), однако принадлежность этого фрагмента Е. Р. остается под сомнением (Ibid. S. 44 [pag. 2]).

А. П. Христофилопулос (*Χριστοφιλόπουλος.* 1944. Σ. 86–87) предложил атрибутировать Е. Р. текст, известный как синодальное постановление, изданное под председательством патриарха Алексия Студита в 1027 или 1030 г. (*Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 32–36). Доводы Христофилопулоса, основанные на том, что в постановлении патриарх Алексий упоминается в 3-м лице и что один фрагмент постановления (Ibid. S. 35) весьма схож с «Пирой» (Peira. XLIX, 34), поддержал Н. П. Мацис (*Μάτσης.* 1959. Σ. 366), однако затем С. Н. Троянос высказался в пользу традиц. атрибуции (*Schminck.* 1979. S. 222; Reg. Patr, N 834). Данное постановление было принято по делу о недействительности брака. Первоначально некий Георгий заключил помолвку с малолетней Феодорой, к-рой на тот момент не было и 7 лет; через нек-рое время девочка умерла, после чего Евфимий, троюродный брат Георгия, женился на матери Феодоры. Автор постановления описывает, как свидетельские показания подтвердили факт и время помолвки и брака, затем разъясняет, что помолвка, заключенная Георгием, противоречит как законодательству, так и принципам права, а потому является недействительной. Т. о., между Евфимием и его супругой не возникло свойство 7-й степени (к-рое образовалось бы в случае законного брака Георгия и Феодоры) и их брак является законным и действительным.

Кроме того, Е. Р. приписывается неск. схолий к *Василикам* (*Basilic.* XI 1. 76 sch. 3; XI 2. 37 sch. 3; XXII 1. 36 sch. 4–6; XXII 4. 9 sch. 2; XXIII 3. 78 sch. 3; XXVIII 14. 1 sch. 14; LX 37. 78 sch. 7. 8; LX 37. 83 sch. 3; LX 39. 3 sch. 5; LX 58. 1 sch. 9–11) и к Большому синопсису Василик (Syn. maior Basilic. Δ 6. 2 sch. K). Однако указанные схолии скорее всего представляют собой более поздние примечания анонимных юристов, составленные на основе «Пиры» (*Oikonomides.* 1986. S. 177; о параллелях между «Пирой» и данными схолиями см.: *Χριστοφιλόπουλος.* 1944. Σ. 85–86). В них, как правило, дается лишь ссылка на высказывания «Ромея» (или «Романа», Ῥωμανός).

«Пира» (Πεῖρα, т. е. «Опыт») — анонимный сборник, содержащий материалы судебной практики Е. Р., к-рые изначально были собраны Е. Р., но позднее подверглись переработке. Полное название «Πεῖρα, ἤγουν διδασκαλία ἐκ τῶν πράξεων τοῦ μεγάλου κυρίου Εὐσταθίου τοῦ Ῥωμαίου» (Опыт, или Учебное пособие, составленное из судебных актов великого господина Евстафия Ромея) представляет собой позднейшую приписку к первоначальному тексту (*Perentidis.* 1985. Σ. 645). «Пира» является единственным источником, содержащим сведения о практике визант. светских судов. Плохо сохранившаяся единственная рукопись (Laurent. LXXX 6. [XV в.]) содержит лакуны (*Zachariae.* 1847. S. 597; *Pieler.* Rechtsliteratur. S. 469); издана К. Э. Цахариe в 1856 г. Впосл. было предложено ок. 200 эмендаций текста «Пиры» на основе сопоставления его с иными сочинениями Е. Р., а также с «Прохироном» Арменопула и др. правовыми памятниками (*Χριστοφιλόπουλος.* 1944. S. 88–91; *Γκίνης.* 1958. Σ. 250–257; *Μάτσης.* 1959. Σ. 352–366). В наст. время сотрудниками визант. группы Ин-та истории европейского права (Франкфурт-на-Майне) готовится новое научное издание памятника (*Τρωϊάνος.* 1999. Σ. 218).

Цахариe, опираясь на ряд косвенных данных, установил, что сборник был составлен в сер. XI в. Его автор был современником имп. Василия II Болгаробойцы, однако пережил его (Peira. IX 10 и 1, где Василий II упом. соответственно как «правящий» и «блаженной памяти»); он пишет о смерти имп. Романа III Аргира (Ibid. XLIX 4; 1034 г.); ему известно синодальное постановление о браках 1038 г. (Ibid. 3). В наст. время составление «Пиры» относят к 1040–1050 гг. (*Τρωϊάνος.* 1999. Σ. 215; *Oikonomides.* 1986. S. 175), однако эта и др. датировки имеют предположительный характер (*Köpstein.* 1993. S. 3). Очевидно также, что автор «Пиры» был близким к Е. Р. юристом и, возможно, вместе с ним работал в имп. суде. Он не скрывает восхищения Е. Р. как талантливым правоведом (Peira. XLIX 4). Мн. места «Пиры» представляют собой своеобразные правовые консультации: вопросы составителя (как правило, подробно излагающие к.-л. казус) и ответы на них Е. Р. (Ibid. VI 16). Но нигде не упоминается о смерти Е. Р., из чего Цахариe заключил, что он скончался незадолго до завершения работы над сборником.

На основании содержательного сходства (единый подход к толкованию «тома Сисинния») Цахариe атрибутировал составителю «Пиры» канонический ответ Димитрия, митр. Кизического (Ἀπάντησις [περὶ ἐκ τριγενείας γάμου] // *Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 366–368), к-рый в то время был издан в качестве анонимного (Practica ex actis Eustathii Romani. 1856. P. III–IV; 5-й т. *Афинской синтагмы* Раллиса и Потлиса, опубл. за год до этого, еще не был доступен Цахариe). Ученый принял во внимание и высказывание автора канонического ответа о своей юридической

деятельности: δέκα γὰρ καὶ ἑπτὰ ἔτη κοιαίστωρι ὄντι ἐξυπηρετησάμην τῷ μακάριτῃ κυρίῳ μοῦ τῷ Μυστικῷ (ибо я 17 лет, будучи квестором, подчинялся блаженной памяти господину моему Мистику; Е. Р. имел чин мистика). Впосл. А. С. *Павлов,* поддерживая мнение Цахарие, но ориентируясь уже на новое издание, где канонический ответ был приписан Димитрию Кизическому, назвал последнего составителем «Пиры» (*Павлов.* 1887. С. 112). Однако Цахарие, не объясняя причин, не согласился с такой атрибуцией. Он пишет, что «Пира» и канонический ответ принадлежат одному и тому же лицу, но не Димитрию Кизическому, хотя и признает сходство воззрений митр. Димитрия и своего анонимного автора на запрещенные браки (*Zachariae.* 1892. S. 30, 67). Отверг Цахарие и предложенную в 1883 г. В. Фишером атрибуцию сборника патриарху К-польскому *Евстратию Ларисе.* Вопрос об авторстве «Пиры» остается открытым (*Остроумов.* 1893. С. 579–581; *Липшиц.* 1981. С. 123).

Тексты, включенные в сб. «Пира», представляют собой выдержки из экспертных заключений (ὑπομνήματα) Е. Р. и судебных постановлений, вынесенных им при рассмотрении апелляций (σημειώματα); кроме того, в сборник вошли акты др. имп. судей. Составитель располагал полными текстами судебных актов и самостоятельно сделал извлечения из них. Предполагается, что этот не дошедший до нас сборник был составлен самим Е. Р., причем акты в нем имели сквозную нумерацию. На это указывают ссылки на 75-й и 183-й акты Е. Р. в схолиях к Василикам (*Basilic.* XXIII 3, 78 sch. 3; XXII 4, 9 sch. 2; см. также: *Oikonomides.* 1986. S. 177). Общее количество актов в первоначальном сборнике составляло ок. 250 (*Schminck.* 1979. S. 223; *Weiss.* 1973. S. 118).

В сб. «Пира» 1048 глав, объединенных в 75 титулов; фрагменты судебных актов сгруппированы в главы и титулы, в основном по предметному признаку (напр., дела о давности владения, о договоре купли-продажи, о новации обязательства). Однако сами титулы расположены в сборнике бессистемно. Так, титулы L–LV посвящены соответственно: праву предпочтения при продаже недвижимости, статусу судей, владению, договору дарения, наследованию и кражам. Целью автора «Пиры» было подготовить руководство по применению действующего права для начинающих судей высших судов, в связи с чем он обращает особое внимание на формулировки принципов и норм права. Для большего удобства читателей он старается давать в начале фрагмента резюме рассуждений судьи, спорные дела излагает сжато, а индивидуальные особенности дел опускает. Это способствовало высокой популярности «Пиры» у позднейших визант. юристов (*Simon.* 1991).

Димитрий Хоматиан подчеркивал, что Е. Р. имел «великую славу» среди юристов (ἐν τῇ νομικῇ τὸ κλέος πολύ: *Demetr. Chomat.* Pon. Diaph. N 36), и ссылался на «Пиру» в своих актах (в критическом издании установлено 16 цитат из «Пиры», см.: Ibid. S. 532). Арменопул в «Прохироне» постоянно использовал «Пиру», называя ее τὰ Ῥωμαϊκὰ τοῦ Μαγίστρου λεγόμενα или τὸ τοῦ Μαγίστρου βιβλίον (поэтому долгое время ученые не могли установить источник этих цитат). Цахарие насчитывал у Арменопула ок. 100 цитат из «Пиры» (Practica ex actis Eustathii Romani. 1856. P. 301–302); по мнению Е. Э. Липшиц, таких цитат не менее 135 (*Липшиц.* 1981. С. 121).

В сб. «Пира» Е. Р. предстает высококвалифицированным юристом, прекрасно знающим светское законодательство. Проделанный Липшиц анализ «Пиры» (Там же. С. 121–171) подтверждает, что он активно использовал Василики в своей судебной практике (в «Пире» имеется ок. 300 ссылок на Василики, см.: Practica ex actis Eustathii Romani. 1856. P. 303–307). В его актах цитируются новеллы имп. *Льва VI Мудрого* и нек-рых др. императоров, законодательство имп. *Юстиниана I* (Институции, *Дигесты* и Кодекс; видимо, Е. Р. пользовался только их греч. переводами; *Липшиц.* 1981. С. 170), комментарии к нему юристов VI–VII вв. Стефана, Фалелея, Кирилла, Феодора (*Zachariae.* 1847. S. 606). Возможно, в ряде мест Е. Р. ссылается на *Эклогу,* не называя открыто этот законодательный сборник (Peira. LXVII 1; LXIII 8; *Липшиц.* 1981. С. 126; *D'Emilia.* 1967. P. 93–94). Имеются ссылки на известный трактат «О сроках» (Peira. VIII 25), на «Прохирон» (или «Исагогу»: Peira. XIV 9). Особенности аргументации Е. Р. позволяют предположить, что из 2 основных сборников действующего светского законодательства его времени, Василик и «Прохирон», он предпочитал пользоваться первым (*Липшиц.* 1981. С. 157), непосредственно или с помощью Большого синопсиса Василик. В «Пире» встречаются цитаты из античных авторов: Гомера (Peira. XXV 25), Дионисия Галикарнасского (Peira. XLVIII 12). О юридической образованности Е. Р. говорит и тот факт, что для реконструкции одного лишь решения магистра (Peira. I 14; о приданом и порядке его раздела при наследовании) он исследовал историю позднерим. и визант. законодательства об имущественных отношениях в семье, начиная с имп. *Константина I Великого* (*Fögen.* 1992). Разбирая конкретные дела, Е. Р. отмечает неточности перевода лат. юридической терминологии на греч. язык в законодательных сборниках «послеюстиниановского» периода (Peira. XI 1).

Е. Р. следовал нормам законодательства императоров Македонской династии, к-рые в свою очередь воспроизводят Юстинианово право и отвергают новации Эклоги (см. об этом на примере дел о наследовании: *D'Emilia.* 1967. P. 72–79). Однако в связи с этим перед Е. Р. вставала проблема применения устаревших правовых норм в новых условиях общественной жизни. В такой ситуации он мог отказаться от догматичного соблюдения законодательства; в целом при принятии решений Е. Р. руководствовался не только законами, но и принципами права (Peira. I 14; L 10). Пример отступления Е. Р. от текста закона с целью соблюсти волю наследодателя встречается в деле о порядке определения Фальцидиевой доли (Фальцидиева доля, или четверть, quarta Falcidia; согласно lex Falcidia наследник должен был получить как минимум $^1/_4$ чистого наследства, независимо от величины всех завещательных отказов, но в Византии эта доля могла повышаться до $^1/_3$) при наследовании имущества (Ibid. XLI 9). Что же касается коллизии правовых норм, то, по мнению Е. Р., нужно стремиться устранить противоречия в законах, пользуясь системным методом толкования права (Peira. VI 16).

В «Пире» много примеров того, как Е. Р. дает нормам права свое толкование, отличающееся от буквального (напр., смягчает санкции), или в случае пробела в праве самостоятельно выносит решение (*Oikonomides.* 1986. S. 183–185). Это, согласно Икономи-

дису, свидетельствует о том, что составитель «Пиры» хотел создать сборник судебных прецедентов, к-рый бы имел нормативный характер (Ibid. S. 191). Однако для признания судебных актов Е. Р. прецедентами необходимо доказать, что решения имп. суда в мотивировочной части имели обязательную силу для низших судов Византии и реально учитывались ими при рассмотрении аналогичных дел. Совр. состояние источниковой базы не позволяет это сделать. Более того, визант. законодательство последовательно предписывало судьям руководствоваться не предшествующими решениями по аналогичным делам, а законами, причем данное правило воспроизведено в «Пире» (CJ. VII 45. 13; *Basilic.* IX 1. 79; Peira. LI 18. 32; см. подробнее: *D'Emilia.* 1965–1966. P. 30). В нек-рых случаях Е. Р. педантично следовал букве закона. Так, анализ 4 дел, связанных с проверкой подлинности документов (Peira. XIV 3; XLVII 8; LVI 1; LXIV 3), показывает, что в этих делах Е. Р. продолжал скрупулезно выполнять предписания Василик (*Медведев.* 2001. С. 465–467). Е. Р. прямо утверждает, что все нормы Василик являются действующими и ни одна из них не была отменена (Peira. LI 16).

Мн. дела, изложенные в сб. «Пира», связаны с такими важными правовыми институтами, как статус физических лиц (женщин, подвластных, стратиотов и др.), право собственности и иные вещные права, право предпочтения (протимесис) при отчуждении недвижимости, ипотека, договор купли-продажи (*D'Emilia.* 1965–1966. P. 34–80), режим имущества супругов (*Simon.* 1987), наследование (*D'Emilia.* 1967). Более 100 глав «Пиры» касаются комплексного института рабства, гл. обр. гражданско-правовых сделок, предметом к-рых являются рабы, и правила освобождения рабов (*Köpstein.* 1993, см. в особенности таблицу упоминаний о рабах: S. 30–33). Е. Р. рассматривал и более специфические дела, напр. о нарушении градостроительных правил (Peira. L 4–5: несоблюдение при строительстве установленного расстояния в 100 шагов между домами; XVIII 5: нарушение права жителей сохранять вид на море при застройке, см.: *Litavrin.* 2002).

Для византийской правовой системы весьма характерно, что сторонами или 3-ми лицами в имущественных спорах, изложенных в сб. «Пира», часто являются церковные организации (в основном мон-ри: Peira. XXIII 3) и их должностные лица. Так, Е. Р. совместно с императором вынес решение, осуждающее митрополита Анкирского за незаконную мировую сделку (Ibid. VII 6). Е. Р. последовательно проводил в жизнь новеллы имп. Романа I Лакапина (934–935) и Василия II (996), направленные на защиту мелкого крестьянского землевладения от посягательств крупных земельных собственников, в т. ч. светских и церковных (Ibid. IX 6; XI 2; XV 2–3. 10; XXIII 3). Поскольку имп. суду были подсудны как гражданские, так и уголовные дела, в «Пире» имеются титулы о половых преступлениях, о краже, об «оскорблении величества», о разбое, об убийстве (Ibid. XLIX; LV; LX; LXIII; LXVI). Помимо материальных правоотношений судебная практика Е. Р. была связана и с процессуальными: в «Пире» приводятся акты по делам об оспаривании мировых сделок, заключенных в низших судах, о порядке утверждения завещаний. Кроме того, «Пира» представляет собой важный источник по истории судебной процедуры в высшем суде Византии (*Simon.* 1973).

«Пира» как нельзя лучше показывает казуистический характер визант. права, невозможность редуцировать правовую систему Византии к совокупности законодательных актов и содержащихся в них норм (*Pieler.* Rechtsliteratur. S. 350). Она является не только уникальным памятником византийского права, но и ценным источником по социально-экономической истории Византии (*Weiss.* 1973). В частности, «Пира» содержит сведения об адм. системе империи, порядке налогообложения (*Zachariae.* 1847. S. 607–610) визант. аристократии (*Vryonis.* 1974) и имущественных отношениях в ее среде (*Cheynet.* 1998).

Соч.: Ὑπόμνημα περὶ δισεξαλέφων δύο [Dub.] // *Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Τ. 5. Σ. 32–36 (= PG. 119. Col. 844–849); Ὑπόμνημα περὶ δύο ἐξαδέλφων, λαβόντων δύο ἐξαδέλφας // *Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Τ. 5. Σ. 341–353; Peira // *Zachariae.* JGR. 1856. Pt. 1; *Zepos.* JGR. T. 4. P. 9–260; *Eustathe Romain.* De Hypobolo / Ed. A. Dain // REB. 1953. Vol. 11. P. 47–49; *Reinsch D. R.* Eustathios Rhomaios' Opusculum über das Hypobolon // FM. 1986. S. 239–252.

Ист.: *Δημήτριος Συγκέλλος μητρ. Κυζίκου.* Μελέτη // *Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Τ. 5. Σ. 354–366; *idem.* Ἀπάντησις [περὶ ἐκ τριγενείας γάμου] // Ibid. Σ. 366–368; Practica ex actis Eustathii Romani // *Zacharie.* JGR. 1856. Pt. 1 (= *Zepos.* JGR. T. 4. P. 1–260); *Demetr. Chomat.* Pon. Diaph.

Лит.: *Zachariae von Lingenthal C. E.* [рец. на: *Mortreuil J. A. B.* Histoire du droit Byzantin. P., 1846. T. 3.] // Kritisches Jahrbuch für deutsche Rechtswissenschaft. 1847. Bd. 22. S. 581–638 (§ 4: Πεῖρα. Σ. 596–613); *idem.* Zur Lehre von der laesio enormis // ZSRG.R. 1883. Bd. 4. S. 49–60 (= *idem.* Kleine Schriften. Bd. 2. S. 133–144); *idem.* Geschichte des grichisch-römischen Rechts. B., 1892[3]. S. 30, 67; *Zhishman J.* Das Eherecht der orientalischen Kirche. W., 1864. S. 45, 65–66; *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги как ист. и практ. источник рус. брачного права. М., 1887. С. 110–113; *Остроумов М. А.* Очерк правосл. церк. права. Х., 1893. Ч. 1: Введение в правосл. церк. право. С. 579–581; *Χριστοφιλόπουλος Ἀ.* Παρατηρήσεις εἰς τὴν Πείραν Εὐσταθίου τοῦ Ῥωμαίου // BNGJ. 1944. Bd. 17 (1939–1943). S. 82–91; *Wenger L.* Die Quellen des röömischen Rechts. W., 1953. S. 711–712; *Μάτσης Ν.* Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὴν Πείραν Εὐσταθίου τοῦ Ρωμαίου // ΕΕΒΣ. 1959. Τ. 29. Σ. 351–366; *D'Emilia A.* L'applicazione del diritto bizantino secondo il titolo «Πεῖρα Εὐσταθίου τοῦ Ῥωμαίου» relativa alla compravendita // RSBN. 1965/1966. Vol. 12–13. P. 33–80; *idem.* L'applicazione del diritto ereditario bizantino secondo la c. d. «Peira d'Eustazio Romano» // Ibid. 1967. Vol. 14. P. 71–94; *Simon D.* Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht. Fr./M., 1973; *idem.* Das Ehegüterrecht der Pira: Ein systematischer Versuch // Ibid. S. 193–238; *idem.* Die Melete des Eustathios Rhomaios über die Befugnis der Witwe zur Mordanklage // ZSRG. R. 1987. Bd. 104. S. 559–595; *idem.* Peira // ODB. 1991. Vol. 3. P. 1617; *Weiss G.* Hohe Richter in Konstantinopel: Eustathios Rhomaios und seine Kollegen // JÖB. 1973. Bd. 22. S. 117–144; *Vryonis Sp.* The Peira as a Source for the History of Byzantine Aristocratic Society in the First Half of the 11th Cent. // Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Beirut, 1974. P. 279–284; *Литаврин Г. Г.* Визант. общество и гос-во в X–XI вв. М., 1977. С. 267–277; *он же.* Два судебных решения к-польского судьи Евстафия Ромея (сер. XI в.) // Dedicato: Сб. к 75-летию проф. М. Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 2001. С. 378–384; *он же.* Евстафий Ромей о фрагменте налоговой описи: (Из коммент. к податным уставам) // АДСВ. 2002. Вып. 33. С. 102–108; *Litavrin G. G.* Eustathe le Romain sur le droit des habitants de la capitale d'admirer la mer sans entrave // Mélanges G. Dagron. P., 2002. P. 385–390; *Pieler.* Rechtsliteratur // *Hunger.* Literatur. Bd. 2. S. 347–350, 469; *Schminck A.* Vier eherechtliche Entscheidungen aus dem 11. Jh. // FM. 1979. Bd. 3. S. 221–279; *Laurent V.* La corpus de sceaux de l'Empire byzantin. P., 1981. Vol. 2: L'administration centrale; *Липшиц Е. Э.* Законодательство и юриспруденция в Византии в IX–XI вв.: Ист.-юрид. этюды. Л., 1981. С. 121–187; *Zacos G.* Byzantine Lead Seals / Ed. J. W. Nesbitt. Bern, 1984. Vol. 2; *Perentidis S.* Trois notes sur la tradition de la Peira // Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου ἐρεύνης τῆς ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. 1980/1981. Τ. 27/28. Σ. 635–671; *Oikonomides N.* The «Peira» of Eustathios Romaios: an Abortive Attempt to Innovate in Byzantine Law // FM. 1986. Bd. 7. S. 169–192; *Fögen M. Th.* Muttergut und Kindesvermögen bei Konstantin d. Gr., Justinian und Eustathios Rhomaios // Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter / Hrsg. D. Simon. Münch., 1992. S. 15–28; *Köpstein H.* Sklaven in der «Peira» // FM. 1993. Bd. 9. S. 1–33; *Cheynet J.-Cl.* Aristocratie et héritage (XI[e]–XIII[e] siècles): La transmission du patrimoine // La transmission du patrimoine: Byzance et l'aire méditerranéenne / Ed. J. Beaucamp,

G. Dagron. P., 1998. P. 53–80; *Τρωϊάνος Σ.* Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου: Εἰσαγωγικὸ βοήθημα. Ἀθῆναι, 1999². Σ. 215–218; *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 174–175, 440, 465–467, 499–503; *Burgmann L.* Turning Sisinnios against the Sisinnians: Eustathios Romaios on a Disputed Marriage // Byzantium in the Year 1000 / Ed. P. Magdalino. Leiden; Boston, 2003. P. 161–181.

А. Г. Бондач

ЕВСТА́ФИЙ, ФЕСПЕ́СИЙ И АНАТО́ЛИЙ [греч. Εὐστάθιος, Θεσπέσιος καὶ Ἀνατόλιος] († ок. 312), мученики (пам. 20 нояб.), сыновья богатого купца Филофея, к-рый, переехав из г. Гангры (Галатия) в Никомидию, женился на Евсевии. Супруги были язычниками. Е. отдали учиться, а Ф. и А. должны были продолжить дело отца. Однажды Филофей отправился вместе с А. в Галатию и по дороге встретил антиохийского пресв. *Лукиана* (пам. 15 окт.), к-рый обратил их в христ. веру и крестил в р. Сангарий. Возвратившись домой, Филофей разыскал скрывавшегося из-за гонений на христиан Никомидийского еп. сщмч. *Анфима* († 303, пам. 3 сент.), и тот крестил остальных членов его семьи, Филофея рукоположил во пресвитера, Е.— во диакона.

После смерти родителей братья были схвачены по доносу раба придворного сановника Акилина. Их привели на суд к имп. Максимиану и пытали, но Е., Ф. и А. не отреклись от Христа. Закованных мучеников бросили в темницу и морили голодом и жаждой, но явившийся ангел исцелил их раны и дал им в пищу манну небесную. По приказу императора братьев привели в цирк, чтобы отдать на съедение диким зверям. Но львы и медведи их не тронули. В это время заболел сын императора Максенций, и тот поручил мучеников никейскому комиту Антонию. Приведя братьев в Никею, Антоний велел строгать их железными когтями, но не смог склонить принести жертву языческим богам. Их заключили в темницу, и снова ангел исцелил их. Видя непреклонность Е., Ф. и А., комит приказал казнить мучеников за стенами города. Пока палачи готовились к казни, братьев привязали к деревьям в оливковой роще. Пришедшие туда христиане Палладий и Акакий дали палачам золото, чтобы им разрешили побеседовать с осужденными. Укрепив Палладия и Акакия в вере и совершив молитву, Е., Ф. и А. мирно почили прежде, чем палачи приступили к казни. Боясь наказания комита, те обезглавили уже бездыханные тела. 6 ангелов в виде орлов оберегали от птиц и зверей непогребенные мощи святых. Комит Антоний заболел и на следующий день скончался.

В пространном Житии Е., Ф. и А., написанном Иларионом, митр. Сидским, говорится, что мученики были обезглавлены 24 июля. Однако празднование их памяти совершалось 20 нояб. В визант. служебных Минеях каноны мученикам встречаются под 16 дек. (анонимный, 1-го гласа) и под 17 дек. (прп. Иосифа Песнописца, 2-го плагального гласа). Согласно одному из списков Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.), память Е., Ф. и А. отмечали в посвященном им монастыре близ ц. вмц. Евфимии в к-польской местности Скотинон-Пигадион (Σκοτεινὸν Πηγάδιον, т. е. темный колодец) (SynCP. Col. 240).

Ист.: BHG, N 2139; SynCP. Col. 241–242; MartRom. P. 536; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 146–147; ЖСв. Нояб. С. 568–578.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 359; *Sauget J.-M.* Eustazio, Tespesio e Anatolio // BiblSS. Vol. 5. Col. 300; *Janin R.* Eustache ou Eustathe (2) // DHGE. T. 16. Col. 7–8; *Janin.* Églises et monastères. P. 118; AnBoll. 1975. Vol. 93. P. 288–311; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 151.

Э. П. А.

ЕВСТО́ЛИЙ [лат. Eustolius, Eustylius, Eustulius] († до 323), свт., еп. Никомидийский. Подпись Е. имеется в актах Собора в Анкире 314 г. (*Le Quien.* OC. P., 1740. T. 1. P. 584), т. о. он, вероятно, был преемником сщмч. *Анфима* († 303) и предшественником *Евсевия.* Имя Е. встречается в Мартирологе блж. Иеронима под 8 июня. Установить, являлся ли Е. мучеником или нет, невозможно.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 2. P. 58; MartHieron. Comment. P. 310.

Лит.: *Sauget J.-M.* Eustolio // BiblSS. Vol. 5. Col. 308.

О. И. Ф.

ЕВСТО́ЛИЯ И СОСИПА́ТРА [Сопатра; греч. Εὐστολία καὶ Σωσιπάτρα (Σωπάτρα)] († 610, 625), преподобные (пам. 9 нояб.). Е. род. в Риме в семье благочестивых родителей. Рано посвятив себя монашеской жизни, переехала в К-поль, где посещала св. места и обители. Слава о добродетельной жизни Е. скоро распространилась по всему городу. Однажды, придя в ц. Пресв. Богородицы во *Влахернах,* она повстречалась с С., дочерью имп. Маврикия (582–602), к-рая просила Е. стать своей духовной матерью. Святая согласилась, и С., оставив царский двор, приняла иночество. По просьбе дочери Маврикий подарил Е. и С. дом, в к-ром они устроили обитель. Мн. благочестивые девы приходили к ним, желая посвятить свою жизнь Богу. Через неск. лет Е. мирно отошла ко Господу, назначив преемницей С., к-рая управляла мон-рем до своей кончины.

Блж. *Иоанн Мосх* в «Луге духовном» пишет, что С., с юных лет отличавшаяся благочестием, ок. года прожила у своей родственницы Дамианы, игум. одного из иерусалимских монастырей (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 127).

В греч. синаксарях и минологиях содержится краткое сказание о Е. и С., составленное на основе анонимного греч. Жития, частично сохранившегося в рукописи X в. (Vat. gr. 807. Fol. 94–96v). В 1931 г. уцелевший фрагмент был опубликован И. *Делеэ,* который отметил в кратком предисловии, что текст Жития не представляет большого интереса с т. зр. агиографии из-за обилия пространных речей и отсутствия точных сведений (ActaSS. Nov. T. 4. P. 217). ВМЧ, составленные митр. Макарием, включают сказания о Е. и С. из стишного и нестишного прологов (ВМЧ. Нояб. Дни 1–12. Стб. 338–339).

Мощи Е. и С. хранились в одном из жен. мон-рей К-поля (Описание святынь К-поля. С. 451). Вероятно, обитель Е. находилась на сев. стороне 5-го К-польского холма, недалеко от мон-ря Пресв. Богородицы (позднее «тон Мугулион», «тон Магулион» или «ту Мухлиу»; не сохр.) (*Janin.* Églises et monastères. P. 118–119).

Ист.: BHG, N 2141; ActaSS. Nov. T. 4. P. 217–219; MartRom. P. 507; PG. 87. Col. 2987–2992; SynCP. Col. 207–208; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 75–76; ЖСв. Нояб. С. 187–188.

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 226–230; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 348; Εὐστολία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1098; *Janin R.* Eustolia e Sopatra // BiblSS. Vol. 5. Col. 308; *Janin R.* Eustolia // DHGE. T. 16. Col. 45–46; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 152; Описание святынь Константинополя в лат. рукописи XII в. / Пер.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и на Древней Руси. М., 1996. С. 451.

Е. Г. Сапирова

ЕВСТО́РГИЙ [лат. Eustorgius], сщмч., пресв. Никомидийский. В Мартирологе блж. Иеронима под 11 апр. упоминается группа мучеников во главе с Е.— Нестор (или Несторий), Филон, Церемония. По мнению И. *Делеэ,* «ceremonia» является не именем собственным, а нарицательным существительным и означает «празднество». В Мартирологе Узу-

арда, как и в Римском Мартирологе, под 11 апр. упомянут только Е. Другие сведения о святом неизвестны, даже в Сирийском Мартирологе (411), из которого известно о мучениках из Никомидии, нет ни его имени, ни имен др. мучеников из этой дружины. В XVII в. указывалось, что в Болонье в ц. св. Доминика хранятся мощи некоего Евсторгия, но нет указаний, что это мощи именно Е.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 13; MartRom. P. 134; MartHieron. P. 183.

Лит.: *Sauget J.-M.* Eustorgio, Nestore, Filono e Ceremonio // BiblSS. Vol. 5. Col. 311.

О. И. Ф.

ЕВСТО́РГИЙ I (IV в.), свт. (пам. зап. 18 сент.; в амвросианском обряде 19 сент.), еп. г. Медиолан (ныне Милан, Италия). В средневековых перечнях Медиоланских архиепископов («Бернольд» и «Новый Бернольд»; XII–XIII вв.) святитель упоминается как преемник еп. Протасия, участвовавшего в Сардикийском Соборе (343), и предшественник свт. *Дионисия*, сосланного на Восток после Медиоланского Собора 355 г.

Сведения о Е. сохранились в окружном послании свт. *Афанасия I Великого* к епископам Египта и Ливии, где он назван мужем апостольским, твердым защитником правосл. веры от ариан (*Athanas. Alex.* Ep. ad epp. Aegypti et Libyae. 8 // PG. 25. Col. 557). Свт. *Амвросий* Медиоланский также упоминал Е. как борца с арианской ересью (*Ambros. Mediol.* Contr. Auxent. 19 // PL. 16. Col. 1021), однако о выступлениях святителя против ариан сведений нет. В 345 и 347 гг. в Медиолане прошло 2 Собора против еретика Фотина, еп. г. Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия). Возможно, они были созваны по инициативе Е. или его предшественника Протасия.

Е. приписывается строительство 2 церквей в Медиолане, в т. ч. кафедрального собора (basilica maior), впосл. известного как ц. св. Феклы, а также базилики «у святого источника» (apud sacrum fontem), где и был впосл. погребен (ныне базилика св. Евсторгия).

Память Е. под 18 сент. упоминается в италийской редакции Мартиролога Иеронима (1-я пол. V в.), вероятно на основании Медиоланского календаря. К V в. относится также общая месса амвросианского обряда в честь Медиоланских епископов, где Е. упомянут вместе со святителями Дионисием, Амвросием и *Симпли-циано́м*. К VI в. относится эпитафия Е. на саркофаге с мощами (CIL. T. 5. Pt. 2. P. 621. N 9). Впосл. появилась легенда, зафиксированная в Житии Е., авторство к-рого приписывалось Ландульфу Старшему, т. е. его датировали кон. XI в. В наст. время исследователи считают, что оно было написано ок. 1200 г. Произведение сохранилось только в «Санктуарии» Б. Момбриция (кон. XV в.) (*Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae sanctorum. P., 1910. T. 1. P. 473–475). Согласно Житию, Е., выходец с Востока, был правителем Медиолана. После избрания на епископскую кафедру он отправился в К-поль, чтобы получить от императора утверждение своего избрания и разрешение оставить гос. службу. Е. также добился от императора освобождения жителей Медиолана от налогов. Император по-



Главный алтарь базилики свт. Евсторгия Медиоланского в Милане

дарил ему мощи *волхвов*, к-рые впосл. хранились в базилике, посвященной Е.; считается, что Е. был похоронен в саркофаге с мощами волхвов.

В кон. XI в. на месте этой базилики был построен новый храм в романском стиле. После взятия города войсками герм. имп. *Фридриха I Барбароссы* храм был частично разрушен, а мощи волхвов перенесены в Кёльн (1164). В кон. XII в. началось восстановление базилики, к-рое завершилось сооружением колокольни (1297–1309). Согласно «Записке о Миланских святых» (Notitia sanctorum Mediolani, XIV в.), память Е. праздновалась 19 сент., ему были посвящены 4 церкви в городе и округе. В наст. время мощи Е. хранятся в главном алтаре базилики Е. (Сант-Эустorджо) в Милане.

Ист.: BHL. N 2776–2777; ActaSS. Sept. T. 5. P. 774–780; *Goffredo da Bussero.* Liber notitiae sanctorum Mediolani / Ed. M. Magistretti, U. Monneret de Villard. Mil., 1917, 1974[r]. P. 116–118; Manuale Ambrosianum: Ex codice saec. XI / Ed. M. Magistretti. Mediolani, 1905. Vol. 1: Psalterium et Kalendarium. P. 192. (Monumenta veteris liturgiae ambrosianae; 2); MartHieron. Comment. P. 515; MartRom. Comment. P. 404–405.

Лит.: *Savio.* Lombardia. T. 1. P. 30–31, 108–114, 717–720, 856–889; *Lanzoni.* Diocesi. P. 1013–1014; *Novelli A.* La basilica di Sant'Eustorgio in Milano. Mil., 1928; *Clercq V. C., de.* Eustorge // DHGE. T. 16. Col. 46–47; *Rimoldi A., Raggi A. M.* Eustorgio I di Milano // BiblSS. Vol. 5. Col. 308–310; La Basilica di Sant'Eustorgio in Milano / Ed. G. A. Dell'Acqua. Mil., 1984.

Д. В. Зайцев

ЕВСТО́РГИЙ II († 4.06.518), свт. (пам. зап. 6 июня), еп. г. Медиолан (ныне Милан, Италия). В средневек. перечнях Миланских епископов (XII–XIII вв.) Е. назван 24-м епископом. Сведения о Е. сохранились в чтении на 6 июня в поздних литургических книгах амвросианского обряда. Большее количество чтений положено в честь свт. *Евсторгия I* Медиоланского, к к-рому были ошибочно отнесены нек-рые биографические данные Е. В чтениях о Евсторгии I сообщается, что он жил в Риме при папах *Симмахе* (498–514) и *Гормизде* (514–523) и на Медиоланской кафедре был преемником свт. Лаврентия († 25 июля 511). Эти сведения, несомненно, относятся к Е., к-рый, возможно, был рим. клириком. Обстоятельства назначения святителя на кафедру неизвестны. Кандидатура Е. могла быть предложена на рассмотрение остгот. кор. *Теодориха Великого* благодаря посредничеству св. *Эннодия*, еп. Тицинского (Павийского), влиятельного иерарха при королевском дворе и друга папы Гормизда (позднее Е. был близок к свт. Эннодию).

Е. занимал кафедру 7 лет (511–518). В 512 г. Теодорих издал рескрипт на имя Е.: король сообщал об оправдании епископа Августы Претории (ныне Аоста), клирики ложно обвинили его в измене королю, и просил Е. принять епископа с подобающей честью, применив к доносчикам церковно-дисциплинарные меры. Король не желал делать это лично, т. к. клеветники являлись правосл. клириками

(*Cassiod.* Varia. I 9 // MGH. AA. T. 12. P. 18). В др. рескрипте, адресованном наместнику Сицилии, кор. Теодорих по просьбе Е. требовал принять меры для защиты владений Медиоланской кафедры на острове и не допускать случаев присвоения церковного имущества (Ibid. II 29 // Ibid. P. 63). В 513 г. на месте старого кафедрального собора (basilica vetus) Е. отстроил баптистерий св. Стефана «у источников» (ad fontes). Описание баптистерия сохранилось у свт. Эннодия, к-рый сообщает также о строительстве акведука для подачи воды в купель. Е. намеревался использовать баптистерий для крещения женщин (крещение мужчин совершалось в баптистерии при кафедральном соборе Спасителя) (*Ennodius Ticinensis.* Carm. II 149 // Ibid. T. 7. P. 271). Также епископ просил св. Авита, архиеп. Вьеннского, позаботиться об облегчении участи италийских пленников в королевстве бургундов и послал им необходимые денежные средства. В ответном послании свт. Авит восхвалял щедрость Е. и его заботу о ближних, благодаря которым святитель пользовался всеобщим уважением (*Avitus Viennensis.* Ep. 8 // Ibid. T. 6. Pars 2. P. 44).

Е. был погребен в капелле св. Сикста при базилике св. Лаврентия (ныне ц. Сан-Лоренцо Маджоре). В XI в. его имя было внесено в Миланские церковные календари, в XII в. Е. упоминался в списках епископов как святой. В 1493 г. мощи Е. вместе с мощами святителей Лаврентия и Феодора Медиоланских были помещены под главным алтарем храма.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. Col. 643–644; MartRom. Comment. P. 225–226.

Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 1034; *Savio.* Lombardia. T. 2. Pt. 1. P. 32–33, 217–221; *Rimoldi A.* Eustorgio II // BiblSS. Vol. 5. Col. 310–311.

Д. В. Зайцев

ЕВСТО́ХИЙ [лат. Eustochius] († 461), свт. (пам. зап. 19 сент.), еп. г. Туроны (ныне Тур, Франция). Свт. *Григорий Турский* в «Истории франков», оконченной в 594 г., упоминал, что Е. принадлежал к галлорим. знати, происходил из сенаторского рода. Он был избран на кафедру после смерти свт. *Брикция* (444), стал первым из ряда епископов-аристократов, занимавших Туронскую кафедру в V–VI вв. Е. принял участие в Соборе 453 г. в г. Андекавы (ныне Анже). В актах Собора подпись святителя стоит на 1-м месте среди подписей епископов Третьей Лугдунской пров., это свидетельствует о том, что при Е. началось оформление прав епископа г. Туроны как митрополита провинции. По окончании Собора святитель вместе со Львом, еп. г. Битуриги (ныне Бурж), и Викторием, еп. г. Ценоманы (ныне Ле-Ман), составил послание к епископам Третьей Лугдунской пров. о решении Собора низлагать клириков, прибегающих к светскому суду (PL. 54. Col. 1239–1240).

Согласно свт. Григорию Турскому, Е. был человеком «удивительной святости», «мужем святым и боящимся Бога». Ко времени его пребывания на кафедре относятся первые записи чудес при гробнице свт. *Мартина Милостивого* (*Pietri.* 1983. P. 98). Рядом с кафедральным собором Е. построил ц. в честь святых Гервасия и Протасия и поместил там реликвии мучеников, по преданию полученные свт. Мартином от свт. *Амвросия* Медиоланского. Е. также построил церкви в поселениях Бриксы (ныне Реньяк-сюр-Эндр), Икциодур (ныне Изёр-сюр-Крёз), Лукки (ныне Лош) и Доль (ныне Долюс-ле-Сек).

По свидетельству Григория Турского, Е. управлял еп-ством 17 лет. Святитель был похоронен в церкви, стоявшей над могилой свт. Мартина. В XV в. рака с мощами Е. хранилась в базилике св. Мартина в Туре, рядом с ракой свт. Мартина. В 1562 г. святыни были уничтожены гугенотами.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 6. Col. 26–27; *Greg. Turon.* Hist. Franc. II 1. 14; X 39. 5; Concilia Galliae a. 314 – a. 506 / Ed. C. Munier. Turnholti, 1963. P. 135–141. (CCSL; 148).

Лит.: CPL, N 483; *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 303–304; *Houssain J.* Eustochio // BiblSS. Vol. 5. Col. 307; *Griffé É.* La Gaule chrétienne à l'époque Romaine. P., 1966. Vol. 2. P. 1112; *Vieillard-Troiekouroff M.* Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours. Lille, 1977. P. 108–109; *Pietri L.* La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d'une cité Chrétienne. R., 1983. P. 132, 138, 140, 143–145, 147–156, 355–358, 793; *Lelong Ch.* La basilique St.-Martin de Tours. Chambray-lès-Tours, 1986. P. 105, 113; *Van Dam R.* Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton, 1993. P. 17.

А. К.

ЕВСТО́ХИЙ, мч. (пам. зап. 10 нояб.) — см. в ст. *Димитриан,* свт., еп. Антиохийский.

ЕВСТО́ХИЙ, мч. (пам. 15 нояб.) — см. в ст. *Елпидий, Маркелл и Евстохий,* мученики.

ЕВСТО́ХИЙ [греч. Εὐστόχιος], патриарх Иерусалимский (552/3–563). В позднейших источниках часто его имя ошибочно передается как Евтихий (см., напр.: *Ioan. Mosch.* Prat. spirit. // PG. 87. Col. 8; *Eutych.* Annales. P. 204. 21–22). До восшествия на Патриарший Иерусалимский престол Е. был монахом и экономом Александрийской Церкви. Некий авва Агафон, брат св. Аполлинария, патриарха Александрийского, прибыл в Александрию для сбора налогов и проверки счетов Церкви. По неизвестной причине он приказал посадить Е. под стражу. Е. удалось бежать в К-поль. Годы, последовавшие за смертью прп. *Саввы Освященного* (532), были отмечены в истории Иерусалимской Церкви обострением борьбы с ересью оригенистов, распространившейся в среде монашества Новой лавры. Когда в 552 г. умер патриарх *Петр* Иерусалимский, крайней оригенистской группе, т. н. исохристам из Новой лавры, при помощи своего сторонника при дворе еп. Кесарии Каппадокийской *Феодора Аскиды* удалось поставить на Патриаршую кафедру сочувствовавшего им патриарха *Макария II* Иерусалимского, что привело к крупным беспорядкам в Иерусалиме. Противник исохристов, глава др. оригенистской группировки — протоктистов Исидор, возвратившийся в Православие, а также настоятель Великой Лавры Конон подали представление имп. *Юстиниану I,* который приказал низложить Макария и поставить Е., пребывавшего в то время в К-поле (дек. 552). Конон побудил Е. исходатайствовать у императора повторное издание эдикта против оригенистов, с к-рым бы он отправился в Иерусалим. Е. составил сочинение, в к-ром излагал все «безбожные мнения» оригенистов. В помощь Е. из Иерусалима прибыла группа правосл. монахов во главе с 3 епископами и вручила императору соответствующее прошение, которое легло в основу письма императора *Вселенскому V Собору,* и в окончательный вариант формулировки постановления, осуждающего оригенизм.

Е. отбыл в Палестину до 6 янв. 553 г., поскольку его подпись отсутствовала под исповеданием веры, составленным свт. *Евтихием,* патриархом К-польским, для папы *Вигилия,* которое подписали присутствовавшие в К-поле свт. Аполлинарий Александрийский и *Домн III* Антиохийский. Будучи занят борьбой с оригенистами в своей провинции, Е. не смог присутствовать на V Вселен-

ском Соборе в К-поле в 553 г. и отправил 3 епископов своего Патриархата: Стефана Рафийского, Георгия Тивериадского, Дамиана Созусского, а также игум. Евлогия из лавры прп. Феодосия Великого, игум. Кириака из лавры Источника (Πηγή) и столпника Панкратия. 2 последних вместе с игум. Великой Лавры Кононом во время проведения V Вселенского Собора передали имп. Юстиниану челобитную против оригенистов.

По окончании работы Собора его акты были разосланы во все Поместные Церкви. В Иерусалиме Е. собрал Поместный Собор, утвердивший решения Вселенского Собора. Еп. Александр Авильский отказался присутствовать на Иерусалимском Соборе, за что был низложен. Акты V Вселенского Собора были предложены на рассмотрение монахам-оригенистам Новой лавры. После того как они отказались одобрить деяния Вселенского Собора, Е. в течение 8 месяцев уговаривал их сделать это, не добившись желаемого результата, он с помощью военных во главе с дуксом Анастасием изгнал их из Новой лавры и из Палестины. Лавра была заселена 120 монахами, 60 из к-рых до этого были насельниками Великой Лавры, а 60 — др. мон-рей палестинской пустыни. Во главе Новой лавры Е. поставил некоего Иоанна (21 февр. 554).

В 563 или 564 г. имп. Юстиниан начинает подозревать Е. в оригенистских симпатиях. Э. Штейн (*Stein.* 1949. P. 685) связывает низложение Е. с интригами при дворе епископа Иоппийского, имя к-рого в источниках не указано. После низложения Е. на Иерусалимскую кафедру был возвращен его предшественник патриарх Макарий II. Согласно сведениям монофизитского церковного историка VI в. *Иоанна,* еп. Эфесского, Е. был низложен за то, что активно противостоял язычникам во время своего Патриаршества, и именно они воздвигли против него несправедливые обвинения. После низложения Е. вернулся в К-поль и поселился в келье во дворце Гормизда, где проживало много вост. монахов, собранных там еще имп. Феодорой. Он пользовался большим уважением среди царствующих особ и сановников, которые его часто посещали. Согласно тому же Иоанну Эфесскому, в 3-й год правления имп. *Тиверия I* (580) Е. был убит своим слугой, к-рый за это по приказу императора был брошен на съедение зверям. Имя Е. упоминается в одной надписи в Иерусалиме, датируемой сент. 556 — мартом 557 г. (DACL. Vol. 13. Col. 855).

Ист.: *Eutych.* Annales. P. 204. 21–22; *Ioan. Ephes.* Hist. eccl. Pt. 3: Textus. P. 167–168; Versio. P. 124–125; *Ioan. Mosch.* Prat. spirit. // PG. 87. Col. 2857; *Cyr. Scyth.* Vita Sabae. S. 198. 18–200. 4; The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / Ed. J. Bidez and L. Parmentier. L., 1898. P. 186. 17–18, 28–33; 187. 4–16; 190. 13–16; *Theoph.* Chron. P. 242. 13–20, 27–30.

Лит.: *Diekamp F.* Die origenistischen Streitigkeiten im 6 Jh. und das 5 allgemeine Konzil. Münster, 1899. S. 28–32, 62–66; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P.; Brux.; Amst., 1949. Vol. 2. P. 629, 655–656, 664, 685; *Esbroek M., van.* La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 // AnBoll. 1968. T. 86. P. 351–371; *idem.* L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme paléstinien en 551 // OCP. 1985. Vol. 51. P. 33–59; *Heyer F.* Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Stuttg., 1984. S. 68–70; *Grillmeier A.* La «Pest d'Origène» // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Mélanges offerts au P. C. Mondésert. P., 1987. P. 221–237; *idem.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg; Basel; W., 2002. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. S. 7, 9–10, 85, 169, 171.

М. В. Грацианский

ЕВСТО́ХИЙ, ГА́ИЙ (Гаиан), **ПРО́ВИЙ** (Провия), **ЛО́ЛЛИЙ** (Лоллия, Лулуда), **УРВА́Н** (Урвасий) и др. [греч. Εὐστόχιος, Γάϊος (Γαϊανός), Πρόβη, Λολλία (Λουλούς), Οὐρβανός (Οὐρβάσιος)] († нач. IV в.), мученики Анкирские (пам. 23 июня), пострадали при имп. Максимиане (286–305).

Е. (в календаре РПЦ Евстохий Садонский), родом из г. Усады (Васады, М. Азия), был языческим жрецом. Во время гонений на христиан его поразила стойкость мучеников и он обратился в христианство. Приняв Крещение от еп. Антиохийского Евдоксия, Е. вскоре был посвящен в сан пресвитера. Придя в г. Листра, он обратил в христ. веру своего племянника Г. и его семью, в т. ч. его детей П., Л. (то, что это были именно дочери, а не сыновья Г., подтверждается дальнейшим содержанием сказания; в греч. синаксарях встречаются только варианты жен. имен: Провия и Лоллия) и У. Через некоторое время новообращенных христиан арестовали и принуждали отречься от Христа, но безрезультатно. Затем Е., Г., П., Л., У. и др. членов семьи Г., включая женщин и детей, отправили в г. Анкиру, где их вновь пытали по приказу правителя Агриппина. Мученики остались непреклонны и были приговорены к казни. Первому отсекли голову Е., через день — Г., а отроков сначала привязали к вращающемуся колесу, но оно чудесным образом остановилось, и мученики остались невредимыми. Затем девушкам отсекли груди, У. вогнали в голову гвозди и только после мучений обезглавили.

Под Антиохией, вероятно, понимается одноименный город в Писидии. Память мучеников в греч. стишных синаксарях отмечена также под 20 и 21 июня.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 4. P. 471–472; SynCP. Col. 760, 766; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 268–269.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 230–231; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1098; *Clercq C., de.* Eustochio, Gaiano, Proba, Lollia e Urbano // BiblSS. Vol. 5. Col. 307–308; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 152–153.

О. Н. Афиногенова

ЕВСТО́ХИЯ [лат. Eustochium] († 418/9), прп. (пам. зап. 28 сент.). Подвизалась в г. Вифлееме. Имя Е. было семейным прозвищем (наст. имя преподобной — Юлия (*Hieron.* Ep. 108. 4)). Сведения о Е. сохранились в посланиях блж. *Иеронима,* которому покровительствовала мать Е., прп. *Павла.* О Е. упоминает в «Лавсаике» еп. Еленопольский *Палладий* (*Палладий.* Лавсаик. 146), он не был лично знаком с преподобной, но слышал, что она ведет благочестивую подвижническую жизнь в Вифлееме. Отец Е., сенатор Токсотий, принадлежал к патрицианскому рим. роду Юлиев. 2 старшие сестры Е., Блесилла и Павлина, были замужем; рим. сенатор Паммахий, муж Павлины, также входил в круг лиц, близких к блж. Иерониму. Дата рождения Е. неизвестна, однако в 383 г., когда умерла ее сестра Блесилла, по сообщению блж. Иеронима, Е. была еще в юном возрасте (Ibid. 39. 6).

Е. получила воспитание в доме родственницы Марцеллины. Блж. Иероним, находясь в Риме (382–385), проводил в ее доме беседы о Свящ. Писании, к-рые посещали мн. знатные и благочестивые рим. женщины, в т. ч. Павла и Е. Под влиянием занятий Е. приняла решение посвятить себя Богу, что получило одобрение со стороны матери, которая после смерти мужа (379) вошла в общину, основанную Марцеллиной. Блж. Иероним адресовал Е. послание в форме аскетического трактата о девстве (Ibid. 22), где писал о трудностях, подстерегающих дев на монашеском поприще, и назвал подвиг девства «тихим путем среди змей и скорпионов». Согласно блж. Иерониму, девство само по себе не гарантирует победы над

слабостью плоти и искушениями. Девство требует воздержания (ограничений в пище и питии, поста, псалмопения, чтения Свящ. Писания, ограничений в общении и посещениях). Девы, не отвечающие своему призванию, подобны блудницам. Для таких предпочтительнее был бы брак, чтобы они постоянно, но твердо находились на определенном среднем уровне духовного совершенства, нежели, вознесясь на его высоту, потом ниспали бы в бездну.

После смерти папы *Дамаса I* блж. Иероним покинул Рим. Павла и Е. сопровождали его на Восток. Осенью 385 г. они прибыли в Антиохию, оттуда вдоль морского побережья через Птолемаиду, Кесарию Палестинскую и Диосполь отправились в Иоппию, а затем в Иерусалим и Вифлеем. В Вифлееме Павла на собственные средства основала муж. мон-рь, где поселился блж. Иероним, и жен. обитель, где подвизалась с дочерью (Ibid. 31). В 402/3 г. прп. Павла тяжело заболела, Е. ухаживала за матерью (Ibid. 108. 27), но та вскоре скончалась. Ведя подвижническую жизнь, Е. заботилась также о благоустройстве беженцев из Рима, к-рые появились в Палестине после взятия города в 410 г. Аларихом, кор. готов (PL. 25. Col. 75–76, 199).

Как и мать, Е. побуждала блж. Иеронима к переводу ВЗ с древнеевр. языка. Павле и Е. посвящен перевод книг Царств, Е.— перевод Книги пророка Исаии и малых пророков, Книги пророка Иезекииля. Е. была одной из лучших и любимых учениц блж. Иеронима, изучала с ним древнеевр. язык, знала греческий (*Hieron.* Ep. 66. 27). Перед смертью Е. тяжело болела (*Idem.* Ep. 108. 4; 126. 5).

На рубеже VII и VIII вв. англосакс. поэт свт. *Альдхельм* упомянул о добродетелях Е. в соч. «Похвала девам». Память Е. под 20 или 28 сент. появляется в поздних (XIV–XV вв.) добавлениях к Мартирологу Узуарда, а также в частных мартирологах XVI–XVII вв. Кард. Цезарь *Бароний* внес ее имя в Римский Мартиролог (XVI в.) под 28 сент.

Ист.: BHL, N 2775; ActaSS. Sept. T. 7. P. 630–645; MartHieron. Comment. P. 424; *Aldhelm.* De laud. virg. 41 // PL. 89. Col. 275–276; *Petr. Natal.* CatSS. X 11.

Лит.: *Cavallera F.* St. Jérôme: Sa vie et son œuvre. Louvaine, 1922. Vol. 2. Passim; *Ton G., del.* St. Paola Romana. Mil., 1950; *Caraffa F.* Eustochio // BiblSS. Vol. 5. Col. 302–304; *Gorce D.* Eustochium (2) // DHGE. T. 16. Col. 43–45.

Д. В. Зайцев

ЕВСТО́ХИЯ († 1.11.362), мц. (пам. зап. 2 нояб.), пострадала в г. Тарс в Киликии при рим. имп. *Юлиане Отступнике*.

Сохранившаяся лат. версия Мученичества Е. (BHL, N 2775) представляет собой перевод с греческого, выполненный, видимо, не ранее 2-й пол. IX в., т. к. оно неизвестно составителям каролингских Мартирологов. Греч. оригинал был основан на подлинных актах допроса, впосл. подвергшихся лит. переработке в Антиохии. Редактор датирует кончину святой по «антиохийской эре», что соответствует 356 г. (он соотнес 2-й год правления имп. Юлиана Отступника, когда пострадала Е., с офиц. датой провозглашения его цезарем (355), а не с годом прихода его к власти на Востоке (361)).

Согласно Мученичеству Е., имп. Юлиан Отступник по прибытии в Тарс устроил всенародное празднество во дворце в честь богини Венеры. Для участия в жертвоприношениях и торжествах были приглашены все жители города. Однако некая дева Е., христианка, стала публично призывать народ не ходить на праздник и не поклоняться ложным богам. Когда об этом донесли имп. Юлиану, тот велел привести ее и заставить принять участие в празднестве. Однако Е. обличила императора. Юлиан приказал пытать святую и склонять к совершению жертвоприношений. Е. только молилась и благодарила Христа. По приказу императора святая была сожжена. Выброшенные без погребения останки Е. забрала ее мать и похоронила в фамильной гробнице.

И. *Делеэ* считает Мученичество сугубо лит. произведением, но не приводит аргументов, подтверждающих его мнение. Др. болландист, Г. ван Хофф, рассматривая Мученичество Е. в общем контексте правления имп. Юлиана Отступника, приходит к выводу, что оно дает верное представление о гонении имп. Юлиана. Содержание агиографического рассказа вполне достоверно. Хотя Зосим (*Zosim.* Hist. III 11) и Сократ Схоластик (*Socr. Schol.* Hist eccl. III 17) по-разному описывают причины, приведшие Юлиана в Тарс, оба они утверждают, что император находился там в нач. нояб. 362 г. Обстоятельства мучений Е. вполне соответствуют «мягкому», по выражению блж. *Иеронима,* гонению в правление Юлиана, которое являлось не законодательно оформленным преследованием христиан, а скорее проявлением личной неприязни императора к ним.

Хотя в Мученичестве днем кончины Е. указано 1 нояб., в Римском Мартирологе ее имя помещено под 2 нояб. Впервые этот сдвиг отмечен в «Каталоге святых» *Петра Наталиса* (XIV в.), где память Е. указана вместо памяти вмч. *Евстафия Плакиды* (называемого иногда в зап. традиции Евстахием), к-рый поминается под этой датой в Мартирологе Узуарда (IX в.). Однако к XIV в. в рим. литургических книгах для Евстафия Плакиды основным днем памяти стало 20 сент., что и нашло отражение в Римском Мартирологе.

Ист.: ActaSS. Nov. T. 1. P. 523–531; MartRom. P. 498; *Petr. Natal.* CatSS. X 10.

Лит.: *Gordini G. D.* Eustochio // BiblSS. Vol. 5. Col. 307.

О. И. Фельдштейн

ЕВСТРА́ТИЙ [лат. Eustratius] (V в.), свт. (пам. зап. 28 нояб.), еп. Суфеса (ныне Сбиба, Тунис) в пров. Бизацена. Пострадал от ариан во время гонений на правосл. христиан при кор. вандалов Гейзерихе (428–477).

Виктор, еп. Виты, в соч. «История гонений в Африканской провинции» рассказывает о нек-рых африкан. епископах-исповедниках, в их числе и о Е., которые ок. 453 г. были отправлены в изгнание. Вероятно, к 484 г. Е. вернулся на свою кафедру, поскольку его имя упомянуто среди участников Собора в Карфагене (1 февр. 484).

В IX в. *Флор* Лугдунский включил имена этих африкан. епископов в свой Мартиролог, присоединив к ним мучеников *Папиниана,* еп. Виты, и Мансвета, еп. Урци († 439), также упомянутых Виктором Витенским (*Vict. Viten.* Hist. I 3). Их память была произвольно помещена под 1 дек. *Адон* Вьеннский заимствовал из Мартиролога Флора заметку о святителях и по непонятным причинам переместил дату памяти на 28 нояб. Под этим же днем святители упомянуты в Мартирологе Узуарда. Кард. Цезарь *Бароний* включил день их памяти в Римский Мартиролог, где Е. ошибочно назван Евстахием.

Ист.: *Vict. Viten.* De persecut. vandal. I 7 // PL. 58. Col. 189–191 (= MGH. AA. T. 3/1. P. 6–7) (рус. пер.: *Виктор Витенский.* История гонений в Африканской провинции // Церковные историки IV–V вв. М., 2007. С. 104–105); MartRom. P. 553; Notitia provinciarum et civitatum Africae // MGH. AA. T. 3/1. P. 67 (рус. пер.: Перечень провинций и городов Африки // Церковные историки IV–V вв. С. 180).

Лит.: *Gautier E. F.* Genséric, roi des Vandales. P., 1932; *Déjardins V.* Les saints d'Afrique dans le martyrologe romain. Oran, 1952; *Courtois Ch.* Victor de Vita et son œuvre. Alger, 1954; *idem.* Les vandales et l'Afrique. P., 1955; *Caraffa F.* Eustrazio // BiblSS. Vol. 5. Col. 312; *Constanza S.* Vandali-Arriani e Romani-Catholici nella «Historia persecutionis Africanae provinciae» di Vittore di Vita // Oikoumene: Studi paleocristiani in onore del Concilio Vaticano II. Catania, 1964. P. 223–241; *Maier J.-L.* L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine. R., 1973; *Нафанаил (Львов), еп.* Страдания святых мучеников Африканских, от ариан пострадавших // *Он же.* Беседы о Свящ. Писании и о вере и Церкви. N. Y., 1991. Т. 1. С. 226–236; *Диснер Г.-И.* Королевство вандалов. СПб., 2002. С. 91–98.

О. И. Ф.

ЕВСТРА́ТИЙ († 1097 или 1098), прмч., Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий (пам. 28 марта, 28 сент.— в Соборе прп. отцов Ближних пещер, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских), постник.

Источники. Краткое Житие Е. («Слово о блаженем Евстратии Постнице») входит в состав *Киево-Печерского патерика* (в Кассиановской 2-й ред.— Слово 16) в числе 9, составленных в 1222–1226 гг. Владимирским еп. св. *Симоном*, бывш. насельником Киево-Печерского мон-ря. По мнению А. А. *Шахматова* (*Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. 1898. Ч. 313. Март. Отд. 2. С. 108–109), одним из источников при написании Жития Е. послужило утраченное Житие прп. Антония Печерского 2-й пол. XI в. Ю. А. Артамонов полагает, что основным источником для Жития Е. помимо устной традиции стал монастырский синодик, о котором писал свт. Симон («поминание ваше»). М. Д. Присёлков считал, что первоначальное Житие Е. было составлено в Крыму на греческом языке (*Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XIII вв. СПб., 1913. С. 242–243. (ЗИФФ; 116)). Г. Г. Литаврин предполагает существование письменного источника Жития Е., составленного во 2-й пол. XII в. на основе древнерус. и греч. текстов о мученичестве Е. По мнению Л. А. Ольшевской, киевский вариант рассказа о гибели святого мог возникнуть или в 1097–1098 гг., до примирения Киево-Печерского мон-ря с кн. *Святополком Изяславичем*, опиравшимся на финансовую поддержку ростовщиков евреев, или вскоре после евр. погромов в Киеве в 1113 г.

Биография. С именем Евстратий в Киево-Печерском мон-ре принял монашество киевлянин, раздавший бо́льшую часть своего имущества бедным. Согласно Арсениевской редакции Киево-Печерского патерика (1406), Е. пришел к прп. Антонию († 1073), который, видимо, поручил



Прмч. Евстратий. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

совершить над ним монашеский постриг прп. *Никону* (из Жития прп. Феодосия Печерского известно, что прп. Антоний сам не совершал постриги, но поручал делать это прп. Никону). По словам агиографа, в монастыре Е. был «постник и послушник ко всем». Возможно, Е. стал монахом в юном возрасте («бе бо постник от млад ноготь»).

Е. был захвачен в плен половцами (большинство исследователей полагают, что это произошло во время нападения половецкого хана Боняка на Киево-Печерский мон-рь 20 июля 1096; см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 232–233; согласно Литаврину, более вероятным временем пленения Е. было нач. марта 1097). Вместе с 50 др. плененными киевскими христианами (в т. ч. 30 монастырскими работниками) святой был продан некоему иудею-работорговцу в Корсуни (Херсонесе). Согласно патериковому рассказу, иудей принуждал пленников отречься от Христа (вероятно, потому, что в таком случае их можно было продать в Византийской империи, где торговля христианами была запрещена). Однако укрепленные назиданием и примером Е. киевляне приняли мученическую кончину, отказываясь от еды и воды. Через 14 дней в живых остался только Е., поскольку всю жизнь был строгим постником. В день празднования христ. Пасхи Е., обвиненный хозяином в гибели пленных, был распят иудеями. Оставаясь живым на кресте в продолжение 15 дней, мученик скончался, пронзенный копьем. Вскоре по царскому указу все местные иудеи были лишены имущества и принуждены принять христианство, их старейшины казнены, иудей, виновный в смерти Е., повешен. По мнению Литаврина, в этой части патерикового рассказа описаны последствия издания имп. *Алексеем I Комнином* в 1095 г. новеллы, согласно которой на территории империи полагалось освободить рабов, родившихся свободными, при наличии достойных доверия свидетелей. По всей видимости, этот указ «служил для властей Херсонеса юридическим основанием для принятия карательных мер против преступающих нормы права работорговцев». А. Ю. Карпов высказал предположение, что в Житии Е. отразилось одно из антииудейских выступлений, охвативших в 1096–1097 гг. Византию. Литаврин считает, что рассказ Киево-Печерского патерика о гибели Е. является одним из свидетельств всплеска антисемит. настроений в христ. мире, в т. ч. в Византии, в кон. XI в., в ходе 1-го крестового похода.

Согласно свт. Симону, тело Е. было брошено в море, где совершилось затем множество чудес. Христиане тогда безуспешно искали св. мощи Е. По преданию, они были обретены позднее и перенесены из Корсуни в Ближние пещеры Печерского монастыря (впервые зафиксированы на плане пещер 1744–1769 гг.). В Слове 17 Киево-Печерского патерика рассказывается о видении прп. *Никону Сухому*, претерпевавшему пытки в плену у половцев, распятого иудеями печерского монаха, к-рый предсказал прп. Никону близкое избавление. Этот монах ниже именуется Герасимом («оного же ради блаженаго мученика Герасима жидове крестишася»), что заставило Шахматова предположить, что Е. и Герасим одно и то же лицо, а 2-е из имен — мирское имя Е. По мнению Артамонова, в утраченном Житии прп. Антония содержался рассказ о прмч. Герасиме, обстоятельства кончины к-рого были сходны со смертью Е. и смерть которого, так же как гибель Е., повлекла крещение иудеев (см.: *Артамонов.* 2001. С. 8).

Почитание. В патериковом рассказе о мученической кончине Е.

отразились сведения, к-рые могли быть получены только от греков — жителей Корсуни и современников событий, что заставляет полагать, что почитание Е. в Корсуни возникло уже в кон. XI в. Святой чтился греками, а затем и печерскими монахами с прозвищем Протостратор (в Византии — начальник царской конюшни); по-видимому, это связано с помещенной в патерике херсонесской легендой, по к-рой Е. вознесся на небо на огненной колеснице, при этом раздался глас, по-гречески сказавший: «Се добрый града небесного гражанин нареченый!»

Давнее местное почитание преподобных Печерских, в т. ч. Е., подтверждается составленным при митр. Киевском св. *Петре (Могиле)* ок. 1643 г. каноном преподобным отцам Печерским, автором к-рого считается *Мелетий Сириг.* Е. посвящен 3-й тропарь 6-й песни канона: «Распныйся умерщвлением плоти первее, от иудей же распныйся второе, крепкий Евстратие; и темже многое дерзновение у Христа обрет...» (Дива печер лаврських. К., 1997. С. 147). Имя Е. под



Рака с мощами прмч. Евстратия в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. Фотография. 2006 г.

14 февр. и 28 марта имеется в месяцесловах, включенных в изданные в Киево-Печерском мон-ре «Анфологион» (К., 1619) и «Полуустав» (К., 1643), а также в рукописном Месяцеслове келаря Троице-Сергиева монастыря *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. № 201. Л. 312, 313 об.; ср.: ГИМ. Син. № 901. Л. 100 об., 122). В «Похвальном слове русским преподобным» 40-х гг. XVII в. соловецкого книжника *Сергия (Шелонина)* кратко пересказан патериковый сюжет и говорится о Е., что он «исповедания ради обличивша иудеом еже на Спаса неистовство» (*Панченко О. В.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I: «Похвальное слово русским преподобным» — соч. Сергия Шелонина: (Вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 578). Е. как «вторый Илия колесничник» прославляется в 5-м тропаре 7-й песни канона преподобным отцам Ближних пещер кон. XVII в. (Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 54; Минея (МП). Сент. С. 827). Общецерковное почитание Е. установлено указами *Святейшего Синода* 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым разрешалось печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. Е.) в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. Память Е. празднуется особой службой с полиелеем (Минея (МП). Март. Ч. 2. С. 258–269).

Несмотря на то что в патерике дата кончины святого не названа, в церковной традиции днем памяти Е. (по крайней мере с XVII в.) считается 28 марта. Шахматов отметил, что на этот день Пасха во 2-й пол. XI в. приходилась в 1087, 1092 и 1098 гг. (*Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших рус. летописных сводах. СПб., 1908. С. 276. Примеч. 1). Однако, как пишет Карпов, согласно патерику, «умер преподобный не в самый день распятия, а на 15-й день — 28 же марта ни при каких обстоятельствах не может быть 15-м днем после Пасхи» (*Карпов.* 1997. С. 10. Примеч. 9). В 1097 г. Пасха праздновалась 5 апр.

Ист.: Патерик Киевского Печерского мон-ря / Ред.: Д. И. Абрамович. К., 1911. С. 78–79; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1930. С. 106–108; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 24–25.

Лит.: СИСПРЦ. С. 88; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Март. С. 130–133; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 176; Описание о российских святых. С. 22; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 16–17; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Март. С. 179–182; *Розанов С. П.* К вопросу о Житии прп. Антония Печерского // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 38–42; *Богданова Н. М.* Херсон в X–XV вв.: Проблемы истории визант. города // Причерноморье в ср. века. М., 1991. С. 61–62; *Карпов А. Ю.* Несколько замечаний к Слову о прп. Евстратии Постнике // Россия и христ. Восток. М., 1997. Вып. 1. С. 7–16; *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневек. Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 16–19; *Литаврин Г. Г.* Киево-Печерский Патерик о работорговцах-иудеях в Херсоне и мученичестве Евстратия Постника // *Он же.* Византия и славяне: Сб. ст. СПб., 2001². С. 478–495; *Жиленко І. В.* Святиня: Історія Києво-Печерської лаври XI–XVII ст. К., 2005. С. 72–75.

Е. В. Лопухина, М. В. П.

Иконография. Одно из ранних изображений Е.— многосюжетная ксилография мастера *Илии*, помещенная в издании Киево-Печерского патерика (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661). Центральная композиция выделена крупным размером: иудей пронзает копьем распятого на кресте Е. Преподобномученик в монашеских одеждах, с нимбом, голова покрыта куколем, кисти рук и ступни ног пробиты гвоздями, из правого ребра истекает кровь. Крест поставлен на равнине среди невысоких холмов, на фоне города с островерхими кровлями; группа иудеев и мучитель святого одеты в платье по зап. моде XVII в. В нижнем регистре в круглых клеймах помещены 2 композиции: слева на огненной колеснице возносится к небу душа Е., справа иудеи бросают его тело в море. Внизу двустишие: «Евстратий Христу в смерти наследник явися: Днесь жизни сонаследник с Христом воцарися» (Д. А. Ровинский прочитал 1-ю строку как «Евстратий Христу в страсти наследник явися...», что усиливает уподобление Е. Спасителю — *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 630).

Другой вариант этой иконографии, усложненный и насыщенный деталями, с включением всех 3 сюжетов без членения на регистры выполнен Леонтием *Тарасевичем* для издания Киево-Печерского патерика 1702 г. К этой гравюре восходит изображение распятого Е. на деревянном резном кресте 1704 г. работы киевского мастера (НКПИКЗ), к-рое соотносится с традиц. Распятием Христовым на лицевой стороне, выражая святоотеческую мысль о жизни инока как крестной смерти и уподобляя кончину Е. подвигу Спасителя. Изображение преподобномученика встречается и на др. крестах XVIII–XIX вв. (2 в собр. НКПИКЗ).

В иконописном подлиннике конца XVIII в. о внешнем облике Е. сказано: «Сед, плешив, брада менши Сергиевой, кругла, на плечах клобук, ризы преподобническия, испод киноварь розбелен» (БАН. Строг. № 66. Л. 315 об., «левыя страны» 11-й). Единоличное поясное изображение Е. имеется на иконе 40-х гг. XIX в. работы иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры, находящейся у раки святого в Ближних пещерах,— вполоборота вправо, в монашеской мантии и округлом клобуке, в ви-

де средовека с немного раздвоенной русой бородой средней величины, с необычным жестом десницы (повернута ладонью, 2 пальца подняты вверх) и пальмовой ветвью в левой руке (с четками на запястье); надпись: «С. Прп(д)б. мчкъ Евстратій». Фигура Е.– в мантии и куколе, со сложенными на поясе руками, с подписью: «Сед, в схиме» – помещена среди рисунков лицевого иконописного подлинника посл. трети XIX в., созданного на основе протографа XVII в. (РНБ. Вяз. Q. 154. Л. 122). В руководстве для иконописцев 1910 г. под 28 марта Е. отмечен как «типа русскаго, средних лет, с небольшою продолговатою русою бородой, лицом очень худ, в одной убогой подпоясанной ряске, на голове клобук», приводятся варианты надписей на свитке (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 229).

На киевской гравюре «Родословное древо Киево-Печерского монастыря» 1643–1676 гг. работы мастера Акима (монограмма «АК») (ДМКДУ), на близкой по иконографии иконе «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ) погрудное изображение Е. помещено в цветке «древа» в правой части композиции. В «Акафистах», изданных в типографии лавры (К., 1693. Л. 212б), Е. с крестообразно сложенными на груди руками представлен в числе 8 преподобных Ближних пещер. На Печерской иконе Божией Матери со святыми Киево-Печерского патерика (1724) письма игум. Корнилия (Уланова) из Ризоположенского монастыря в Суздале (ГВСМЗ) Е. изображен в правой части среди святых Дальних пещер, в 6-м ряду слева, вместе с прп. Никоном Сухим, в виде средовека с небольшой округлой бородой, в коричневом клобуке, правая рука на груди, левая в молении; надпись на нимбе: «Прп Евстратій».

В составе композиции «Собор Киево-Печерских святых» Е. представлен, как правило, как средовек, в левой группе святых, за прп. Антонием Печерским, в ряду иноков, почивающих в Ближних пещерах. Его изображение помещено, напр., в 3-м ряду 5-м слева на гравюре кон. XVIII – нач. XIX в. (РГБ), 4-м слева на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ), 2-м слева на раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ), 5-м слева на тонолитографии 1893 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ) – оглавно, без куколя, волосы на прямой пробор. На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) оплечный образ Е.– 3-й справа в 3-м ряду, с непокрытой головой, короткими прядями волос и маленькой округлой бородкой, черты лица индивидуализированы. На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание) святой с таким именем представлен дважды: в левой части композиции, за прп. Антонием, в верхнем ряду крайним справа – как средовек и в правой части, за прп. Феодосием, в 4-м ряду крайним справа – как старец в монашеском облачении и куколе (надпись: «Евстратій»).



Распятие прмч. Евстратия. Вознесение души святого. Иудеи бросают тело святого в море. Ксилография. Мастер Илия (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661)

В росписи 70-х гг. XIX в. интерьера храма Христа Спасителя образ Е. находился в числе 34 Киево-Печерских святых на лестнице, ведущей на хоры юж. части зап. крыла, в нижнем ряду (худож. К. А. Горбунов). В стенописи галерей рус. святых в Почаевской Успенской лавре он включен в группу подвижников XI в. (живопись в академическом стиле кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). На иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие», письма мон. *Иулиании (Соколовой)* кон. 20-х – нач. 30-х гг., нач. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ) фигура Е. расположена в нижней части композиции, в группе чудотворцев Ближних пещер, как и на совр. списках образа.

Е., пострадавший в Корсуни, изображен на нек-рых иконах Собора Крымских святых. Оплечный фронтальный образ Е.-старца с седой бородой, в куколе представлен в 3-м ряду крайним справа на иконе посл. четв. XX в. из юж. придела во имя Всех святых, в земле Крымской просиявших, в Троицком соборе *симферопольского во имя Св. Троицы мон-ря* (*Проскурина Н. В.* Симферопольский Св.-Троицкий жен. мон-рь. Симферополь, 2007. С. 61). Е., распятый на кресте, изображен в левой части иконы в ц. во имя Всех Крымских святых и вмч. Феодора Стратилата г. Алушты на юж. стене справа от алтаря (написана липецким иконописцем В. Блиновым к празднику Всех Крымских святых, учрежденному Синодом РПЦ в 1988) (*Путнина Г., Кенгурова И. и др.* Христ. святыни Алуштинской долины. Симферополь, 2006. С. 74). В росписи ц. Трех святителей г. Симферополя (80-е гг. XX в., симферопольский худож. И. Сахаров) ростовой образ Е.-средовека с непокрытой головой и крестообразно сложенными на груди руками помещен в числе Крымских святых в 1-м ряду крайним слева. В 1995 г. в с. Терновка близ Севастополя был устроен в жилом доме храм во имя Е., приписной к *Инкерманскому во имя ап. Климента мон-рю* (*Дятлов В.* Мон-ри Укр. Правосл. Церкви: Справ.-путев. К., 1997. С. 39).

Лит.: *Ровинский Д. А.* Рус. граверы и их произведения с 1564 г. до основания АХ. М., 1870. С. 28; *он же.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[2]. С. 86; Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 101, 390–391; *Гончарук В. М., Кабанець Є. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Києво-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонизації // Могилянські читання, 1999. К., 2000. С. 56–63; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; *он же.* Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67. Ил. 110–111; *Алдошина И. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Искусство земли Владимирской: Кат. / ГВСМЗ. М., 2002. С. 83. Кат. 41; И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]; *Сергий Е. С.* [Коллекция деревянных резных крестов XVI–XVIII вв. в серебряных оправах из собр. НКПИКЗ]. К., 2005. С. 1–20. Ркп.; Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2006. С. 474–479. Кат. 107; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

И. Б. Черномаз

ЕВСТРА́ТИЙ, мч. Севастийский (пам. 3 нояб.) – см. в ст. *Евдоксий, Аттик и Агапий,* мученики Севастийские.

ЕВСТРА́ТИЙ [греч. Εὐστράτιος] (ок. 1050 – ок. 1120), митр. Никейский, визант. богослов, еретик. Его учителем был визант. философ *Иоанн Итал,* осужденный как еретик вместе с учениками и последователями на Соборе 1082 г. Е. отрекся от взглядов учителя и избежал осуждения (RegPatr, N 927). Е. пользовался покровительством имп. Алексея I Комнина (1081–1118). Во время конфронтации между императором и Львом, митр. Халкидонским (1081–1082), Е. встал на сторону императора и полемизировал со Львом Халкидонским по догматическим проблемам иконопочитания. Суть полемики состояла

в том, что по приказу императора отобранная у Церкви утварь и украшения с икон были переплавлены в монеты, а полученные средства использовались на военные нужды. Митр. Лев выступил с догматическим осуждением этих действий. Он утверждал, что уничтожение священных изображений есть нечестие (ἀσέβεια). Е. стал его главным оппонентом, написав против митрополита Халкидонского трактаты «Силлогистическое опровержение относительно способа почитания святых икон» и «Диалог о святых иконах, как должно поклоняться и почитать их — относительно (σχετικῶς) или служебно (λατρευτικῶς)» (*Demetrakopoulos.* 1866. P. 127–160). Е. защищал иконопочитание парадоксальным образом, используя иконоборческие аргументы, и разработал своего рода иконоборческую христологию. Подобно иконоборцам предыдущих столетий, Е. полагал, что, поскольку человечество Христа изобразимо, оно недостойно поклонения, но, если оно достойно поклонения, оно неизобразимо; поэтому, согласно Е., отцы Церкви и установили для икон только относительное почитание, а не служебное (Ibid. P. 154, 159). Полемика затянулась на неск. лет. В результате на К-польском Соборе 1086 г. митр. Лев был обвинен в ереси и низложен.

В 1086 г. Е. уже был митрополитом Никейским и придворным богословом. В 1115/16 г. назначен *дидаскалом* (οἰκουμενικὸς διδάσκαλος) и был известен как богослов и философ: дочь имп. Алексея I Анна Комнина в «Алексиаде» восхищалась элегантностью лит. стиля митрополита Никейского и его глубокими познаниями в богословии и в светских науках, умением вести дискуссию (*Ann. Comn.* Alex. XIV 8, 9). Как придворный богослов Е. участвовал во всех главных религ. спорах своего времени, в т. ч. в антилат. полемике. Первые противолат. сочинения Е. написал в связи с приездом в К-поль послов Римского папы Пасхалия II (1099–1118). Есть основания отнести это событие к зиме или весне 1113 г., хотя не исключена и более ранняя датировка — лето 1112 г. В 1-м Слове против сторонников Filioque Е. по примеру К-польского патриарха Фотия (858–867; 877–886) делает из положений «латинян» противоречивые выводы (напр., опасность превращения Св. Духа во «внука»). При этом Е. в отличие от своего предшественника признает Св. Духа исходящим от Отца «через Сына». Во 2-м произведении по тому же вопросу автор приводит рассуждения патриарха Фотия, согласно которым все сказанное о Троице относится либо к Ее единому естеству, либо только к одной из Ипостасей. Е. первым из визант. полемистов рассматривал сошествие Св. Духа на Иисуса Христа при крещении как довод против лат. учения.

В 2 тогда же написанных «Словах об опресноках» Е. доказывал, что Моисеевы установления не являются единственными «элементами» позднейшего христ. благовествования, поскольку НЗ не сводится к простому повторению законов Моисея. Автор также указывал на несовершенство ветхозаветных образов, обретающих полноту истины только с приходом на землю Сына Божия. «Латинян» Е. уподобляет «армянам-теопасхитам» (приверженцам осужденного Римским Собором 862 г. мнения, согласно к-рому вместе с человеческой природой на кресте пострадало Божество Христа) — Арию и Аполлинарию. Последние, по мнению Е., утверждали, что Христос был зачат без человеческой души. Основываясь на сочинении богослова V–VI вв. Иоанна Филопона, Е. доказывает, что Тайная вечеря Иисуса перед распятием состоялась до празднования ветхозаветной Пасхи.

Др. сочинение против латинян Е. написал в связи с прибытием в К-поль Медиоланского архиеп. Петра Гроссолана. В беседе с ним, записанной Е., указывается на отсутствие к.-л. упоминаний о Filioque в Свящ. Писании и в решениях Соборов, а также на ряд соображений, приписываемых Фотию (напр., опасность смешать Божественные Лица). В «Слове о Всесвятом Духе» Е. ставит оппоненту ряд вопросов: Третья Ипостась происходит от Двух других первично или вторично, «сама по себе» или «акцидентально», «силой» или «действием», от «одиночных» причин или нет? Он обращается к соображениям метафизического и математического порядка и описывает внутритроичные отношения как взаимосвязь между 3 «начальными монадами», используя в качестве сравнения переход единицы в двойку в ряду чисел и образ равнобедренного треугольника. В отличие от своих более ранних высказываний Е. теперь пишет, что Третья Ипостась только даруется людям посредством Божественного Логоса, но не существует через Него.

Самым объемным сочинением Е. против латинян является «Опровержительное слово» против Петра Гроссолана. Последовательно возражая против большей части доводов из речи Медиоланского архиепископа, Е. затрагивает вопрос о смысле евангельского высказывания: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Анализируется разбор разнообразных мест из Свящ. Писания, приводившихся Гроссоланом в защиту собственной т. зр. Как и в др. противолат. произведениях, здесь встречаются рассуждения Е. в неоплатоническом духе.

В 1114 г. имп. Алексей I Комнин приезжал в Филиппополь и Е., сопровождая его, принял участие в дискуссии с армянами-монофизитами. Основные богословские аргументы Е. изложены в трактате «Слово о двух природах во Христе против армянина Тиграна» (*Demetrakopoulos.* 1866. P. 160–198).

Е. известен как один из самых выдающихся комментаторов произведений Аристотеля за всю историю Византии. Е. подчеркивал важность использования логики в богословии и утверждал, что Христос пользовался силлогизмами Аристотеля (*Joannou.* 1952. P. 34). Е. развивал концепцию универсалий как «чистых имен» и признавал существующим только частное. Т. о., он писал об ограничениях, свойственных искусству: художник не может изобразить субстанцию и способен запечатлеть лишь внешность людей или животных, изобразить ангелов он может лишь символически. Роберт Гроссетест (1168/70 — после 1235) включил комментарии Е. на I и IV книги Никомаховой этики Аристотеля в свой перевод этого произведения. Комментарии Е. оказали влияние на лат. схоластику. На них ссылались Альберт Великий и Бонавентура.

В 1117 г. Е. был обвинен в ереси и, несмотря на заступничество имп. Алексея I Комнина и патриарха К-польского Иоанна IX (1111–1134), низложен (RegPatr, N 1003). Хотя Е. отрекся от своих взглядов, он не был восстановлен в архиерейском достоинстве. Его учение анафематствуется в Синодике в Неделю Православия. Главным оппонентом Е. был Никита Ираклийский, митр. Серрский (после 1060 — после 1117). Его основные возражения были направлены против догматических взгля-

дов Е., высказанных в христологических трактатах против армян (2 антиармян. трактата Е. были осуждены и приговорены к сожжению). Против Е. также писал один из крупнейших богословов XII в., *Никита Сеид.*

Согласно Синодику, в Неделю Православия Е. был обвинен в том, что утверждал, будто воспринятая Христом человеческая природа (τὸ πρόσλημμα) является другой (нежели Божество) не только по природе, но и по достоинству (τῇ ἀξίᾳ) и будто она служебно поклоняется Богу (λατρεύει) и приносит Ему рабское служение (*Gouillard.* Synodikon. Vol. 10. P. 21). Хотя Е. объяснял, что обвинения были основаны на отрывках из его незаконченных работ, украденных у него, Никите удалось доказать, что Е. высказывал подобные идеи ранее, в трактатах против митр. Льва Халкидонского.

Соч.: *Eustratii* in Analyticorum posteriorum librum secundum commentarium / Ed. M. Hayduck. B., 1896–1907. 2 pt. (Comment. in Aristotelem Graeca; Vol. 21. Pt. 1–2); *Eustratii* et *Michaelis* et anonyma in ethica Nicomachea commentaria / Ed. G. Heylbut. B., 1892. (Comment. in Aristotelem Graeca; Vol. 20); *Demetrakopoulos A., ed.* Orationes // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη. Lpz., 1866. Hildesheim, 1965². Vol. 1. P. 47–198; *Слово о Всесвятом Духе* // *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006. С. 518–565 [Рус. пер. одного из антилат. трактатов Е.]; *он же.* «Опровержительные слова» Евстратия Никейского. М., 2008 (в печати).

Ист.: *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. P., 1966. (ArchOC; 10) [Трактаты Никиты Ираклийского и Никиты Сеида против Евстратия (греч. текст и франц. пер.); Νικήτα Σεΐδου. Λόγος κατὰ Εὐστράτίον Νικαίας / Ed. Θ. Ζήση. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 35–82 [Нов. изд. трактата Никиты Сеида]; *Joannou P.* Eustrate de Nicée: Trois pièces inédites de son procès (1117) // REB. 1952. Vol. 10. P. 24–34; *Gouillard.* Synodikon. Vol. 10. P. 3–316.

Лит.: *Grumel V.* Autour du voyage de Pierre Grossolanus archevêque de Milan à Constantinople en 1112 // EO. 1933. Vol. 32. P. 22–33; *Joannou P.* Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117): Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi // BZ. 1954. Bd. 47. S. 369–378; *idem.* Le sort des évêques hérétiques réconciliés: Un discours inédit de Nicétas de Serrea contre Eustrate de Nicée // Byz. 1958. Vol. 28. P. 1–30; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 618–619; *Giocarinis K.* Eustratios of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas // Franciscan Studies. N. S. 1964. Vol. 24. P. 159–204; *Darrouzès J.* Eustrate, métropolite de Nicée // DHGE. T. 16. P. 49; *Aleksidze A.* Un traité polémique anti-Latin en version géorgienne // Тр. ТГУ. 1975. Т. 162. С. 11–123; *Ζήση Θ.* Περὶ τὴν χρονολόγησιν τῆς Κατὰ Ἀρμενίων πραγματείας τοῦ Εὐστρατίου Νικαίας // Κληρονομία. 1975. Τ. 7. Σ. 315–326; *Guillard J.* Le Procès officiel de Jean l'Italien: Les actes et leur sous-entendus // TM. 1985. T. 9. P. 133–174; *Гукова С. Н.* Космографический трактат Евстратия Никейского // ВВ. 1986. Т. 47. С. 145–156; *Lloid A. C.* The Aristotelianism of Eustratios of Nicaea // Aristoteles: Werk und Wirkung / Hrsg. J. Wiesner B., 1987. Bd. 2. S. 341–351; *Mercken H. P. F.* The Greek Commentators on Aristotle's Ethics // Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence / Ed. R. Sorabji. L., 1990. P. 407–443; *Kazhdan A.* Eustratios of Nicaea // ODB. Vol. 2. P. 755; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under Comneni (1081–1261). Camb., 1995. P. 54, 75; *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006; *Лурье В. М., Баранов В. А.* История визант. философии: Формативный период. СПб., 2006. С. 497–516; *idem. (Lourié).* Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // StPatr. 2006. Vol. 42. P. 321–333.

А. В. Бармин, К. И. Лобовикова

ЕВСТРА́ТИЙ, АВКСЕ́НТИЙ, ЕВГЕ́НИЙ, МАРДА́РИЙ И ОРЕ́СТ

[греч. Εὐστράτιος, Αὐξέντιος, Εὐγένιος, Μαρδάριος καὶ Ὀρέστης], мученики (пам. 13 дек.) Севастийские или Аравракские. Пострадали в нач. IV в., при императорах *Диоклетиане* и *Максимиане* (286–305).

Мученичество Е., А., Евг., М. и О. Имп. Диоклетиан, узнав о распространении христианства в провинциях Каппадокия и М. Армения, направил туда своих представителей: *Лисия* — в г. Сатала (ныне Садак, Турция) и Агриколая — в г. Севастия (ныне Сивас, Турция). Арестованные в одном городе христиане направлялись для суда над ними в другой, чтобы лишить их поддержки родственников и избежать народных волнений.



Мученики Севастийские. Икона. Рубеж XIV и XV вв. (мон-рь Хиландар, Афон)

Е., живший в Сатале, был родом из г. Араврака, к-рый располагался в окрестностях Херианы, в 45–50 рим. милях к западу от Саталы по дороге на Никополь (позднее стал крупным паломническим центром — см.: *Bryer, Winfield.* 1985. P. 166). Он родился в знатной семье, по отцу его звали также Кириск, занимал должность скриниария, к моменту ареста 27 лет находился на имп. службе и владел обширными землями. Будучи христианином, он тем не менее боялся открыто провозгласить свою веру. Решиться на это ему помогло знамение: его слуга отнес пояс хозяина в Аравраку и положил его на алтарь храма. Если пояс возьмет пресв. А., решил для себя Е., то его мученичество будет угодно Богу. Так и случилось. Е., придя вместе с др. чиновниками и Лисием на площадь для суда над христианами, заявил о своей вере. Тут же он был лишен всех знаков отличия и приобщен к остальным подсудимым. Лисий был огорчен таким поворотом дела и уговаривал Е. отречься от сделанного заявления. Однако тот остался непоколебим и был подвергнут пыткам, после к-рых раны чудесным образом затянулись.

Увидев это, некий Евг., также происходивший из Аравраки, объявил о вере в Иисуса Христа и готовности последовать за Е. Лисий решил продолжить процесс в Никополе, куда и были переправлены арестованные. По пути христиане проходили через Аравраку, где к ним примкнул домовладелец М.— единственный, кто во всеуслышание исповедал веру перед солдатами.

В Никополе 1-м был казнен схваченный еще до Е. пресв. А. Его предали смерти за стенами города в безлюдном месте, чтобы лишить законного погребения. Ночью после казни аравракские клирики нашли тело мученика в лесу, голова А. застряла в ветвях дерева и была найдена благодаря крику ворона. Затем были казнены М. и Евг., дерзко отвечавший на суде Лисию. Он был умерщвлен с особой жестокостью: ему вырвали язык, отрубили обе руки и переломали ноги.

После суда был устроен смотр войск, где Лисий обратил внимание на О., отличавшегося высоким ростом и красотой. О. был христианином и всегда носил под доспехами крест, к-рый был замечен Лисием. О. был арестован и вместе с Е. отправлен для суда в Севастию. Через 5 дней мученики прибыли к Агриколаю, к-рый устроил им допросы. Узнав о многолетней безупречной

службе Е., правитель предложил ему хотя бы для проформы поклониться богам, а в душе оставаться христианином, поскольку в противном случае он будет вынужден пойти против своей воли и казнить Е. Тот отказался и, ссылаясь на рим. законы, к-рые он знал в совершенстве, призвал Агриколая выслушать ответные аргументы. Е. было предоставлено слово, и он, цитируя античных философов и поэтов, доказывал, что уже в древние времена наиболее прозорливые мыслители презирали такие божества, как Зевс и Аполлон. В споре мученик приводил мифологические сюжеты, слова Аристотеля, строки из произведений Гомера и Гесиода, цитировал диалоги Платона «Тимей» и «Государство». В конце концов Е. логическими построениями поставил Агриколая в тупик. Судья потребовал, чтобы Е. рассказал подробнее о своей вере. Тогда Евстратий приступил к изложению ветхозаветной и евангельской истории (главы 24–27) и завершил рассказ осуждением идолопоклонства и восхвалением Платона, отказывавшего языческим богам в благости. Решив запугать осужденного, Агриколай приказал подвергнуть пыткам О. Тот покорно принял смерть на раскаленном ложе. Казнь же Е. была отложена на следующий день.



Казнь мучеников Севастийских. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 241)

Ночью в тюрьме Е. написал завещание, в к-ром просил захоронить его тело и тела остальных мучеников в Аравраке, доходы от принадлежащих ему земель распределить между теми, кто будут заботиться о его могиле, а деньги — между бедняками и христианами. После этого к Е. пришел, подкупив стражу, епископ Севастии, скрывавшийся в тот момент от гонений, к-рому и было передано завещание.

Наутро Е., отклонив еще одно предложение Агриколая сохранить ему жизнь, был казнен в раскаленной печи. Его смерть опечалила всех жителей города, в т. ч. и язычников. Евстратий был погребен, согласно его завещанию, в Аравраке.

Литературная традиция и история почитания. Сохранилось много источников, связанных с мученичеством Е., А., Евг., М. и О. Прежде всего это греч. Мученичество, переработанное для Минология *Симеоном Метафрастом* (BHG, N 646). Ряд исследователей предполагают, что данный текст был составлен значительно раньше и включен в метафрастовское собрание без существенных изменений (см.: *Halkin*. 1970; *Rosenqvist*. 2002. P. 194). Самостоятельное хождение в рукописной традиции получили 2 части Мученичества: последняя молитва Е. (BHG, N 646e) и «Эпилог» (BHG, N 646a; впервые изд. в комментариях Льва Аллация к метафрастовским Минеям в PG. 117. Col. 79–80; новое критическое издание и исторический комментарий см. в кн.: *Halkin*. 1970). В «Эпилоге», написанном от 1-го лица севастийским мон. Евсевием, рассказывается, как однажды в молодости среди других Житий он обнаружил данное и был удивлен, т. к. не слышал ни о самих мучениках, ни об их мощах. Однако выяснилось, что в Аравраке эти святые пользуются большим почетом, а их святилище стало местом паломничества, где уже совершилось множество исцелений. По просьбе друга мон. Евсевий скопировал найденный текст.

На основе метафрастовского текста были составлены заметки в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. с добавлением информации о том, что праздник Е., А., Евг., М. и О. отмечается в ц. св. Иоанна, располагающейся рядом с ц. Св. Софии в К-поле (SynCP. Col. 305–306), и в Минологии Василия II кон. X — нач. XI в. (PG. 117. Col. 204). Более поздние агиографические тексты: Похвала Е., А., Евг., М. и О., написанная студитским мон. Михаилом (BHG, N 646b), и Похвала, написанная *Никитой Давидом Пафлагоном* (BHG, N 646c), остаются неизданными. Служба Е., А., Евг., М. и О. была опубликована в Греции в 1909 г. (ΕΦ. 1909. Т. 4. Σ. 343–357).

Мученичество Е., А., Евг., М. и О. было переведено на груз., арм. (BHO, N 300) и лат. (BHL, N 2778) языки; последний перевод был выполнен по заказу Неаполитанского еп. Афанасия II (875–898).

Мученичество Е., А., Евг., М. и О. интересно с лит. т. зр.: агиограф цитирует античных авторов, наделяет героев яркими речевыми характеристиками (так, слова Лисия и Агриколая выдержаны в офиц. стиле имп. постановлений, а речь аравракских жителей, напр. М., нарочито проста).

Мученичество Е., А., Евг., М. и О. имеет много общего с др. агиографическими произведениями вост. региона Византийской империи. Исследователи обнаруживают параллели и совпадения с Мученичеством 40 *Севастийских мучеников* (*Walter*. 2003. P. 219) и с Житием мч. Евгения Трапезундского и 3 его спутников (*Bryer, Winfield*. 1985. P. 166–169): действие происходит в Сатале при Лисии Сатальском и Агриколае Севастийском, во времена гонений на христиан императоров Диоклетиана и Максимиана, мученики не желают принести жертву богам на разожженном жертвеннике. Образ мч. Евгения Трапезундского, популярный в агиографической лит-ре в более поздний период, напрямую связан с фигурой Евг., появляющегося в 10-й гл. Мученичества Е., А., Евг., М. и О. Согласно выводам Э. Брайера и Д. Уинфилда, мученики *Евгений, Кандид, Валериан и Акила* Трапезундские неразрывно связаны с Е., А., Евг., М. и О. (Ibidem). Традиция почитания Е., А., Евг., М. и О., по мнению брит. ученых, сложилась под влиянием почитания 40 Севастийских мучеников, поэтому в источниках 5 мучеников Аравракских часто выступают как 5 мучеников Севастийских. Е., А., Евг., М. и О. были одними из самых знаменитых святых в вост. провинциях Византийской империи; традиция их почитания прервалась только в XI в. в связи с нашествием сельджуков (*Rosenqvist*. 2002. P. 194). Культ Е., А., Евг., М. и О. был очень распространен с IX в. в Византии, Сербии и Италии (особенно в Неаполе и Риме), однако к XII в. в Трапезунде (ныне Трабзон, Турция) и понтийских землях он был постепенно вытеснен почитанием 4 Трапезундских мучеников (Е., А., Евг., М. и О. продолжали оста-

ваться почитаемыми среди трапезундских армян, а на юж. окраине Трапезунда в XIII в. еще существовала ц. мч. Евстратия (о храме см.: *Bryer, Winfield.* 1985. P. 225; *Janin.* Grands centres. P. 270).

На Западе наибольшее распространение получил культ Е. На это указывает тот факт, что в ряде поздних рукописей Мартиролога Узуарда под 13 дек. упомянут этот святой; кроме того, в Мраморном Неаполитанском календаре (IX в.) под 10 и 13 дек. также значится только имя Е. Мощи Е., А., Евг., М. и О. были перевезены в Рим в ц. Сант-Аполлинаре в период понтификата Адриана I († 795), однако при дальнейших реконструкциях храма (в 1-й пол. XVIII в.) они были утрачены (*Mottironi.* 1965).

Многочисленные фрески Е., А., Евг., М. и О. сохранились в пещерных храмах Каппадокии (*De Jerphanion.* 1936. P. 504), а также на территории Греции — в монастырях Успения Пресв. Богородицы в Дафни, Осиос Лукас, Неа-Мони на о-ве Хиос, в ц. Богородицы Мавриотиссы в Кастории и в др. местах.

Ист.: Certamen ss. martyrum Eustratii, Auxentii, Eugenii, Mardarii et Orestis // PG. 116. Col. 468–505 [BHG, N 646]; *Halkin F.* L'épilogue d'Eusèbe de Sebastée à la Passion de St. Eustrate et ses compagnons // AnBoll. 1970. Vol. 88. P. 279–283 [BHG, N 646a]; SynCP. Col. 305–306; Vitae et Passiones Sanctorum selectae ex Eclogariis. Venezia, 1874. Vol. 1. P. 435–475 [BHO, N 300].
Лит.: *De Jerphanion C.* Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce. P., 1936. Vol. 2; *Jacquet P.* Eustrate (saint), martyre en Arménie sous Dioclétien avec Auxence, Eugène, Mardaire et Oreste // DHGE. T. 15. P. 48; *Mottironi S.* Eustrazio, Aussenzio, Eugenio, Mardario ed Oreste // BiblSS. 1965. Vol. 5. P. 313–315; Εὐστράτιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1098; *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Wash., 1985. Vol. 1. P. 165–169; *Rosenqvist J. O.* Local Worshippers, Imperial Patrons: Piligrimage to St. Eugenios of Trebizond // DOP. 2002. Vol. 56. P. 193–212; *Sauser E.* Eustratios und Gefährten // BBKL. 2002. Bd. 20. S. 475–476; *Walter C.* The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot, 2003. P. 219–221.

Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий

Иконография мучеников сложилась в X–XI вв. в визант. имп. скрипториях, где создавались иллюминированные месяцесловы. Наиболее ранний памятник с образами святых — миниатюра из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 241. 976–1025 гг.), на которой представлены сцены мучений: М. повешен вниз головой, О. лежит на раскаленном ложе, коленопреклоненный Евг. простирает к небу изувеченные руки, А. отсекают голову — на дальнем плане голова святого, похищенная вороном, изображена висящей в кроне дерева, справа от которого стоит Е.

Чаще всего изображения святых встречаются в минейных циклах рукописей: в Евангелии с минологием из Ватикана (Vat. gr. 1156. Fol. 270v, XI в.), где святые представлены стоящими в ряд; в Минологии из Амброзианской б-ки в Милане (Ambros. E 89, XI в.) — фронтально в рост в начале текста (Fol. 211r) и в 4 сценах



Мученики Евгений, Евстратий, Авксентий Севастийские. Роспись кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30-е гг. XI в.

мучений в конце (Fol. 234r); в Минологии из мон-ря Эсфигмен на Афоне (Ath. Esph. 14. Fol. 343r, XI в.) — в 4 сценах мучений; *в греко-груз. рукописи* (РНБ. О.I.58, XV в.), т. н. Афонской книге образцов,— фронтально в рост, у каждого в руке крест. Поясные изображения святых встречаются в Минее праздничной Б. Вуковича (1538, Венеция). В иконописи примерами ранних миней служат: икона на дек. (2-я пол. XI – нач. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), композиции к-рой близки к миниатюрам из Минология Василия II, и 12-частная икона на сент.—дек. (XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). В настенных минологиях известны изображения святых в притворе ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, (1348–1350) — 4 сцены мучений (причем А., не упомянутый в надписи на фреске, изображен вместо О., сцена мучения к-рого отсутствует); *в нартексе* ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии, Румыния (1386–1390),— 3 сцены мучений; в притворах церквей: св. Апостолов (Св. Спаса), Печская Патриархия, Косово и Метохия (1561), и свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),— в обоих памятниках святые представлены фронтально в рост.

Иногда сцены из Жития мучеников оказываются выделенными из общего минология в отдельные циклы, к-рые, как правило, создавались в местах особого почитания святых. Кодекс XII в. из Национальной университетской б-ки в Турине (Taurin. B.II.4), происхождение к-рого К. Вейцман связывает с Малоазийским регионом, где пострадали святые, представляет собой иллюстрированный текст Жития 5 мучеников. На фронтисписе (Fol. 3v) помещено фронтальное изображение святых (в рост) с крестами в руках, к-рых увенчивает ангел; в тексте — 13 сцен мучений.

Местом особого почитания святых был мон-рь вмц. Екатерины на Синае, в стенах к-рого существовал посвященный им храм. Оттуда происходит темплон (XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), на к-ром вместо двунадесятых праздников представлены 11 сцен посмертных чудес Е. Памятник представляет собой уникальное свидетельство существования в нач. XIII в. утраченного ныне текста. Возможно, для этого храма была написана икона мучеников с поясным Деисусом в верхней части (нач. XIII в.). На ней святые изображены стоящими в ряд. Данный памятник послужил образцом для серб. иконы мучеников (рубеж XIV и XV вв., мон-рь Хиландар, Афон).

В системе росписи храма образы 5 мучеников могли быть включены в чин св. воинов. Е. изображался чаще других: напр., в верхнем регистре правой створки на визант. триптихе рубежа X и XI вв. (ГЭ) с изображением 40 Севастийских мучеников и избранных святых; на мозаиках мон-ря Хора (Кахрие-джами, 1316–1321) в К-поле; на фресках ц. Успения монастыря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343),— в сцене, иллюстрирующей Пс 45; в церкви мон-ря Пэтрэуци, Румыния (1487).

На Руси почитание мучеников не было столь распространенным, как в Византии и на Балканах. Образ Е. входил в деисусный чин иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (1497). Изображение святого присутствует на одной из новгородских «софийских таблеток» (кон. XV — нач. XVI в., НГОМЗ).

Почитание мучеников в царской семье во 2-й пол. XVI в. связывают с обстоятельствами женитьбы Иоанна Грозного на Анастасии Романовне: 13 дек. 1546 г., в день памяти святых, царь советовался о предстоящей женитьбе с митрополитом. В честь этого события конюхами царя была построена обыденная ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Староконюшенном пер. в Москве, боковой придел к-рой освящен во имя мучеников. Святые были изображены в росписи Архангельского собора Московского Кремля, иконография которой восходит к 1565–1566 гг. Ряд памятников свидетельствует о том, что мученики как покровители царского дома почитались в семьях Бориса Годунова и первых Романовых. Так, образ Е. помещен на столпе ц. Св. Троицы в Вязёмах (кон. XVI в.), вотчине царя

Бориса, среди святых, соименных членам его семьи. Образ Е. присутствует на иконе царских изографов «Богоматерь Феодоровская с избранными святыми на полях» (1630, ГТГ). Как отметила В. И. Антонова (*Антонова, Мнева.* Т. 2. С. 365), состав изображенных на полях патрональных святых подчеркивает родственную связь дома Романовых с царями из рода Рюриковичей через 1-ю жену Иоанна IV.

Из придела 5 мучеников ц. Усекновения главы Иоанна Предтечи в Староконюшенном пер. происходит живописная рама с житием святых (90-е гг. XVII в., ГМЗК). На 11 клеймах рамы представлены сцены мучений святых. В цикл включены 5 сцен, связанных с их посмертным чудом в мон-ре Олимп близ К-поля. В основу иконографии клейм рамы положены тексты Жития пространной редакции из Пролога и Сказание о чуде, происшедшем в мон-ре Олимп. Подписями к клеймам служат цитаты из данных источников. Ряд мучений, к-рые, согласно Житию, претерпел Евг., приписаны А. (клейма 6–8).

Из-за неустойчивости иконографии мучеников их идентификация затруднена. Так, на миниатюре из Минология Василия II Е. представлен в облике средовека с черными волосами и окладистой черной бородой; О. и М.— безбородые юноши с короткими каштановыми волосами; у Евг. борода и волосы короткие, волнистые, темно-каштановые; у А. высокий лоб, короткие седые волосы и борода. На миниатюрах из Туринского кодекса Е. изображен с короткими пышными волосами и окладистой бородой длиной до груди; М.— с короткими волосами и бородкой; у А. небольшая округлая седая борода и короткие волосы; О. представлен как юноша с короткой пышной прической, облачен в воинские доспехи. На синайском темплоне Е. изображен с длинными каштановыми волосами, волнистыми на концах, и сужающейся книзу бородой длиной до ключиц, облачен в далматик и плащ, скрепленный на плече фибулой. В грекогруз. рукописи Е.— средовек с короткой бородой; А.— с более длинной седой бородой; остальные мученики — безбородые юноши с короткими каштановыми волосами, О.— в доспехах, другие облачены в хитоны и гиматии. Иконописные подлинники кон. XVI в. (Новгородский Софийский и Строгановский) предписывают изображать святых следующим образом: «Евстратий аки Флор во бронях, риза багор с белилом, испод киноварь, нагавицы багровы, в руце крест, а в левой щит. Авксентий млад аки Димитрий, риза верх киноварь с белилом, испод лазорь, Евгений рус аки Козьма, верхняя риза багор с белилом и баканом, испод вохра с белилом, Мардарий аки Никита мученик, верх багор испод кино-



Мученики Севастийские. Фрагмент иконы «Минея на декабрь». XVIII в. (ЦАК МДА)

варь, а Орест аки Георгий, риза санкирь с белилом, дымачат, испод празелень» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 56). Нестабильность иконографии наблюдается даже в пределах одного памятника. Так, на раме из ц. Усекновения главы Иоанна Предтечи в Староконюшенном пер. О. изображался в облике то юноши, то средовека с усами и короткой бородкой; Е. и А.— как средовеки с короткими волосами и бородкой, соответственно один в воинских доспехах, другой — в далматике и плаще; М. и Евг.— безбородыми юношами с короткими пышными волосами, в далматиках и плащах. На иконе «Святые пяточисленные мученики, Кирик и Иулитта, Сергий Радонежский, Косьма и Дамиан» (XIX в., ГМЗК) А. изображен как старец, с длинными седыми волосами и бородой, в подризнике и крещатой фелони, с Евангелием в левой руке и благословляющей десницей; Е., О. и Евг.— в воинских доспехах и плащах, с копьем в левой руке и крестом в правой; О.— в облике юноши, 2 других — с короткими волосами и бородой; М.— средовек, с крестом в левой руке, в хитоне и плаще.

Лит.: Codices Manuscripti Bibliothecae Regii Taurinesis Athenaei. Torino, 1749. 2 t.; Иконописный подлинник Новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 51; *Макаренко Н.* Выставка церк. старины в музее барона Штиглица // Старые годы. 1915. Июль/Авг. С. 17. Табл.; *Sotiriou G. et M.* Icônes du Mont Sinai. Athenai, 1956–1958. 2 t.; Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana: Ebraici e greci / Ed. M. L. Gengaro e. a. Mil., [1957]. P. 124–126. (Fontes Ambrosiani; 33-A); *Медаковић Д.* Графика српских штампаних књига XV–XVI в. Београд, 1958; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2; *Вейцман К. и др.* Иконы на Балканах: Синай, Греция, Болгария, Югославия. София; Белград, 1967; *Grabar A.* L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge. P., 1968; *Мијовић.* Менолог; *Weitzmann K.* Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste // DOP. 1979. Vol. 33. P. 95–112; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. К.* Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982; *Евсеева.* Афонская книга; *Квливидзе Н. В.* Фрески ц. Троицы в Вяземах: Программа и иконография в контексте идейных движений эпохи: Дис. М., 1999; Синай, Византия, Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Мон-рь св. Екатерины на Синае, ГЭ. [СПб.], 2000; *Бродовая Ю. В.* «Малы суть мои страсти противу Божию воздаянию...»: Страдания и чудо св. «пяточисленных» мучеников: Памятник редкой иконографии из собр. ГМЗК // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 188–196.

Ю. В. Бродовая

ЕВСТРА́ТИЙ ГАРИДА́ [греч. Εὐστράτιος ὁ Γαριδᾶς] († после 1084), патриарх К-польский (май 1081 — июль 1084), евнух, монах. Согласно Анне Комнине, до Патриаршества проживал близ храма Св. Софии в К-поле и «прикидывался» св. человеком (*Ann. Comn.* Alex. III 2). По словам же Иоанна Зонары, Е. Г. был необразованным и неопытным в делах человеком, более склонным к покою и уединению, чем к общественной деятельности (*Zonara.* Epit. hist. XVIII 21). Еще до переворота Алексея Комнина Е. Г. часто посещал мать будущего императора Анну Далассину и будто бы предсказал ей восхождение ее сына на престол. Как пишет Анна Комнина, любившая монахов Далассина оказалась чувствительной к льстивым словам Е. Г. и после захвата власти Алексеем замыслила заменить патриарха Косму своим ставленником. Косма выставил обязательным условием своего ухода венчание на царство супруги Алексея Ирины Дукены, что препятствовало браку нового императора с супругой прежних императоров Михаила VII и Никифора III Вотаниата Марией. После этого Косма оставил Патриаршество, а Е. Г. занял его место (Ibid. III 2, 7).

В кон. 1081 г. по настоянию севастократора Исаака Комнина, брата имп. Алексея I, было принято синодальное постановление о переплавке в монеты церковной утвари, чтобы покрыть расходы на войну с Робертом Гвискаром. Это вызвало протест митр. Халкидонского *Льва.* Он обвинил Е. Г. в том, что тот завладел посвященными Богу вещами и нек-рые из них передал третьим лицам. Е. Г. обратился с просьбой к императору расследовать эти обвинения и в итоге был признан невиновным, а его действия — лишенными личного интереса и соответствующими обычной практике. В янв.

1086 г., т. е. уже после ухода Е. Г. с престола, митр. Лев был осужден за выдвинутые им против патриарха обвинения и вскоре низложен за противодействие переплавке церковной утвари и еретические взгляды.

В кон. февр. или в нач. марта 1082 г. Свящ. Синод в К-поле под председательством Е. Г. попытался расследовать обвинения, выдвинутые против философа *Иоанна Итала*, обвиненного в том, что он будто бы учил о переселении душ, о вечности материи и идей, о воскресении людей с др. телами. Эти мнения уже были осуждены при предшественнике Е. Г. патриархе Косме, но без указания на личности. Из-за многочисленности явившихся свидетелей обвинения рассмотрение дела было отложено, патриарх же обратился к императору с просьбой разрешить ему вместе с нек-рыми митрополитами изучить вопрос. 20 и 21 марта того же года была объявлена анафема всем порицающим решение Алексея I, а постановление об учениках философа было отложено до того времени, пока не будет принесено его исповедание веры и не соберутся все епископы. 11 апр. 1082 г. в том же помещении Свящ. Синод под председательством Е. Г. и с участием Иерусалимского патриарха Евфимия допросил 5 учеников Итала, которые объявили себя непричастными к ошибкам учителя и к его посланиям императору и были оправданы. Синод заново потребовал от выступившего обвинителем против Итала некоего Каспакеса, чтобы тот подписал свое заявление и привел свидетелей своего обвинения, согласно к-рому Итал оскорбил образ Христа.

Следующий синод под председательством Е. Г. рассмотрел запрос Афинского и Фиванского митрополитов по поводу брака, при к-ром мать супруги была ранее замужем за троюродным братом супруга. Брак был объявлен незаконным, заключившие его стороны разведенными, а несостоявшуюся супругу было определено постричь в монахини. Когда Анкирский митр. Никита потребовал вернуть ему в подчинение, согласно имп. хрисовулам, кафедру г. Василеона, хартофилакс Великой ц. вместе с др. священнослужителями выступил против, за это Е. Г. лишил их должностей.

Е. Г. одобрил привилегии, предоставленные императором Дриинопольскому архиеп. Мефодию. В 1082 г. Лакедемонская епископия, прежде находившаяся в подчинении у митрополии Патр, была преобразована в самостоятельную митрополию. В мае 1083 г. епископии Пароса и Наксоса, подчинявшиеся митрополии Родоса, были объединены в одну митрополию. В 1084 г. Атталия, епископия Силейской митрополии, стала самостоятельной митрополией. Во время Патриаршества Е. Г. на Афоне был построен мон-рь Ксенофонт.

По сообщению Иоанна Зонары, Е. Г. лишился Патриаршества по воле «властителей», т. е. Алексея I и его формального соправителя малолетнего Константина Дуки. Е. Г. заявил об уходе с престола из-за стремления к спокойной жизни. Сохранилась его печать.

Ист.: *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 335–337; RegPatr, N 921–937.

Лит.: *Κωνσταντίνιδης Ἰ. Χ.* Εὐστράτιος ὁ Γαριδᾶς // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1099–1100; *Darrouzès J.* Eustrate de Constantinople // DHGE. T. 16. Col. 48–49.

А. В. Бармин

ЕВСТРА́ТИЙ МОНА́Х [груз. ევსტრატე ბერი], основоположник духовного института «наставник наставников» (მოძღვართ-მოძღვარი – модзгварт-модзгвари) в Грузии в 1-й пол. XII в., о чем сказано в «Уложениях» *Руис-Урбнисского Собора* Грузинской Православной Церкви. В этом документе имя Е. М. помещено между именами католикоса-патриарха всей Грузии *Иоанна IV* (*Окропири;* 980–1001) и мон. Георгия. Личность последнего отождествляют с воспитателем св. блгв. царя *Давида IV Строителя* свт. *Георгием Чкондидели,* занимавшим пост мцигнобартухуцеси (главного везира), наиболее влиятельным духовным и адм. лицом царского двора. Это положение в иерархии имен подчеркивает авторитет и значимость личности Е. М. среди современников. Есть упоминание о нем и в синодике «Уложения»: «Святому старцу и духовному отцу нашему Евстратию монаху многие лета». В произведении XIV в. «Распорядок царского двора» указано, что модзгварт-модзгвари при царском дворе был самым уважаемым лицом среди груз. высших иерархов, включая католикосов Вост. и Зап. Грузии. Модзгвари назначался в каждый мон-рь (в больших их было двое), модзгварт-модзгвари главенствовал, видимо, над всеми модзгвари груз. мон-рей.

Ист.: Распорядок царского двора / Ред.: И. Сургладзе. Тбилиси, 1970. С. 32–50 (на груз. яз.); Уложения Руис-Урбнисского Собора / Ред.: Э. Габидзашвили. Тбилиси, 1978. С. 168–170, 195 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили

ЕВСТРА́ТИЙ ТАРСИ́ЙСКИЙ [греч. Εὐστράτιος τοῦ Τάρσου] (ок. 772/3 – 10 янв. 867/8), прп., чудотворец (пам. 9 янв.), настоятель мон-ря *Агавр* на Вифинском Олимпе, сподвижник прп. *Иоанникия Великого.*

Источники. Основным источником является анонимное Житие Е. Т. (BHG, N 645), созданное в 1-й пол. X в. монахом мон-ря Агавр (*Mango.* 1984. P. 393), не знавшим Е. Т. лично и черпавшим сведения о нем в записях очевидцев его чудес. Помимо воспоминаний современников в распоряжении агиографа было Житие прп. Иоанникия, вероятнее всего первоначальная версия, составленная Петром Монахом (BHG, N 935). Кроме того, исследователи отмечают параллели с др. агиографическими произведениями IX в.– Житием прмч. Стефана Нового (BHG, N 1666; *Auzépy.* 1999. P. 194–195) и Житием прп. Филарета Милостивого (BHG, N 1511z – 1512; PMBZ, 1824). Посвященная Е. Т. заметка в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) (SynCP. P. 380–382) основана на анонимном Житии.

Житие Е. Т., организованное не только по хронологическому, но и по тематическому принципу (в основном во 2-й ч., посвященной чудесам святого), не всегда позволяет последовательно проследить жизненный путь Е. Т. Так, рассказ о взятии г. Аморий в 838 г. помещен после упоминания о восстановлении иконопочитания в 843 г. (Vita Eustratii. 12, 21), назначение Е. Т. игуменом при имп. Феофиле, т. е. не раньше 829 г., описано в гл. 7, после к-рой автор возвращается ко времени правления имп. Льва V (813–820), и т. п. Восстановить хронологию жизни Е. Т. до 846 г. помогают 2 Жития прп. Иоанникия Великого: гл. обр. составленное Петром Монахом, а также позднейшая переработка мон. Саввы (BHG, N 936). Прп. Иоанникия и Е. Т. в течение 50 лет связывала крепкая дружба, Е. Т. был свидетелем множества чудес прп. Иоанникия, а также являлся его доверенным лицом (*Каждан.* 2002. С. 431). Воспоминания Е. Т. легли в основу Жития прп. Иоанникия, написанного Петром Монахом (*Mango.* 1984. P. 394; Vita S. Ioannicii, auctore *Petro Monacho.* 12). Это

Житие прп. Иоанникия более подробное, чем Житие Е. Т.: напр., именно благодаря Житию Иоанникия становятся известны причины, побудившие Е. Т. неск. раз посетить К-поль.

Источником о жизни Е. Т. является и Житие прп. Михаила Синкелла (BHG, N 1296), в к-ром рассказывается об участии Е. Т. наряду с прп. Иоанникием в выборе нового патриарха К-польского в 843 г. (The Life of Michael the Synkellos. 1991. P. 102).

Житие Е. Т. Святой происходил из дер. Вициниана (Вициана) близ г. Тарс (М. Азия) в феме Оптиматы, его родителями были благочестивые люди, Георгий и Мегефо. Когда Е. Т. исполнилось 20 лет, он узнал, что 2 его дяди со стороны матери подвизались на Вифинском Олимпе, а один из них, Григорий, стал настоятелем Агаврского мон-ря. Покинув родительский дом, Е. Т. отправился на Вифинский Олимп и после долгих уговоров сумел убедить Григория в искренности своего желания стать монахом. Приняв постриг, Е. Т. вел аскетическую жизнь.

Точное время прихода Е. Т. в Агаврский мон-рь неизвестно, однако он упоминается в числе монахов при описании 1-го визита в мон-рь прп. Иоанникия (794 — по версии Петра Монаха, 797 — по версии Саввы; хронологические таблицы, составленные на основании 2 Житий прп. Иоанникия, см. в кн.: *Mango.* 1984. P. 395–398). Спустя 13 лет (807 или 810 соответственно) Иоанникий снова пришел в Агаврский мон-рь. Е. Т. принимал участие в постройке уединенной келлии в окрестностях мон-ря, о к-рой просил Иоанникий. Именно в это время прп. Иоанникий, предвидя дальнейшую судьбу Е. Т., приблизил его к себе (Vita S. Ioannicii, auctore *Petro Monacho.* 11–12).

Вскоре Е. Т. стал единственным посредником между прп. Иоанникием и окружающим миром и получил дар толковать предсказания преподобного. Так, в 811 г. он привел к Иоанникию родственников имп. Никифора I, отправившегося на войну с болгарами, и разъяснил им пророчество о его гибели. Спустя нек-рое время Е. Т. был послан по некоему поручению в К-поль, там к нему обратились родственники нового имп. Ставракия, желая узнать у прп. Иоанникия о длительности правления Ставракия (Ibid. 14–15).

Согласно Житию Е. Т., после возобновления иконоборческой политики при имп. Льве V (815) все правосл. монахи были вынуждены покинуть обители и скрываться в горах и в иных труднодоступных местах; покинул мон-рь и Е. Т. Он присоединился к прп. Иоанникию, стал свидетелем множества его чудес и жил с ним в пещере до Торжества Православия в 843 г. Е. Т. вернулся в Агаврский мон-рь и собрал вокруг себя разобщившуюся за время иконоборчества братию (Vita Eustratii. 10–12).

В Житии прп. Иоанникия Петра Монаха содержатся др. сведения: Е. Т. не покидал свой мон-рь в 815 г. и не подвергался преследованиям со стороны иконоборцев. Он регулярно встречался с прп. Иоанникием, рассказывая ему о том, что происходит в мире, приводил к преподобному страждущих и толковал его пророчества (Vita S. Ioannicii, auctore *Petro Monacho.* 58). Однажды, когда Е. Т. был далеко от своего наставника, у него пошла носом кровь, ни один врач не мог остановить кровотечение, и вскоре Е. Т. совсем лишился сил. Тогда он послал монаха к прп. Иоанникию, а тот, провидя случившееся с учеником, сам вышел навстречу монаху и приказал передать Е. Т., что вскоре тот исцелится. Когда прп. Иоанникий произносил эти слова, у Е. Т. прекратилось кровотечение, и уже на следующий день он отправился в близлежащий монастырь, чтобы поведать о чудесах, сотворенных прп. Иоанникием. За нек-рое время до восстановления иконопочитания прп. Иоанникий в разговоре с Е. Т. назвал имя буд. патриарха К-польского свт. Мефодия, а затем через Е. Т. отправил Мефодию письмо (Ibid. 61).

Точное время, когда Е. Т. стал игуменом монастыря Агавр, неизвестно. В Житии прп. Иоанникия в версии Саввы говорится, что однажды настоятель монастыря Григорий сообщил Иоанникию, что хочет отправиться по некоему делу в К-поль. Прп. Иоанникий ответил ему, что это невозможно, поскольку время его земной жизни истекло. Григорий скончался через 11 дней после пророчества (Vita S. Ioannicii auctore *Sabba Monacho.* 32). Савва не сообщает года смерти Григория, самое близкое временное указание содержится в 29-й гл.— 5-й год правления императоров Михаила II и Феофила (т. е. 825). Известно также, что после Григория игуменом на небольшой срок стал Евстафий, и только после него — Е. Т. (Vita Eustratii. 7). В какой-то период в правление имп. Феофила иконоборцы, воспользовавшись временным отсутствием Е. Т., поставили игуменом иконоборца Антония (Ibid. 36; по мнению М. Каннингем, это единственный пример назначения иконоборческого игумена при Феофиле (The Life of Michael the Synkellos. 1991. P. 164)).

Будучи настоятелем мон-ря, Е. Т. из милосердия расходовал деньги, дарованные ему имп. Феодорой, не только на мон-рь, но и на неимущих жителей окрестных деревень. Е. Т. был более терпим, чем остальные насельники Вифинского Олимпа: он принял покаяние вступивших в кровосмесительную связь матери и сына (Vita Eustratii. 17), спас осужденного по ложному обвинению в манихействе (т. е. в ереси павликиан, подвергшихся гонениям после 843, при Феодоре и Михаиле III) и т. п. В числе чудес, совершенных Е.,— исцеление глухонемого ребенка (Ibid. 23), воскрешение младенца и ребенка, пострадавшего во время игры со сверстниками (Ibid. 24–25), спасение одного из метохов мон-ря от пожара (Ibid. 31) и мн. др.

Духовной дочерью Е. Т. была Феодосия, жена кесаря Варды, которая часто приглашала святого в К-поль и беседовала с ним. Перед последним посещением столицы Е. Т. почувствовал приближение кончины, рассказал об этом одному монаху и приказал держать это в тайне от братии. В порту К-поля Е. Т. сотворил последнее прижизненное чудо, удержав на плаву корабль, получивший пробоину в днище. В столице Е. Т. встретился с патриархом (имя не названо, вероятно речь идет о свт. Фотии (PMBZ, N 1824)) и Феодосией. В единственной рукописи Жития (Hieros Sab. N 242), в главе, посвященной приему у патриарха, имеется лакуна. Возможно, она объясняется тем, что в более поздний период по идеологическим соображениям из текста Жития Е. Т. были изъяты упоминания о Фотии (*Dobschütz.* 1909. P. 102). 10 янв., в день памяти свт. Григория Нисского, Е. Т. собрал находившихся поблизости братьев и дал им последние наставления. Е. Т. скончался в возрасте 95 лет, 75 из которых монашествовал.

Узнав о его кончине, жители К-поля собрались около его тела и стали свидетелями множества исцелений и иных чудес (напр., раскаяние иконоборца, упорствовавшего в ереси до 867). Заботу о погребении Е. Т. взяла на себя Феодосия. Исцеления продолжались и во время переноса тела учениками Е. Т. в Агаврский мон-рь, и после погребения на 40-й день. Агиограф завершает рассказ указанием на то, что исцеления на могиле Е. Т. продолжаются и по сей день (Vita Eustratii. 62).

В 1997 г. греч. исследователь И. Бакос опубликовал сохранившийся в единственной рукописи (Sinait. gr. 607. Fol. 115r – 118v) канон прп. Евстратию, еп. Салегийскому, в акростихе к-рого читается имя автора – Мефодий, а также анонимные стихиры этому святому (Ibid. Fol. 114v – 115r; *Μπάκος Ἠλ.* Μεθοδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κανὼν καὶ στιχηρὰ στὸν ὅσιον Εὐστράτιον τὸν Θαυμαστουργόν // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1997. N 32. Σ. 587–618, текст: 596–614). По мнению издателя, Евстратий Салегийский, несмотря на значительные расхождения сведений, сохранившихся в каноне, с житийной традицией (напр., день памяти (в каноне – 29 марта)), может быть отождествлен с Е. Т. Автором канона и стихир, считает издатель, является патриарх Мефодий. И канон, и стихиры написаны высоким стилем, однако с содержательной стороны они малоинформативны; отсутствие подробностей из жизни святого не позволяет утверждать, что в этих памятниках идет речь именно о Е. Т. Авторство патриарха Мефодия также весьма сомнительно: канон мог быть составлен только после кончины Е. Т., т. е. не раньше посл. четв. IX в., в то время как Мефодий скончался 14 июня 847 г. (подробнее см.: *Παναγιωτόπουλος Ἰω.* Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Μεθόδιος Α΄ ὁ Ὁμολογητής (843–847) καὶ τὸ ἔργο τοῦ. Ἀθῆναι, 2003. Σ. 489–496).

Ист.: *Mansi.* T. 13. Col. 152E; Vita S. Ioannicii auctore *Petro Monacho* // ActaSS. Nov. T. 2. Col. 384–435; Vita S. Ioannicii auctore *Sabba Monacho* // Ibid. Col. 332–383; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 52–54; Vita Eustratii / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus // Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Brux., 1963. T. 4. P. 367–400 [текст Жития]; T. 5. P. 408–410 [эмендации и коммент.]; The Life of Michael the Synkellos / Text, transl., comment. M. B. Cunningham. Belfast, 1991. P. 102; *Efthymiadis St.* Hagiographica varia (9th to 10th c.) // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 41–48. S. 43 [эмендации к BHG, N 645]; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 288–289.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 17–18; *Dobschütz E., von.* Methodios und die Studiten // BZ. 1909. Bd. 18. S. 41–105; Εὐστράτιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1098–1099; *Burchi P.* Eustrazio il Taumaturgo // BiblSS. Vol. 5. P. 313; *Mango C.* The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians // Okeanos: Essays presented to I. Ševchenko on his 60th Birthday / Ed. C. Mango and O. Pritsak. Camb. (Mass.), 1984. P. 393–404. (HUS); *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 153; *Auzépy M.-F.* L'Hagiographie et L'Iconoclasme Byzantin: Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune. Aldershot, 1999. P. 191, 194–195; *Каждан А. П.* История визант. литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 431; PMBZ, N 1824; Τομεῖον. P. 182, N 548.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕВСУ́ЗИЙ [Евсуций; лат. Eususius, Eusucu], мч. (пам. зап. 24 дек.). Время и место жизни неизвестны. Архиеп. Сергий (Спасский) внес его память в составленный им «Полный месяцеслов Востока» из Неаполитанского мраморного календаря IX в. (архетип VII в.), в к-ром отмечены имена как зап., так и вост. святых. Поскольку архиеп. Сергий ошибочно считал, что память Е. входит также в состав Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.), он поместил его в число правосл. святых, тогда как Е. должен быть включен в разд. «Восточные святые, не находящиеся в настоящих восточных памятниках Агиологии и внесению в настоящие святцы не подлежащие» (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. Прил. 22). Из труда архиеп. Сергия имя Е. было внесено в список «Святые Православной Церкви» в приложении к энциклопедическому словарю «Христианство» (М., 1995. Т. 3. С. 613).

Ист.: *Delehaye H.* Hagiographie Napolitaine // AnBoll. 1939. Vol. 57. P. 5–64.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 393.

ЕВСУ́КИ [груз. ევსუქი], католикос-патриарх Картли (приблизительно 887–914). Упоминается в списке католикосов груз. хроники *«Мокцеваи Картлисай»* (Обращение Картли. С. 327). Известно, что он сменил на престоле *Арсения I Великого* (860–887), а его преемником стал *Василий II* (914–930).

Ист.: Обращение Картли: Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).

Лит.: *Абашидзе З. Д.* Евсуки // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 40 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕВСХИМО́Н [греч. Εὐσχήμων] († до 843), свт. (пам. 14 марта)., исп., еп. Лампсакийский. Возглавлял кафедру в г. Лампсак (ныне Ляпсеки, иль Чанаккале, Турция). Сведения о жизни Е. сохранились в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 535–536), причем в нек-рых списках кон. X в. память указана 15 марта. Е. упоминается также в Минологии Василия II кон. X – нач. XI в. (PG. 117. Col. 352). Кроме того, Е. адресовано одно из писем прп. *Феодора Студита* (*Theod. Stud.* Ep. 289), составленное им в ссылке, когда Феодор узнал, что Е. схвачен иконоборцами. Адресат др. письма прп. Феодора (*Idem.* Ep. 41, написано между 809 и 811) – мон. Студийского мон-ря Евсхимон – не имеет скорее всего ничего общего с Е. (см.: PMBZ, 1726). Согласно этим источникам, Е. с детства был воспитан родителями в благочестии; после возобновления в 815 г. иконоборческой политики при имп. *Льве V Армянине* яростно обличал клириков-еретиков. При *Михаиле II Травле* (820–829) Е. пострадал за приверженность к иконопочитанию и был заключен в темницу, где, проповедуя, отвратил от иконоборчества тюремщиков. Феодор Студит в послании призывает Е. к стойкости, уверяя, что благодаря его исповедничеству и сопротивлению гонителям правосл. вера утвердится. Е. был отправлен в ссылку, где и скончался (см.: *Janin.* P. 243).

При жизни он сподобился дара чудотворения: однажды оживил уже не дышавшего младенца, часто помогал крестьянам, спасая посадки от диких животных. На месте погребения Е. совершалось множество исцелений.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 355; SynCP. Col. 535–536; *Theod. Stud.* Ep. 41: Silvano et Euprepiano filiis // *Theodori Studitae.* Epistulae / Hrsg. G. Fatouros. B., 1992. Bd. 1. S. 121–122; *idem.* Ep. 289: Euschemoni Lampsaceno // Ibid. Bd. 2. S. 210.

Лит: Euschemon, 1727 // PMBZ. Abt. 1. Bd. 1. S. 548–549; *Janin R.* Euschemone, vescovo di Lampsaco // BiblSS. Vol. 5. Col. 243; Εὔσχημος, ἢ Εὐσχήμων // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1103.

Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий

ЕВТИХИА́Н [лат. Eutichianus] († 7.12.283), св. (пам. зап. 7 дек.), еп. (папа) Римский с 4 янв. 275 г. Е. был родом из г. Луна в Тусции. В *Liber Pontificalis* ошибочно указано, что на Римской кафедре он оставался 1 год 1 месяц и 1 день; ошибка восходит к Каталогу Феликса IV (сер. VI в.), в к-ром, однако, как и в Liber Pontificalis, период епископского служения Е. точно датируется по консульской

хронологии: от консульства Аврелиана в 3-й раз и Марцелла до консульства Кара во 2-й раз и Карина. В Каталоге папы Либерия (Catalogus Liberianus, сер. IV в.) дана более точная датировка понтификата Е. с указанием дат рукоположения в сан (4 янв. 275) и кончины (7 дек. 283). В календаре Римской Церкви «Depositio episcoporum. Depositio martyrum» имя Е. находится среди епископов-исповедников, дата смерти — 8 дек. Под этой же датой память Е.



Евтихиан, папа Римский. Гравюра (Platina B. Historia. 1611) (РГБ)

значится в Мартирологе блж. Иеронима. Вопреки «Depositio episcoporum» в Liber Pontificalis Е. назван мучеником.

Согласно Liber Pontificalis, Е. ввел обычай хоронить мучеников в пурпурном *далматике* (в понтификат Е. были захоронены 342 мученика (262 — по Каталогу Феликса IV)). Е. погребен в катакомбах Каллиста. В кон. XIX в. Дж. Б. Де Росси обнаружил там эпитафию Е. В 1659 г. папа *Иннокентий X* передал мощи святого еп. Фиденцы Филиппо Казони, после смерти к-рого они были помещены в кафедральном соборе г. Сарцана (откуда был родом Казони).

Е. почитается в Риме, в Сарцане, а также в еп-стве Специя, куда была перенесена древняя кафедра г. Луна.

Ист.: LP. T. 1. P. 159–160; MartRom. P. 572; MartHieron. Comment. P. 395–396.

Лит.: *Roller Th.* Les catacombes de Rome. P., 1881. P. 183; *Podestà F.* S. Eutichiano Papa. Firenze, 1916; *Sforza G.* La patria di papa Eutichiano // Atti dela Reale Academia delle Scienze di Torino. Torino, 1920. Vol. 55. P. 539–548; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 361–362; *Seppelt.* Geschichte. Bd. 1. S. 43, 84; *Amore A.* Eutichiano // BiblSS. Vol. 5. Col. 317–319; *Marot H.* Euthychien // DHGE. T. 16. Col. 91–92; *Задворный В. Л.* История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 141.

Д. В. Зайцев

ЕВТИХИА́Н [греч. Εὐτυχιανός], мч. (пам. греч. 2 сент.). Время и место кончины неизвестны. В визант. стишных синаксарях говорится, что он принял мученическую смерть на раскаленной решетке.

Память Е. и стихи, посвященные ему, содержатся в визант. синаксарях семейства М по классификации И. Делеэ (напр., в ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г., и Paris. gr. 1582, XIV в.), откуда они были перенесены в греч. печатную Минею (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Р. ван Дорен считает, что все упоминаемые в этот день в стишных синаксарях святые — Иулиан, Филипп, Е., Исихий, Леонид, Евтихий, Филадельф, Меланипп и Парфагапия — пострадали вместе с мч. *Диомидом* в г. Памия в Галлии (ныне Памье, Франция). Однако каждому в синаксаре предназначено особое двустишие, что не позволяет отнести их к одной дружине мучеников.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 358–359; SynCP. Col. 8; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 515; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 64. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 268; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1109; *Van Doren R.* Diomède (2) // DHGE. T. 14. Col. 504; Eutychianus // Ibid. T. 16. P. 91; *Sauget J.-M.* Diomede, Giuliano, Filippo, Eutichiano, Esichio, Leonide, Eutichio, Filadelfo, Menalippo e Pantagape // BiblSS. Vol. 4. P. 630; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 155.

Э. П. А.

ЕВТИХИА́Н (Евтихий), мч. (пам. 22 дек.) — см. в ст. *Феодотия, Евод и Евтихиан*, мученики.

ЕВТИХИА́Н, мч. Никомидийский (пам. 17 авг.) — см. в ст. *Стратон, Филипп, Евтихиан и Киприан*, мученики.

ЕВТИХИА́Н И СТРАТИ́ГИЙ [греч. Εὐτυχιανός, Στρατήγιος], мученики (пам. греч. 19 авг.). Время и место мученической кончины неизвестны. В греч. стишных синаксарях говорится, что они были брошены в огонь. Память Е. и С. и стихи им встречаются в визант. синаксарях семьи М по классификации И. Делеэ (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.), откуда они были перенесены в греч. печатную Минею (Венеция, 1592), где Е. назван стратиотом, т. е. воином, и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Архиеп. Сергий (Спасский) и митр. Софроний (Евстратиадис) предположительно отождествляют Е. и С. с мучениками Евтихианом и Стратоном, пострадавшими в Никомидии ок. 303 г., память к-рых отмечается 17 авг. Вместе с мучениками Филиппом и Киприаном их бросили на арену театра на растерзание диким зверям, но, когда те не тронули святых, их предали сожжению (см. в ст. *Стратон, Филипп, Евтихиан и Киприан*, мученики Никомидийские).

Ист.: SynCP. Col. 909–910; ЖСв. Авг. С. 303–304; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 247–248. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 251; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1109; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 155.

Э. П. А.

ЕВТИХИА́НСТВО — см. в ст. *Евтихий*, архим., IV–V вв.

ЕВТИ́ХИЙ [греч. Εὐτύχιος] (ок. 512, обл. Фригия — 6.04.582), свт. (пам. 6 апр.), патриарх К-польский (552–565, 577–582). Отец Е. Александр служил в армии при полководце Велисарии в чине схолария. Мать его звали Синесией. Дед, бывший пресвитером в г. Августополе, крестил Е., учил и воспитывал его. В 12-летнем возрасте родители отправили Е. в К-поль, где он изучал светские науки и богословие. Когда



Свт. Евтихий. Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (мон-рь Хиландар, Афон)

Е. решил стать священником, находившийся в столице митрополит Амасийский рукоположил его во диакона, в 30 лет Е. стал пресвитером, надеялся получить кафедру в Лази-

ке (Зап. Грузия). После того как его надежда не оправдалась, отправился в Амасию, принял монашеский постриг и жил в одном из городских мон-рей. Вскоре Е. стал игуменом, а также главой всего монашества Амасийской митрополии с титулом «католикос».

В 552 г. митр. Амасийский, заболев, не смог поехать на Собор в К-поль, к-рый должен был рассмотреть дело о Трех Главах, и послал вместо себя Е. В К-поле патриарх *Мина* познакомил его с имп. *Юстинианом I*. Е. участвовал в спорах на стороне императора с противниками осуждения Трех Глав из числа сторонников папы *Вигилия*. 24 авг. 552 г. патриарх Мина умер. Из неск. кандидатов на замещение кафедры Юстинианом был выбран Е. как верный сторонник имп. политики по отношению к Трем Главам. Т. о., с согласия синклита и епископов Е. был избран патриархом в 40-летнем возрасте.

6 янв. 553 г. Е. совместно с *Аполлинарием*, патриархом Александрийским, и *Домном III* Антиохийским вручил папе Вигилию исповедание веры (Coll. Avel. N 83. P. 11–19; RegPatr, N 224. P. 99), прося его председательствовать на Соборе и рассмотреть дело о Трех Главах. Папа, поначалу согласившись, затем отказался, и V Вселенский Собор (май—июнь 553) прошел под председательством Е., Аполлинария и Домна III, а также представителей Иерусалимского патриарха *Евстохия*. 2 июня 553 г. Е. торжественно поставил подпись под определениями V Вселенского Собора, осуждающими Три Главы (RegPatr, N 248. P. 100–101). После окончания Собора, 8 дек. 553 г., Е. получил от папы Вигилия послание, в к-ром тот отказывался от своей позиции относительно Собора и присоединялся к осуждению Трех Глав.

В 564 г. Е. вместе с императором рассматривал дело Виктора, еп. Туннунского, и еще 6 иерархов из карфагенской Африки, к-рые отказывались присоединиться к решениям V Вселенского Собора. Поскольку все они так и не сделали того, что от них требовали, их заточили в к-польских мон-рях (*Victor Tonnensis*. Chronica // MGH. AA. T. 11. P. 205; *Isid. Hisp*. De vir. illusr. XXXVIII 50 // PL. 83. Col. 1101).

22 янв. 565 г. Е. был низложен, по версии биографа патриарха, Евстратием, Юстинианом и Собором епископов за отказ признать афтартодокетическую доктрину. Все обвинения, выдвинутые против него, Е. отрицал и произнес анафему своему преемнику. На время был заточен в одном из столичных мон-рей, затем перевезен в Халкидон, потом на один из Принцевых о-вов, откуда через 3 недели, уже весной 565 г., был отправлен в свой мон-рь в Амасии.



Свт. Евтихий. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

Вместо Е. патриархом стал *Иоанн III*, который отлучил Е. от Церкви. По свидетельству церковного историка XIV в. *Никифора Каллиста Ксанфопула*, Юстиниан на смертном одре завещал своему наследнику *Юстину II* возвратить Е. на К-польскую кафедру, что тот и сделал по смерти Иоанна Схоластика. 3 окт. 577 г. Е. вступил в К-поль и был триумфально принят народом. Е. не проводил канонического расследования дела своего предшественника, ограничившись тем, что приказал уничтожить все его изображения и удалил от себя всех его приближенных и родственников.

По сообщению *Иоанна Эфесского*, в ссылке Е. подготовил собрание святоотеческих цитат, подтверждающих тезис о двух природах во Христе по Его воплощении; вероятно, имеется в виду трактат Е. «О различии природы и ипостаси», к-рый он распространял среди монофизитов, заставляя читать его с целью обращения в православие. Эта мера Е. вызвала волнения в К-поле. Е. продолжил гонения на монофизитов, начатые Иоанном Схоластиком. В 577 г. Е. инициировал конфискацию утвари и книг в монофизитских церквах и мон-рях, которые начали было восстанавливаться после гонений при Иоанне Схоластике. Преследования монофизитов продолжились и в правление имп. *Тиверия I* (578–582). Так, в 579 г. был вторично арестован Иоанн Эфесский и некоторые его сторонники. Был ликвидирован монофизитский приход в одном из дворцов К-поля, изъяты изображения *Севира*, патриарха Антиохийского, и *Феодосия* Александрийского. Как утверждает Иоанн Эфесский, др. еретиков не трогали. Впрочем, в самом начале своего Патриаршества Е. отпустил из тюрьмы 2 монофизитских патриархов, избранных в Александрии по смерти Феодосия и арестованных по приказу Юстина II. Ко времени 2-го Патриаршества Е. относится его спор с рим. апокрисиарием Григорием (впосл. папа Римский) относительно учения о воскресении. По словам Иоанна Эфесского, Е. утверждал, что люди воскреснут не в собственных телах, а в новых, сотворенных специально для воскресения. Это учение, к-рое Е. изложил в ныне утраченном трактате, папа Григорий посчитал оригенистским. Из Жития папы Григория известно, что перед смертью Е. отрекся от своего заблуждения.

Сохранилось небольшое количество сочинений Е. Прежде всего это «Libellus» к папе Вигилию и 14 канонов Вселенского V Собора (CPG, N 6937–6938). Е. составил сочинение в защиту халкидонской веры, боролся против формулы «распныйся за ны». Убеждал отказаться от этой формулы монахинь монофизитского мон-ря в К-поле, которые бежали туда от гонений в Антиохии. Также сохранились фрагменты его гомилии об Евхаристии (CPG, N 6939). Главным из известных сочинений Е. является написанный им в ссылке трактат «О различии природы и ипостаси», сохранившийся в арм. переводе. Е. разбирает значение этих богословских терминов, начиная с их синонимического употребления в философии. В различении терминов Е. опирается на 38-е письмо свт. *Василия Великого*. Понятие ипостаси, разработанное каппадокийцами, он прилагает к христологии, рассуждая об ипостасном единстве двух природ во Христе. Относительно человеческой природы во Христе Е. утверждает, что она была

«безыпостасна», не поясняя, впрочем, что он конкретно имеет в виду. 2-я часть трактата посвящена проблеме двух природ, причем рассуждения Е. напоминают позиции имп. Юстиниана и Леонтия Византийского.

Павел Силенциарий посвятил Е. соч. «Описание Св. Софии» (PG. 86b. Col. 2123). Житие Е. было написано его учеником пресв. Евстратием между 582 и 602 гг. Древнейшая из сохранившихся визант. патриарших печатей принадлежит Е.

Соч.: CPG, N 6937–6940; ACO. Vol. 4. Pars 1. P. 235–236, 237–238, 240–245; *Ananian P.* L'opuscolo di Eutichio patriarcha di Constantinopoli sulla «distinzione della natura e persona» // Armeniaca: Mélanges d'Études arméniennes. Venise, 1969. P. 355–382.

Ист.: *Eustratius Presbyter.* Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani // PG. 86. Col. 2273–2389; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. P. IV. 37–38, V. 16, 18; *Ioan. Malal.* Chron. P. 486; La vie ancienne de st. Syméon Stylite le Jeune / Éd. P. van den Ven. Brux., 1962. T. 1. P. 178; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XVII 32 // PG. 147. Col. 301; *Theoph.* Chron. P. 240.

Лит.: RegPatr, N 244–249, 260–263; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P. etc., 1949. T. 2; *Wilson A.* Biblical Imagery in the Preface to Eustratios' Life of Eutychios // StPatr. 1955. Vol. 18. P. 303–309; *Laga C.* Eustratius van Constantinopel: De Mens en zijn Werk: Diss. Leuven, 1958; *Janin R.* Eutichio // BiblSS. Vol. 5. P. 323–324; *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late 6th Century // Byz. 1980. Vol. 50. P. 10–11; *Whitbey M.* Eutychius, Patriarch of Constantinople: An Epic Holy Man // Homo Viator: Classical Essays for J. Bramble / Ed. M. Whitbey e. a. Bristol, 1987. P. 297–308; *Cameron A.* Eustratios' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Oecumenical Council // Kathegetria: Essays presented to J. Hussey for her 80th birthday. Camberley, 1988. P. 225–247; *Grillmeier A.* Die Kirche von Constantinopel im 6. Jh. // Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 1989. Bd. 2/2. S. 512–514; *Quasten J.* Patrology. 2006. Vol. 5. P. 105–106.

М. В. Грацианский

Иконография. Е. изображается старцем в архиерейском облачении (фелонь, омофор; с XVII в. встречаются изображения в саккосе и митре), с Евангелием в руках.

Е. представлен в числе участников V Вселенского Собора в росписи 2-й пол. XIII–XIV в. нартекса ряда балканских и нач. XVI — кон. XVII в. рус. храмов (примеры см. в ст. *Вселенский Собор,* разд. «Иконография» // ПЭ. Т. 9. С. 570–571). В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в.— «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота,— в главе о том, как надо писать «Святые Вселенские Соборы», Е. назван 2-м после папы Римского Вигилия, стоящим у престола имп. Юстиниана (Ерминия ДФ. 1868. С. 180).

Изображение святого устойчиво встречается в минейных циклах под 6 апр. в миниатюрах рукописей: в Синаксаре Захарии Вагаршакертского (Кекел. А 648. Fol. 49r (97). Иверский мон-рь на Афоне, 1-я четв. XI в.) — оплечно и в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О.I.58. Л. 109) — в рост, старцем с седыми вьющимися волосами длиной до середины ушей и окладистой бородой, облачен в полиставрий, в покрытой правой руке держит Евангелие, левой прикасается к нему; в настенных минологиях церквей: Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386),— в рост, св. Апостолов [Св. Спаса] в Пече, Косово и Метохия (1561),— погрудно, свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),— в рост; на иконах: «Минея годовая с праздниками» (XI–XII вв., Византия, мон-рь вмц. Екатерины на Синае) — во 2-м ряду сверху, 6-й в группе слева, святитель в лиловой фелони и синем хитоне, с Евангелием в левой руке, на рус. иконах «Минея годовая» (1-я пол. XVI в., Музей икон в Рекклингхаузене; нач. XIX в., УКМ) или «Минея на апрель» (кон. XVI в., ЧерМО); на гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722; в саккосе и митре) и И. К. Любецкого (1730; в саккосе).

В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) о Е. говорится: «...поживе лет 70; подобием лицеем и брадою аки Иоанн Златоустый, ризы святительския, саккос и омофор. Сей бе в лето 6046 и на пятом Вселенском Соборе бысть» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. 1874. С. 146).

Лит.: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 87; *Мијовић.* Менолог. С. 357, 371, 386; *Евсеева.* Афонская книга. С. 294; *Бенчев И.* Иконы святых покровителей. М., 2007. С. 6–7, 23, 133.

Э. В. Шевченко

ЕВТИ́ХИЙ, прп. (пам. кипр.— в понедельник Светлой седмицы), кипрский святой. Житие не сохранилось. Местное предание относит Е. к числу 300 святых, прибывших на Кипр после завоевания Св. земли арабами, и называет его братом прп. Феодора, подвизавшегося близ Идалиона (ныне Дали). Освященный во имя Е. подземный храм с его гробницей, построенный в XI в., находится близ совр. сел. Нису (епархия Никосии). Сохранилось предание о чудесном возвращении святым заблудившегося стада, к-рое пригнал к хозяину благообразный старец. Желая разыскать исчезнувшего незнакомца, хозяин отправился по следам стада и обнаружил, что, достигнув храма во имя Е., овцы внезапно повернули домой. Мон. Власий Ставровуниот предполагает, что Е. является одним лицом с прп. *Евтихием,* подвизавшимся между совр. селениями Сья и Матьятис.

Лит.: *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997[2]. Σ. 26; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999[3]. Σ. 61–62.

Э. П. А.

ЕВТИ́ХИЙ (IV в.), прп. (пам. кипр. 7, 8 авг., понедельник Светлой седмицы), основатель монастыря Иереев близ Пафоса (Агия-Мони или мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца). Житие Е. было обнаружено в пергаменной рукописи из ризницы мон-ря Иереев и частично опубликовано ученым дидаскалом, возглавлявшим Греческую школу в Никосии, Ефремом Афинянином (Иерусалимский патриарх в 1766–1771). В наст. время рукопись утрачена.

Согласно Житию, Е. вместе со свт. Николаем Чудотворцем в нач. IV в. построил на месте, где теперь находится мон-рь Иереев, ц. во имя Пресв. Богородицы. Рядом находился храм Геры, откуда Е. носил камни, а Николай Чудотворец, тогда еще мирянин, их обтесывал. Воздвигнув церковь, свт. Николай подвизался тут непродолжительное время и затем вернулся в Миры Ликийские, а Е. остался здесь до конца жизни.

Почитание Е. подтверждается записью на полях в кодексе Paris. gr. 1588, нач. XII в. и упоминанием в «Хронике» Леонтия Махераса (1458) о том, что монастырь Иереев называется также монастырем св. Евтихия.

В одном из списков труда Неофита Родосского «О героях, полководцах, философах, святых и других именитых людях, произошедших с Кипрского острова» XVIII в., сделанном, по всей видимости, архим. Паисием (архиеп. Кипрским в 1759–1767), говорится, что в мон-ре Иереев хранилась часть омофора свт. Николая Чудотворца, подаренного ему Пресв. Богородицей. В 1754 г. эта реликвия была перенесена для безопасности в Киккский мон-рь. В наст. время эта святыня утрачена: она или сгорела во время пожара 1813 г., или была похищена при разгроме мон-ря турками в 1821 г.

Ист.: BHG, N 2148; *Ἐφραὶμ Ἀθηναῖος.* Περιγραφὴ τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Κύκκου. Ἐνετία, 1751. Σ. 46–48.

Лит.: *Χατζηψάλτης К.* Περὶ τῆς ἐν Πάφῳ Μονῆς τῶν Ἱερέων καὶ τῶν κατὰ παράδοσιν ἱδρυτῶν αὐτῆς Εὐτυχίου καὶ Νικολάου // Κυπριακαὶ Σπουδαί. Λευκωσία, 1952. Τ. 16. Σ. 1–8; *Τωμαδάκης N. Β.* Ἡ κυπριακὴ ἁγιολογία καὶ ὑμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // ΕΕΒΣ. 1983/1986. Τ. 46. Σ. 200;

Παπαγεωργίου Α. Ιερέων Μονή // ΜΚΕ. 1987. Τ. 6. Σ. 79–80; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 26; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 58; *Κοκκινόφτας Κ., Θεοχαρίδης Ι.* Μονή των Ιερέων ή Αγία Μονή. Λευκωσία, 1999.

О. В. Л.

ЕВТИ́ХИЙ, прп., кипрский святой. Житие не сохранилось. Согласно «Хронологической истории острова Кипр» архим. Киприана (Венеция, 1788), Е. прибыл на Кипр из Св. земли после араб. завоевания и подвизался в окрестностях совр. сел. Литродондас (епархия Никосии). Более точно определить место, где находился аскитирий Е., позволяют развалины церкви (построена во имя этого святого предположительно в XI в.), сохранившиеся между совр. селениями Сья и Матьятис. Вместе с Е. в расположенных недалеко друг от друга пещерах подвизались 4 отшельника, к-рых звали Иосиф, Фелфа, Евфрасий (Еврасий или Фрас) и Иоанн. Мон. Власий Ставровуниот предполагает, что Е. является одним лицом с прп. *Евтихием*, гробница к-рого находится рядом с ц. св. Евтихия в сел. Нису.
Лит.: *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 26; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 59–62.

Э. П. А.

ЕВТИ́ХИЙ [Евтих; греч. Εὐτυχής, Εὐτύχιος] († I в.), сщмч. (пам. 28 мая), еп. Мелитинский. Память Е. без Жития указана в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 714), где он назван преподобным и исповедником. По сведениям Софрония (Евстратиадиса), митр. Леонтопольского, в рукописях Ath. Laur. Δ. 5 и I. 70 содержится краткое сообщение о мученической кончине Е., к-рого подвергли жестоким пыткам после того, как он добровольно предстал перед правителями, исповедал Иисуса Христа Истинным Богом и обличил заблуждения идолопоклонников. Затем его утопили в море.

Память Е. с уточнением занимаемой им кафедры (еп. Мелитинский) содержится в визант. стишных синаксарях Paris. gr. 1617 (XI в.) под 27 мая и Paris. gr. 152 (XIII в.) под 28 мая, а также в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и в совр. греч. Минеях (Μηναῖον. Μάϊος. Σ. 221–226).

Время смерти Е. неизвестно, однако в лат. Мартирологе П. Галезини (1578) указано, что он был обезглавлен при рим. имп. *Гордиане III* (238–244). По мнению архиеп. *Сергия (Спасского)*, такая датировка могла возникнуть из-за смешения обстоятельств мученичества Е. и мц. *Еликониды* (пам. 28 мая). Кроме того, поскольку в каноне в честь Е. говорится, что он был наставлен апостолами Христовыми и проповедовал слово спасения (2-й тропарь 1-й песни; 2-й тропарь 6-й песни канона), возможно отождествление Е. с учеником ап. Иоанна Богослова сщмч. *Евтихием* (пам. 24 авг.), память которого в нек-рых греч. и слав. прологах указана под 30 мая. В каноне, составленном гимнографом Иосифом в IX в., говорится о поклонении мощам Е., находившимся в то время в К-поле (3-й тропарь 9-й песни).
Ист.: ActaSS. Mai. T. 6. P. 734–736; SynCP. Col. 711–714; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 5. Σ. 141; ЖСв. Май. С. 747.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 159; Т. 3. С. 201–202; Εὐτυχής // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1106; Εὐτύχιος (7) // Ibid. Σ. 1110; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 156.

П. Ю. Лебедев



Сщмч. Евтихий. Фрагмент иконы «Минея на август». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. память Е. не содержится. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию *Студийского устава*, память Е. отсутствует, но в рукописных слав. Минеях студийской эпохи (напр., ГИМ. Син. № 166, XII в.; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 65) под 28 мая указывается память Е. и содержатся посвященные Е. канон (нач.: **Съ божественными силами сострадьствова евтихие**), цикл стихир и седален. *Евергетидский Типикон* 2-й пол XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. Ч. 2. С. 457), представляющий малоазийскую редакцию Студийского устава, под 28 мая содержит память Е. с указанием на канон 4-го гласа, составленный гимнографом Иосифом, цикл стихир и седален.

Мессинский Типикон 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 155), к-рый является афоно-итал. редакцией Студийского устава, упоминает только имя Е. без богослужебных указаний.

Согласно ранним редакциям *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Typicon. P. 216), — в день памяти Е. полагается совершать службу с *«Аллилуия»*. В первопечатных греч. и рус. Типиконах разных изданий Е. под 28 мая не упоминается. Память Е. отсутствует и в совр. рус. богослужебных книгах, но содержится в печатной греч. Минее.

Согласно совр. греч. Минее (Μηναῖον. Μάϊος. Σ. 221–226), последование Е. содержит канон 4-го гласа, составленный гимнографом Иосифом (вероятно, именно этот канон подразумевается в указаниях Евергетидского Типикона), с акростихом: Τοὺς σοὺς ἐπαινῶ, Μάρτυς, ἐνθέους τρόπους (Твои восхваляю, мучениче, вдохновенные деяния), ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (Ѿве́рзу ᲂу҆ста̀ мо҆ѧ̀:), нач.: Ταῖς θείαις Δυνάμεσι, συναγελάζων Εὐτύχιε (С божественными силами сопребывая, Евтихие; этот же канон содержится в рукописной слав. Минее — ГИМ. Син. № 166, XII в.; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 65); цикл стихир-подобнов; седален.

Е. Е. Макаров

ЕВТИ́ХИЙ [Евтих] († 257), сщмч. (пам. 24 авг.; пам. визант. 30 мая), ученик ап. *Иоанна Богослова*. Первое упоминание о Е. встречается в одной из версий апокрифических «Деяний Иоанна» (III–IV вв.; BHG, N 910–915). Ап. Иоанн, пребывая в *Эфесе*, во время евхаристического собрания, незадолго до своей кончины, поставил Е., к-рый также назван здесь 2-м именем Уир (Οὐῆρος, в др. списке — Вир, Βῆρος), «служителем» и «пастырем стада Христова» (гл. 111), т. е. предстоятелем эфесской общины. Апостол предсказал Е. мученическую кончину. Далее кратко рассказывается об участии Е. в погребении ап. Иоанна.

Синаксарь К-польской ц. (кон. X в.) под 30 мая содержит краткое сказание, согласно к-рому Е., исполненный благодати Божией, пришел к ап. Иоанну Богослову и крестился от него. Смело проповедуя, он

сокрушал языческие храмы и идолов. Долгое время Е. томился в темнице и получал там небесный хлеб. Он претерпел много пыток от язычников: его бросили в пламя, затем отдали на съедение зверям, которые не тронули святого, а один из них на удивление всем заговорил человеческим голосом. Направляемый и укрепляемый ангелом Божиим, Е. вернулся на родину в Севастию и, достигнув старости, скончался.

Сказание Минология имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.), помещенное под 24 авг., отличается от синаксарного нек-рыми деталями: Е. был родом из Севастополя (в сев. части М. Азии), последовал за ап. Иоанном Богословом, обращал ко Христу язычников и крестил их. После смерти учителя Е. пришел к ап. *Павлу*, вместе с к-рым терпел тюремные оковы, бичевания и различные пытки. Когда Е. был брошен в печь, внезапно хлынувший дождь потушил пламя. Затем он удалился в Эфес и управлял паствой ап. Иоанна. В конце жизни Е. вернулся на родину и мирно почил.

В испан. Мартирологе Х. Тамайо де Саласара под 24 авг. указана память Евтиха (Εὔτυχος), юноши из Троады, воскрешенного ап. Павлом (Деян 20. 9–12). По мнению болландистов, отождествление Е. с Евтихом является неверным, учитывая большое расстояние между Троадой и Севастией, юный возраст Евтиха, а также широкую распространенность этого имени (ActaSS. Aug. T. 4. P. 753).

В визант. стишных синаксарях Е. приписывается кончина от меча (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 201). Нек-рые исследователи полагают, что наименование Е. мучеником или даже священномучеником, несмотря на указание в Житии о его мирной кончине, возникло из-за частичного или полного отождествления Е. с др. сщмч. *Евтихием*, еп. Мелитинским (Там же; ср.: ActaSS. Aug. T. 4. P. 751). Память последнего отмечена под 28 мая, а сказание о Е. помещено в нек-рых греч. и слав. прологах под 30 мая. Причиной этого смешения мог послужить также текст канона сщмч. Евтихию Мелитинскому, где в 1-й и 6-й песнях говорится, что он был учеником апостолов и проповедовал вместе с ними (ActaSS. Mai. T. 6. P. 734–735).

Е. причисляется к меньшим апостолам (ЖСв. Авг. С. 421), однако в *апостольских списках* Псевдо-Ипполита, Псевдо-Епифания (VI–VII вв.) и Псевдо-Дорофея (VIII–IX вв.) он не упомянут. В Римском Мартирологе Е. назван святым.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 4. P. 751–755; MartRom. Comment. P. 357; MartHieron. Comment. P. 283; PG. 117. Col. 601–604 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 715–717, 919, 921–922; Acta Ioannis // ActaAA. T. 1/2. P. 208–216; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 266; ЖСв. Авг. С. 420–422.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 256; Т. 3. С. 336–337; Εὐτυχής // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1106; *Daniele I.* Eutichio // BiblSS. Vol. 5. Col. 319–320; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 154–155; *Lalleman P. J.* The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism. Leuven, 1998. P. 1–69, 245–271.

П. Ю. Лебедев

ЕВ́ТИХИЙ (Качур Евфимий Викторович; 26.12.1891, слобода Алексеевка Бирюченского у. Воронежской губ.— 3.12.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте



Прмч. Евтихий (Качур). Фотография. Тюрьма НКВД. 1937 г.

Москвы), прмч. (пам. 20 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), игум. Время пострига неизвестно. Был монахом Богородицкого скита при *киевском Братском в честь Богоявления мон-ре*. В 1929 г. Е. как иеромонах и настоятель Маркиановского скита Винницкого вик-ства Каменец-Подольской епархии был награжден наперсным крестом. В 1924 и 1931 гг. был арестован, находился под стражей соответственно 45 дней и 2 месяца. В 1937 г. работал цветоводом на фабрике в г. Зарайске Московской обл.

22 нояб. 1937 г. арестован в Зарайске по обвинению в «антисоветской агитации», заключен в тюрьму г. Коломны Московской обл. Виновным себя не признал. 27 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД СССР по Московской обл. приговорен к расстрелу. Похоронен в общей могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. № 19411.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 150; Бутовский полигон. Вып. 2. С. 178; ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 31–33.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВТИ́ХИЙ, мч. (пам. греч. 2 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны. Был распят язычниками на кресте. Память Е. и стихи, посвященные ему, содержатся в визант. стишных синаксарях (напр., в ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г., и Paris. gr. 1582, XIV в.), откуда они были перенесены в греч. печатную Минею (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

По мнению Р. ван Дорена, все упоминаемые в этот день в стишных синаксарях святые — Иулиан, Филипп, Евтихиан, Исихий, Леонид, Е., Филадельф, Меланипп и Парфагапия — пострадали вместе с мч. *Диомидом* в Галлии, в г. Памия (ныне Памье, Франция). Однако Ж. М. Соже справедливо возражает, что каждому из мучеников в синаксаре предназначено особое двустишие, поэтому их не следует относить к одной дружине мучеников.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 358–359; SynCP. Col. 8; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 515; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 64.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 268; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1110; *Doren Van R.* Diomède (2) // DHGE. T. 14. Col. 504; *Sauget J.-M.* Diomede, Giuliano, Filippo, Eutichiano, Esichio, Leonide, Eutichio, Filadelfo, Menalippo e Pantagape // BiblSS. Vol. 4. P. 630; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 155.

ЕВТИ́ХИЙ [Евтик; лат. Euticus], мч. Александрийский. Память Е. значится 11 июля в неск. списках Мартиролога блж. Иеронима, иногда вместе с памятью вмц. *Евфимии Всехвальной*. Кроме того, в ряде списков Мартиролога под 10 июля встречается чтение «Autici» (genetivus), под 14 июля — «Antici». Вероятно, это искаженные формы имени Е., хотя во 2-м случае (с учетом разночтений «Ant(h)i/yoci»), можно иметь в виду топоним «Антиохия». К.-л. сведения о мученичестве Е. отсутствуют.

Ист.: MartHieron. P. 89–91.

Лит.: ActaSS. Iul. T. 3. P. 187; MartHieron. Comment. P. 362, 365, 368–370, 374; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 674.

ЕВТИ́ХИЙ († 356/7), мч. (пам. зап. 26 марта), иподиак. Александрийской Церкви. Сведения о нем передает свт. *Афанасий I Великий* в соч. «История ариан» (*Athan. Alex.* Hist. arian. 60). Е., характеризуемый как «прекрасный служитель Церкви», был схвачен арианами во время преследования православных в Александрии при поддержке дукса Севастиана, присланного рим. имп. *Констанцием II*. Севастиан был назначен дуксом в июне 356 г., наиболее жестокие притеснения православных с его стороны имели место при возведении на Александрийскую кафедру *Георгия Каппадокийца* (356–361), избранного арианами на место свт. Афанасия. Еп. Георгий в сопровождении военного отряда под командованием Севастиана прибыл в Александрию 24 февр. 357 г. Свт. Афанасий в «Защитительном слове о бегстве своем» (*Athan. Alex.* Apol. de fuga sua. 6) описал гонения на православных после Пасхи и Пятидесятницы, инициированные Севастианом и еп. Георгием. К этому времени, как правило, исследователи приурочивают и мученичество Е. Иподиакон был до полусмерти избит воловьими жилами, после чего, не давая ему залечить раны, гонители направили его на рудники Фено (Палестина), отличавшиеся особо суровыми условиями. От полученных ран Е. скончался в дороге. Заступившиеся за него 4 мужа, в т. ч. некий Ермий, ухаживавший за лежачими больными, также подверглись жестокому бичеванию, но в конце концов были освобождены. На основании рассказа свт. Афанасия память Е. «с дружиной» была включена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог под 26 марта. Возможно, на выбор даты повлияло указание Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.), где в нек-рых рукописях 27 и 28 марта значится память некоего «епископа Евтихия», сведения о котором отсутствуют (SynCP. Col. 564–566).

Ист.: *Athan. Alex.* Hist. arian. 60; *idem.* Apol. de fuga sua. 6; MartRom. P. 113.

Лит.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 620–621; Mai. T. 5. P. 27–30; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 654; *Janin R.* Eutychius (3) // DHGE. T. 16. Col. 92; *Bertocchi P.* Euthichio di Alessandria // BiblSS. Vol. 5. Col. 320–321.

С. А. Моисеева

ЕВТИ́ХИЙ [лат. Eutychius, Eutitius] († 268–270?), мч. (пам. зап. 15 мая), пресв. из г. Ферент (близ совр. Витербо, Италия).

В «Диалогах» свт. *Григория I Великого* рассказывается о видении свт. Редемпту, еп. Ферентскому († 586/7). Епископ объезжал приходы и остановился при храме, в к-ром был похоронен Е. Редемпт велел приготовить себе постель у могилы мученика и в полусне увидел Е., к-рый показал ему картины страшной участи жителей Италии. По свидетельству свт. Григория, это произошло в годы понтификата папы Иоанна III (561–574).

Е. упоминается в 3 италийских Мученичествах (Passiones), составляющих единый цикл,– Грацилиана и Фелициссимы, Виталия и Илария и Е. (ActaSS. Mai. T. 3. P. 461). Мученичество святых Грацилиана и Фелициссимы относится к VII в., тогда же предположительно было составлено Мученичество Е., к-рый назван там пресвитером. Он жил в Ференте и окормлял жителей окрестных городов, входивших в Ферентское еп-ство. Мученичество Е. является заключительной частью трилогии и было составлено, вероятно, клириками, следившими за гробницей мученика.

Согласно Мученичеству святых Виталия и Илария (составленному после VII в.), почитаемых в Витербо, мученики явились больному проконсулу Димитрию и велели тому принять крещение от Е. Димитрий послал воинов за пресвитером, который молился на Золотой горе (Mons Aurea). После крещения проконсул исцелился. Услышав об этом, рим. имп. *Максимиан* Геркулий (286–305) велел казнить Димитрия (Passio SS. martyrum Valentini presbyteri et Hilarii diaconi. 8 // ActaSS. Nov. T. 1. P. 629). Возможно, эти события следует датировать временем правления рим. имп. *Максимина Фракийца* (235–238), что хронологически больше соответствует др. сведениям о Е. Не исключена также связь с Мученичеством Грацилиана и Фелициссимы, в к-ром отец Грацилиана носит имя Максимиан. Мученики Грацилиан и Фелициссима пострадали при рим. имп. *Клавдии II* (268–270) в г. Фалерии (близ совр. Чивита-Кастеллана). Грацилиан принял крещение от Е., а впосл. крестил деву Фелициссиму с матерью и направил их к Е. для миропомазания. Узнав об этом, комит Тразон послал воинов, чтобы схватить пресвитера и женщин, однако Е. удалось спастись. После суда мученики были казнены (ActaSS. Gratiliani et Felicissimae. 1, 8–10 // ActaSS. Aug. T. 2. P. 726–728).

В Мученичестве Е. также сообщается о гонении на христиан при имп. Клавдии II. Явившийся Е. ангел повелел ему отправиться из Ферента в Фалерии, где «покоятся в новом саркофаге» тела мучеников Грацилиана и Фелициссимы, совершить на гробнице «бдения с гимнами» и литургию. В Фалериях Е. встретился с родителями мч. Грацилиана и укрепил их в христ. вере. По возвращении домой пресвитер столкнулся со служителями (apparitores) трибуна Максима, к-рые выдали его страже. После краткого допроса Максим велел заключить Е. в тюрьму и не допускать к нему посетителей. На следующий день был назначен суд над Е., на к-рый явился Фалерийский еп. Дионисий с ходатайством за пресвитера, к-рый, по его словам, молится за трибуна и за гос-во. Максим отказал епископу, велел бить его палками и выслал из города. Допрос Е. описан в форме дискуссии между трибуном и пресвитером об истинной вере. Затем Максим приказал бить Е. палками и пытать на дыбе, после чего мученика вывели за город и отрубили ему голову. Услышав об этом, еп. Дионисий с клириками ночью забрали тело Е. и похоронили его в катакомбе на территории своего пригородного владения. После *Миланского эдикта* (313) катакомба была расширена, в ней устроена церковь. В Мученичестве подробно описаны крипты, в которых находились гробницы Е. и др. не названных по имени мучеников.

Не исключено, что еп. Дионисий, к-рый фигурирует в Мученичествах,– это Римский папа св. *Дионисий* (259–268), в еп-ство к-рого входил пригородный округ Рима (в пределах 100 миль от города). Существование особого еп-ства в Ференте в это время сомнительно.

Вероятно, в VI в. была построена наземная церковь, упомянутая свт. Григорием Великим. В IX в. храм был обновлен неким еп. Стефаном. В 1244 г. церковь упоминается как приписанная к мон-рю Сан-Лоренцо аль Верано (впосл. пришла в упадок). Храм был восстановлен в кон. XV в. жителями соседнего г. Сориано-нель-Чимино. Во время раскопок крипты была обнаружена гробница Е. (1495), освидетельствованная весной 1496 г. Энрике Бруно, еп. Орте.

В 1771 г. церковь была передана монашескому ордену пассионистов, которые построили новый комплекс сооружений (1784) (в наст. время в пригороде Сориано-нель-Чимино). С XVII в. известна городская ц. Е., при к-рой действовало братство в честь святого. В 1740 г. на средства семьи Альбани был построен новый храм, в алтаре к-рого покоились мощи Е. Впосл. церковь была разобрана, на ее месте началось строительство коллегиальной ц. св. Николая (1780). Братству передали старую ц. св. Николая, построенную в 1718–1719 гг., к-рая была переосвящена в честь Е. В наст. время в храме находится серебряный бюст-реликварий мученика. Др. часть мощей Е. оставалась в крипте мон-ря пассионистов, в 1898 г. состоялась каноническая рекогниция реликвий. В 1959 г. в ходе археологических раскопок на территории мон-ря были обнаружены следы этрусского некрополя (III–I вв. до Р. Х.), а также подтверждены сведения Мученичества о превращении катакомбы в подземную церковь в IV в.

В Мартирологе из Фарфы (XI в.) под 23 мая отмечена «память св. исповедника Евтихия». Е. считается покровителем Сориано-нель-Чимино и Карбоньяно, где сохранилась церковь в честь мученика (XII в.).

Ист.: BHL, N 2779–2781; ActaSS. Mai. T. 3. P. 458–464; *Fortunati da Soriano D.* Historia della vita, martirio, e morte di S. Eutitio della città di Feranti. Viterbo, 1631.

Лит.: *San Stanislao G., di.* S. Eutizio di Ferento e il suo santuario posto nel territorio di Soriano. R., 1883; *idem.* Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Eutizio di Ferento. R., 1886; *Lanzoni.* Diocesi. P. 533–535; *Delehaye.* Origines. P. 321; *Fortunato P.* S. Eutizio e i martiri della Tuscia. Soriano nel Cimino, 1959²; *Amore A.* Eutizio // BiblSS. Vol. 5. Col. 339–340; *idem.* Valentino e Ilario // Ibid. Vol. 12. Col. 904–905; *Martini G.* Gratiliano e Felicissima // Ibid. Vol. 7. Col. 155–156.

А. К.

ЕВТИ́ХИЙ, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики.*

ЕВТИ́ХИЙ, мч. Никомидийский (пам. 20 янв.) — см. в ст. *Васс, Евсевий, Евтихий и Василид,* мученики Никомидийские.

ЕВТИ́ХИЙ, мч. Путеольский (пам. 21 апр.) — см. в ст. *Иануарий,* еп., сщмч., и др. мученики Путеольские.

ЕВТИ́ХИЙ, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики.*

ЕВТИ́ХИЙ [греч. Εὐτύχιος; араб. اوتيشيوس; араб. имя — Саид ибн Битрик (سعيد ابن بطرق)] (8.09.877, Фустат (ныне Каир) — 11.05.940, Александрия), патриарх Александрийский (с 7 февр. 933).

Жизнь. Краткая биография Е. содержится в соч. «Жизнеописания врачей» Ибн Аби Усайбии (XIII в.). Саид получил медицинское образование, стал известным практикующим врачом. Был избран мелькитской (правосл.) общиной патриархом и принял имя Евтихий — греч. эквивалент его араб. имени (счастливый).

По неизвестным причинам против Е. выступили многочисленные представители мелькитской общины г. Фустат, среди которых было много врачей; особой враждебностью отличались Михаил ибн ан-Нахили, еп. Тинниса, и Ибн Балиха, еп. Фарамы. По их наущению имя Е. перестало поминаться на службах во мн. церквах Египта. Когда в месяце сафаре (21 янв.— 18 февр.) 934 г. еп. Михаил умер, Е. удалось восстановить свою юрисдикцию над Тиннисом, рукоположив во епископа некоего Феофила. После этого клирики и миряне Фустата и Тинниса окончательно разделились на лояльную к Е. и враждебную ему партии и проводили богослужение в разных церквах. Усилия еп. Феофила, направленные на примирение партий, не привели к желаемому результату: партии обвиняли друг друга перед мусульм. властями Египта. По доносам противной стороны Е. и Феофил были арестованы в Тиннисе и заключены под стражу; мусульм. чиновники обыскали церкви Тинниса и конфисковали всю ценную утварь. Е. было приказано выдать оставшиеся ценности, но он отвечал, что ничего не знает о них. Тогда по приказу властей был избит еп. Феофил. Та же участь ожидала и патриарха, но это вызвало народное возмущение, и Е. с епископом были отпущены. Е. отправился в Фустат и благодаря действиям чиновников-христиан вернул конфискованные церковные ценности, уплатив 5 тыс. динариев. Распродажа церковных имений с целью выплаты этой суммы вновь настроила христиан Тинниса против Е. и еп. Феофила. В 938 г. К-польский патриарх *Феофилакт* направил Е. синодику, в к-рой просил поминать его имя за богослужением. Чувствуя приближение кончины, Е. отбыл в Александрию, где вскоре умер в последний день месяца раджаба 328 г. хиджры (11 мая 940). После смерти Е. кафедра правосл. Александрийского патриарха в течение года оставалась вакантной.

Сочинения. Е. известен как один из первых наиболее крупных христ. авторов, писавших на араб. языке. Еще до Патриаршества он написал 2 книги по медицине (не сохр.), «Историю» и по крайней мере одно полемическое сочинение. Вместе с *Костой ибн Лукой* и *Агапием Манбиджским* Е. стоит в ряду первых арабо-христианских историков. Его соч. «История» (كتاب التاريخ), названное переписчиками «Драгоценная нить жемчуга» (نظم الجوهر), представляет собой последовательное изложение событий от Сотворения мира до совр. автору эпохи. Сочинение было столь популярно на Ближ. Востоке, что Е. стали называть «автор «Истории»» (صاحب التاريخ). В наст. время насчитывается ок. 30 ее списков. Из последующих историков ею пользовались христиане *Яхъя Антиохийский,* составивший ее продолжение (XI в.), Вильгельм Тирский (XII в.), Георгий аль-Макин (XIII в.) и Антиохийский патриарх *Макарий III* аз-Заим (XVII в.), а также мусульмане аль-Масуди (X в.) и аль-Макризи (XIV–XV вв.).

«История» посвящена брату Е., врачу Исе. Согласно одним источникам, автор довел ее до 300 г. хиджры (912 г. по Р. Х.), согласно другим — до 5-го года халифата ар-Ради, т. е. до 326 г. хиджры (8 нояб. 937 — 28 окт. 938). По свидетельству Яхьи Антиохийского, в его время некоторые рукописи содержали текст «Истории», где описание доходило до 933 г., т. е. до времени, когда Е. был избран патриархом, а в др. рукописях текст заканчивался описанием событий 938 г. До этой даты доводится изложение «Истории» Е. в совр. изданиях, а единственная сохранившаяся рукопись, не содержащая прибавки, находится в синайском мон-ре вмц. Екатерины (Sinait. Arab. 580). Расширенный вариант Яхья атрибутировал анонимному продолжателю.

Ветхозаветная история доводится Е. до времени возвращения евреев из вавилонского плена, после чего практически сразу следует повествование об Александре Македонском и о диадохах, затем — рим. история со вре-

мени Цезаря и Августа, в основном представленная сообщениями о переменах на имп. престоле. После краткого изложения земной жизни Спасителя Е. сообщает легендарные сведения из эпохи раннего христианства, к-рые он хронологически увязывает с рим. историей, с рассказами из истории персидских шахов династии Сасанидов. Сведения по рим. истории (приблизительно с III в.) чем дальше, тем больше ограничиваются лишь перечислениями императоров и упоминаниями о предстоятелях Церквей Рима, Александрии, Антиохии и Иерусалима (со времени имп. Константина I Великого — также К-поля) и церковных событиях, имевших место в их правление. Гражданская история Римской империи от Августа до Ираклия изложена кратко и в значительной степени легендарна, на этом фоне относительно точной представляется информация о последовательности и сроках правления рим. императоров. Сведения по персид. истории отличаются подробностями и разнообразием, однако носят гл. обр. легендарный характер. Хронологические рамки определяют годы правления персид. шахов и рим. императоров. Со времени возникновения ислама и с эпохи араб. завоеваний «История» делится на главы, повествующие о правлении мусульманских халифов и о находящихся под их властью вост. патриархах, в основном Александрийской Церкви, а сведения по истории др. государств встречаются лишь спорадически.

Е. сообщает, что при написании «Истории» пользовался «Ветхим Заветом, Евангелиями и другими книгами, древними и новыми» (*Eutych.* Annales. Pars prior. P. 3). Исследователями было установлено, что Е. обращался также к соч. «Пещера сокровищ» (*Меаррат газзе*), к «Роману об Александре», к истории сасанидских царей в переводе Абдаллаха ибн аль-Мукаффы, к агиографическим сочинениям (к Житиям свт. Епифания Кипрского, прп. Саввы Освященного, свт. Иоанна Милостивого и др.), к благочестивым сказаниям (напр., о 7 спящих отроках Эфесских), к трудам араб. традиционалистов Усмана ибн Салиха и, вероятно, Ибн Хамзы ибн Исхака ибн Бишра. Экскурсы, посвященные хронологии, постам у христиан и полемике с представителями др. христ. конфессий, вводятся в «Историю» словами: «Сказал врач Саид ибн Битрик», из чего можно предположить, что они были включены в текст позднейшим продолжателем, заимствовавшим их из утраченных сочинений Е. Анонимный продолжатель пользовался также соч. «Покорение Египта» (فتوح مصر) Абдаррахмана ибн аль-Хакама и сочинениями др. мусульм. авторов.

Впервые «История» была введена в научный оборот пресвитерианином Дж. Селденом: в 1642 г. он издал отрывок из нее, содержащий рассказ о проповеди ап. Марка, в качестве материала для доказательства первоначального равенства в Александрии епископского и священнического сана. В 1660–1661 гг. маронит Ибрахим аль-Хакилани (латиниз. Абрахам Экселленсис) издал свой перевод этого фрагмента, не совпадающий с прежним и опровергающий выводы Селдена. Этот текст получил широкое распространение среди католиков, боровшихся с протестантизмом. Полный текст «Истории» с лат. переводом и хронологическими таблицами был издан в 1658–1659 гг. Э. Пококом под названием «Анналы», надолго закрепившимся за «Историей» в научных кругах, несмотря на его несоответствие содержанию произведения. В 111-м т. «Patrologia graeca» Ж. П. *Миня* было воспроизведено предисловие Селдена и лат. перевод с таблицами Покока. В кон. XVII в. Христодул, митр. Газский, перевел «Историю» Е. на греч. язык; этим переводом пользовался Иерусалимский патриарх *Досифей II Нотара* (1669–1707). В 1906–1909 гг. издание «Истории» в 2 частях осуществил Л. Шейхо в сотрудничестве с др. исследователями в серии «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» с вариантами текста, содержащимися в издании Покока. В 1985 г. в той же серии часть араб. текста с нем. переводом была издана М. Брайди. Через 2 года появился полный аннотированный перевод на итал. язык, подготовленный Б. Пироне по изданию Шейхо. Переводы отдельных фрагментов «Истории» на русский язык были опубликованы Н. А. Медниковым (1897) и А. А. *Васильевым* (1902). В наст. время готовится полный рус. перевод.

Е. является автором ныне утраченной «Книги спора между еретиком и христианином», упоминаемой им в «Истории» (Ibid. P. 176) и представлявшей собой расширенное изложение его аргументов против учения несториан и яковитов. В ответ на обличение последних копт. епископ г. Ашмунейн *Севир ибн аль-Мукаффа* (X в.) написал после смерти Е. сочинение под названием «Книга Соборов». Со стороны несториан опровержение Е. предпринял *Илия бар Шинайя* (X–XI вв.) в «Книге доказательства истины веры». С защитой несториан и яковитов также выступил мусульм. автор Ахмад ибн Таймия, стремившийся опровергнуть доводы Е. и показать, что учение мелькитов является еще более противоречивым.

Содержащийся в «Истории» Е. вставной трактат против еретиков (Ibid. P. 161–176) встречается также в сочинении, известном под названием «Книга доказательства во оправдание веры» (كتاب البرهان في تحقيق الامان), к-рое рукописная традиция ошибочно связывает с именем свт. Афанасия I Великого. На основании тождества пассажей в «Истории» и «Книге доказательства...» Г. *Граф* (*Graf.* 1911. S. 227–244) предположил, что последняя также написана Е., выдвинув следующие аргументы: «Книга доказательства...» изначально составлена на араб. языке; ее автором является мелькит; сочинение не могло быть написано позже 944 г. Полностью соглашаясь с этими аргументами, Ж. Насралла (*Nasrallah.* Histoire. P. 32–34) отметил, что в среде арабоязычных интеллектуалов-христиан при всей известности Е. как писателя данное сочинение считалось анонимным. Т. о., соответствующий фрагмент из «Истории» Е. следует скорее считать вставкой, сделанной ее позднейшим продолжателем. Местом написания этого сочинения, вероятнее всего, являлся один из мон-рей Палестины, чем могут объясняться детальное знание автором топографии Св. земли и Юж. Сирии и нек-рая близость «Книги доказательства...» к «Точному изложению православной веры» прп. *Иоанна Дамаскина.*

Ранее приписывавшееся Е. повествование о событиях на Сицилии в 827–965 гг., к-рое следует за его «Историей» в кембриджской рукописи и известно по этой причине как «Кембриджская хроника», принадлежит не Е., а некоему арабоязычному компилятору XI в., опиравшемуся на греч. источники.

Изд. и пер.: *Eutychii aegyptii, patriarchae orthodoxorum Alexandrini* Ecclesiae suae Origines. L., 1642; *Abraham Ecchellensis.* Eutychius, patriarcha Alexandrinus. R., 1660–1661. 2 pt.; Contextio Gemmarum sive *Eutychii Patriarchae Alexandrini* Annales / Ed. E. Pococke. Oxf., 1658–1659.

2 vol.; Idem // PG. 111. Col. 889–1232; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1897. Т. 2. Ч. 1. С. 255–294 [рус. пер.]; Ч. 3. С. 1–42 [араб. текст]; *Васильев А. А.* Византия и арабы: Полит. отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902. Прил. С. 19–22; *Eutychii Patriarchae Alexandrini* Annales. Pars prior / Ed. L. Cheikho. Beryti, 1906. Louvain, 1954^{r}. (CSCO; 50. Arab.; 6); Pars posterior: Accedunt Annales Yahia Ibn Saïd Antiochensis / Ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beryti, 1909. Louvain, 1954^{r}. (CSCO; 51. Arab.; 7); Das Annalenwerk des *Eutychios von Alexandrien* / Hrsg., übers. M. Breydy. Louvain, 1985. 2 Bde. (CSCO; 471–472. Arab.; 44–45); Gli annali di *Eutichio, patriarca di Alessandria* (877–940) / Introd., trad. e note B. Pirone. Cairo, 1987 [История]; The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān) / Ed. P. Cachia, transl. W. Montgomery Watt. Louvain, 1960–1961. 2 vol. in 4. (CSCO; 192–193, 209–210. Arab.; 20–23) [Книга доказательства...]. Ист.: *Eutych.* Annales. Pars posterior. P. 69–70, 86–88; *Ibn Abī Uṣeibi'a.* 'Uyūn al-Anbā' fī Tabaqāt aṭ-Ṭibbā' / Hrsg. A. Müller. Königsberg, 1884. Bd. 2. S. 86–87; *Sévère ibn al-Moqaffa', évêque d'Aschmounain.* Réfutation de Sa'īd ibn-Batriq (Eutychius): Le livre des Conciles / Texte arabe publ. et trad. par P. Chébli. P., 1909. Turnhout, 1983^{r}. (PO; T. 3. Fasc. 2. [N 12]); *Yaḥya ibn Sa'īd d'Antioche.* Histoire / Éd., trad. I. Kratchkowsky, A. Vasiliev. P., 1924, 1957^{r}. P. 705–711, 713–715. (PO; T. 18. Fasc. 5. [N 90]).

Лит.: EI. Vol. 8. P. 853–855; *Neale J. M.* The Patriarchate of Alexandria // *Idem.* A History of the Holy Eastern Church. L., 1847. Vol. 2. P. 181–183; *Gutschmid A., von.* Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien // *Idem.* Kleine Schriften / Hrsg. F. Ruehl. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 399–400, 486; *idem.* Untersuchungen über den Διαμερισμός und andere Bearbeitungen der mosaischen Völkertafel // Ibid. 1894. Bd. 5. S. 688–692; *Graf G.* Die Philosophie und Cotteslehre des Jaḥjā ibn 'Adī und späterer Autoren. Münster, 1910. S. 56–62; *idem.* Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychius von Alexandrien // Oriens Chr. N. S. 1911. Bd. 1. S. 227–244; *idem.* Geschichte. Bd. 2. S. 32–38; *Burtin R.* Un texte d'Eutychius relatif à l'Éleona // RB. N. S. 1914. T. 11. P. 401–423; *Μιχαηλίδης Ε.* Εὐτύχιος ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας // ΕΦ. 1934. Т. 33. Σ. 7–27, 209–236, 344–366; *Михаилидис Е.* Са'ид ибн Битрик, патриарх Александрийский X века, и его идейное наследие // Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie. Alexandrie, 1953. P. 24–27 (на араб. яз.); *Levi Della Vida G.* Two Fragments of Galen in Arabic Translation // JAOS. 1950. Vol. 70. P. 182–187; *Assfalg J.* Eutychios // LTK. Bd. 3. S. 1214–1215; *Blau J.* Review of: *Eutych.* The Book of the Demonstration / Ed. P. Cachia // JSS. 1962. Vol. 7. P. 108–112; *Darrouzès J.* Euthychius (10) // DHGE. T. 16. Col. 94; *Schreiner P.* Fragment d'une paraphrase grecque des Annales d'Eutychius d'Alexandrie // OCP. 1971. Vol. 37. P. 384–386; *Bautz F. W.* Euthychius // BBKL. Bd. 1. Sp. 1574; *Breydy M.* Über die älteste Vorlage der Annales Eutychii in der identifizierten Hs. Sina. Arab. 580 (582) // Oriens Chr. 1975. Bd. 59. S. 165–168; *idem.* La conquête arabe d'Égypte: Un fragment du traditionniste 'Uthman ibn Ṣāliḥ, identifié dans les Annales d'Eutychios d'Alexandrie // PdO. 1977/1978. T. 8. P. 379–396; *idem.* Mamila ou Maqella? La prise de Jérusalem et ses conséquences (614 AD) selon la recension alexandrine des Annales d'Eutychès // Oriens Chr. 1981. Bd. 65. S. 62–86; *idem.* Études sur Sa'īd ibn Baṭriq et ses sources. Louvain, 1983. (CSCO; 450. Subs.; 69); *Troupeau G.* Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutychius // Bull. d'études orientales. Damas, 1978. Vol. 30. P. 209–220; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 2. T. 2. P. 23–34, 54, 143–145; *Griffith S. H.* Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A 10th Century Moment in Christian Apologetics in Arabic // Byz. 1982. Vol. 52. P. 154–190; *Исакова Л. В.* К вопросу о Хронике Евтихия и ее рукописях // ВВ. 1983. Т. 44(69). С. 112–116; *она же.* Евтихий Александрийский и его хроника // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. Г. Е. Лебедевой. СПб., 1996. С. 56–66; *Möhring H.* Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus: Die Frage der Quellenabhängigkeiten // Mittellateinisches Jb. Köln, 1984. Bd. 19. S. 170–183; *Бойко К. А.* Арабская ист. лит-ра в Египте, IX–XI вв. М., 1991. С. 53–60; *Atiya A. S.* Ibn al-Baṭrīq, Sa'īd // CoptE. Vol. 4. Col. 1265–1266; *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Евтихий Александрийский // *Он же.* Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 98–108.

М. В. Грацианский

ЕВТИ́ХИЙ [правильнее Евтих; греч. Εὐτυχής] (378 — после 454), пресв. и архим., ересиарх. Визант. историки дают о нем крайне скудные сведения; его сочинения почти не сохранились и вряд ли имели значительный объем. Дата рождения Е. определяется на основании его свидетельства (в 448 он писал папе св. *Льву I,* что «70 лет прожил в воздержании и всякой чистоте» — PL. 54. Col. 717). Бóльшая часть сведений о Е. содержится в деяниях Соборов 448–451 гг. и в связанной с ними переписке. Е. стал монахом в юном возрасте, а впосл. был настоятелем мон-ря Иова в Евдоме, на побережье к западу от К-поля. Братство насчитывало 300 монахов, но, как предполагает Р. *Жанен,* мон-рь был распущен после осуждения Е. по причине солидарности монахов со своим архимандритом (*Janin.* 1969. P. 272). Учителем Е. называют некоего Максима (ACO II. Vol. 1(2). P. 114 [310]); возможно, это борец против *Нестория,* неумеренное рвение к-рого пытался сдерживать свт. *Кирилл* Александрийский (PG. 77. Col. 320–321).

Когда разгорелся несторианский спор, Е. был одним из влиятельных вождей оппозиции столичному епископу. Свт. Кирилл отметил заслуги Е., послав ему список деяний Эфесского Собора. В это же время Е. сблизился с *Евсевием,* чиновником, к-рый публично выступил против Нестория во время его проповеди. Вскоре Евсевий стал епископом Дорилейским. Продолжая общаться со своим К-польским соратником, он со временем обнаружил, что Е. впадает в ересь, противоположную несторианской,— *монофизитство,* и после безуспешных уговоров начал его обличать. Положение было тем более серьезно, что Е. имел огромное влияние на политику через своего крестника Хрисафия, всесильного министра имп. *Феодосия II.* По недоброжелательному описанию Нестория, Е., «не будучи епископом, благодаря императорской власти играл роль епископа епископов. Он управлял церковными делами, как слугою пользуясь Флавианом для исполнения приказаний двора. Он изгонял из Церкви как еретиков всех, кто не разделял его мнений» (*Nestorius.* 1910. P. 294–295). Впосл. стало ясно, что свт. *Флавиан* К-польский при всем миролюбии и снисходительности к кающимся умел быть твердым и стал исповедником Православия.

Несмотря на свою фанатичность, Е. опасался пускать в обращение формулы, к-рые могли бы его легко изобличить, оставляя их для устной проповеди. Свт. Флавиан не был инициатором расследования ереси Е. Вряд ли достоверно сообщение *Факунда,* еп. Гермианского, о том, что *Домн II,* еп. Антиохийский, в нач. 448 г. от лица своего Собора обратился к имп. Феодосию II с посланием, изобличающим Е. как аполлинариста (*Facundus Hermaniensis.* Pro defensione trium capitulorum // PL. 67. Col. 723, 849). В нояб. того же года, когда заканчивались заседания σύνοδος ἐνδημοῦσα, постоянного совещательного органа при К-польском архиепископе, еп. Евсевий Дорилейский неожиданно выступил с обвинением Е. в ереси и Собор должен был приступить к расследованию. Еп. Евсевий требовал, чтобы Е. явился на Собор. Когда в мон-рь Иова прибыла соборная делегация, Е. сообщил, что дал обет вечного затворничества. Вторично посланной делегации было сказано еще и о болезни, постигшей архимандрита. После возвращения 3-й безуспешной делегации свт. Флавиан дал Е. отсрочку, но твердо потребовал его явки. Тем временем Е. занимался организацией ответных действий. Его посланцы направились в к-польские мон-ри с призывами о поддержке: игуменам предлагалось подписывать какие-то петиции, и смута росла. 22 нояб. Е. все же появился на Соборе, сопровождаемый множеством монахов, а также воинами и чиновниками. Силенциарий Магн зачитал Собору послание

императора, в к-ром патрикий Флорентий назначался для присутствия на заседаниях Собора, где будут рассматриваться догматические вопросы. На вопросы о соединении природ во Христе Е. отвечал противоречиво, но решительно отказывался признавать две природы после соединения. Свт. Флавиан был готов все простить Е., если бы тот отказался от своих еретических воззрений. Сам свт. Флавиан в своем исповедании нашел идеальный баланс между александрийским и антиохийским богословием: «Христос после вочеловечения — из двух природ, в единой Ипостаси и едином Лице, один Христос, один Сын, один Господь» (ACO II. Vol. 1(1). P. 114). Флорентий высказывался еще более «антиохийски»: «...не признающий из двух естеств и два естества верует неправо» (Ibid. P. 172).

Е. не собирался смиряться и обращался за поддержкой во все концы христ. мира, в т. ч. в Рим. Благодаря энергии Е. дело заурядного еретика-экстремиста привело к конфронтации 2 далеко расходящихся богословий и послужило важным моментом на пути к *Вселенскому IV Собору*. Собор свт. Флавиана отлучил Е., лишив его священства и настоятельства. Е. апеллировал к предстоятелям важнейших кафедр: Римской, Александрийской, Иерусалимской, Фессалоникийской, Равеннской и др. Он взывал к императору, и Феодосий II просил свт. Флавиана поставить условием принятия Е. в общение всего лишь подписание им *Никейского Символа веры* и постановлений *Вселенского III Собора*. Свт. Флавиан отказал, чем вызвал недовольство императора. Весной 449 г. Е. предпринял новый ход, подав жалобу на свт. Флавиана по поводу будто бы имевших место многочисленных фальсификаций в деяниях Собора в нояб. 448 г. Для разбора этой жалобы Е. требовал у императора созыва нового Собора, который и состоялся в апр. 449 г. в Великой к-польской ц. с участием 3 чиновников высокого ранга; никаких нарушений этот Собор не обнаружил. 27 апр. состоялось новое заседание для рассмотрения жалобы о том, что свт. Флавиан заранее подготовил постановление об осуждении Е. Двукратная неявка Е. на ноябрьский Собор делала весьма вероятным его окончательный отказ явиться на суд, и в этих условиях предварительное составление документа также было вполне объяснимо.

В нач. 449 г. Е. потребовал созыва Вселенского Собора для рассмотрения его дела. Его поддержал находившийся с ним в контакте архиеп. Александрийский *Диоскор*. 30 марта 449 г. имп. Феодосий II пригласил епископов на Собор, к-рый должен был состояться 1 авг. того же года в Эфесе. На этом *«разбойничьем» Соборе* диктаторски председательствовал Диоскор. Свт. Флавиан был низложен и сослан, Е.— оправдан. Рим. легатам не дали возможности прочитать послание папы св. Льва I, где Е. осуждался как еретик. 114 епископов добровольно или подневольно признали Е. православным. Вместе с Е. были оправданы монахи его мон-ря. Но вскоре произошло событие, изменившее ход церковной истории. Имп. Феодосий II внезапно скончался, и его старшая сестра *Пульхерия* пришла к власти вместе с избранным ею в мужья *Маркианом*. От Хрисафия избавились, Е. был изгнан из своего мон-ря и определен на жительство в окрестностях К-поля. Новый архиеп. К-польский *Анатолий*, хотя и ставленник Диоскора, последовал политике имп. четы и анафематствовал Е. на столичном Соборе; по этой причине на Халкидонский Собор Е. уже не вызывали. Собор принял дифизитский орос, и даже отказавшиеся его подписать егип. епископы согласились анафематствовать Е. (ACO II. Vol. 1(2). P. 111 [307] sqq.). Еще до начала Халкидонского Собора папа св. Лев потребовал у имп. Пульхерии сослать Е. подальше от К-поля (*Leo Magn.* Ep. 84 // PL. 54. Col. 922). По пути к новому месту ссылки Е. остановился в Иерусалиме, где нек-рые отнеслись к нему весьма сочувственно. 15 апр. 454 г. свт. Лев, встревоженный дошедшими до него известиями о том, что Е. продолжает распространять свою ересь, обратился с письмом к имп. Маркиану, прося его выслать Е. в такое место, где бы он никому не мог вредить (*Idem.* Ep. 134 // PL. 54. Col. 1095). После этого Е. не упоминается в сохранившихся источниках. В 452 г. имп. Маркиан приговорил сочинения Е. к сожжению. Антихалкидониты вскоре отреклись от Е., признав его еретиком и утверждая, что он ввел в заблуждение архиеп. Диоскора.

Учение Е. Будучи хорошо знакомым с полемической антинестор. лит-рой, Е. нередко кажется правосл. последователем свт. Кирилла Александрийского: «После вочеловечения Бога Слова, т. е. после Рождества Господа нашего Иисуса Христа, поклоняемся единой природе Бога воплощенного и вочеловечившегося» (ACO II. Vol. 1(1). P. 124). Господь — «совершенный Бог и совершенный человек» (Ibidem). Но в др. высказываниях Е. дает богословию свт. Кирилла, оставшегося для него высшим образцом, монофизитскую интерпретацию: «...исповедую, что Господь наш был из двух природ до соединения; после же соединения исповедую единую природу» (Ibid. P. 143). Эта формула вовсе не тождественна простому «из двух природ», приемлемому и для антихалкидонитов различных направлений, и для православных: если «из двух природ» свидетельствует о том или об ином (в зависимости от интерпретации) способе присутствия обеих природ в Богочеловеке, формула Е. однозначно говорит о слиянии природ. Свт. Кирилл признавал «двойное единосущие»; когда же свт. Флавиан спросил Е.: «Признаешь ли ты, что один и тот же Сын Господь наш Иисус Христос единосущен Своему Отцу по божеству и единосущен Своей Матери по человечеству?» — Е. ответил: «Доныне я не говорил, что тело Господа и Бога нашего единосущно нам, но исповедую, что Святая Дева единосущна нам и что от Нее воплотился Бог наш» (Ibid. P. 142). Под давлением судей Е. согласился на несвойственный ему язык и признал, что «Христос от Девы и единосущен нам», но при этом сделал пояснение: «...доныне я не говорил [о единосущии], поскольку я исповедую Его тело телом Бога, я не говорил, что тело Бога — тело человека, но что оно — тело человеческое» (Ibidem). Здесь, конечно, Е. исключает несторианское ви́дение во Христе двух личностей — Бога и человека. Но отмежеваться от монофизитства Е. не пожелал. Когда ему было предложено анафематствовать положения: «Иисус Христос не единосущен нам; после соединения одна природа, а не две», он решительно отказался: «Я не нашел этого учения ясно выраженным в Писаниях, и все отцы этому не учили. Если я произнесу анафему, горе мне, ибо она падет на моих отцов» (Ibid. P. 144). Нежелание Е. признать «двойное единосущие» привело к тому, что и те, кого мы обычно называем монофизитами, не признали в нем своего.

Е. навсегда стал эпонимом крайнего монофизитства. Прп. Иоанн Дамаскин, точно определяя смысл учения Е., подчеркивает его сотериологическую несостоятельность: «Евтихиане... не говорят, что Господь наш Иисус Христос принял плоть от Святой Девы Марии, но утверждают, что Он воплотился как-то более божественно, не поняв, что Бог Слово соединил с Собою от Девы Марии человека, ответственного (ὑπεύθυνον) за грех праотца их Адама, «совлекши» с него, как написано, «начала и власти», в которые он был облечен преступлением первозданного, «обличил пред всеми» и «восторжествовал» (Кол 2. 15) на кресте» (*Ioan. Damasc.* De haer. 82).

Соч.: ACO II. Vol 1(1). P. 90–92, 94–96, 152–153, 177–178; Vol. 2(1). P. 33–35; PG. 84. Col. 854–856; PL. 54. Col. 714–718.

Ист.: *Mansi.* T. 6–7; *Nestorius, Patr. of Constantinople.* Le livre d'Héraclide de Damas / Trad. F. Nau. P., 1910.

Библиогр.: CPG, N 5945–5954.

Лит.: *Jugie M.* Eutychès et eutychianisme // DTC. Vol. 5(2). Col. 1582–1609; *Schwartz E.* Der Prozess des Eutyches. Münch., 1929. (SBA. Philos.-hist. Abt.; Hf. 5); *Καρμίρης Ἰ.* Εὐτυχής // ΘΗΕ. 1964. Τ. 5. Σ. 1106–1109; *Janin.* Églises et monastères. 1969; *Καλογήρου Ἰ. Ὀ.* Ἱστορία τῶν δογμάτων. Θεσσαλονίκη, 1984. Τ. 2. Σ. 224–248; *Χρήστου Π. Κ.* Ἑλληνικὴ. Θεσσαλονίκη, 1989. Τ. 4. Σ. 540–543; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg u. a., 1990[3]. Bd. 1. S. 731–733; *Болотов.* Лекции. Т. 4; *Тьерри А.* Ересиархи V века: Несторий и Евтихий: Пер. с франц. Минск, 2006.

Прот. Валентин Асмус

ЕВТИ́ХИЙ († ок. 366/7), еп. Элевтропольский (Палестина) (ок. 359 — 366/7), арианин. Один из сторонников Акакия, еп. Кесарийского, в борьбе со свт. *Кириллом* Иерусалимским (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] LXXII 23, 27). В 359 г. участвовал в Соборе в Селевкии Исаврийской (см. *Аримино-Селевкийский Собор*), где примкнул к партии Акакия. Подписался под выдержанным в аномейском духе вероисповеданием Акакия, к-рое было отвергнуто омиусианским большинством Собора. На последнем, неофиц. заседании Собора (1 окт. 359) присутствовавшие на нем омиусиане оправдали примкнувшего к ним свт. Кирилла Иерусалимского и временно отлучили от церковного общения Е. в числе др. сторонников Акакия (*Athanas. Alex.* De Synod. 12). На К-польском Соборе в кон. янв.— нач. февр. 360 г. Е. вместе с Акакием присоединился к партии омиев. Благодаря усилиям Акакия и Е. Собор низложил свт. Кирилла Иерусалимского (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 41–42).

Под надзором Е. находился сосланный после Медиоланского Собора 355 г. *Луцифер,* еп. Каралитанский, один из ревностных защитников Православия на Западе. В послании рим. пресв. Марцеллина и Фаустина имп. *Феодосию I Великому* рассказывается о притеснениях, к-рые Луцифер претерпел в Элевтерополе (Coll. Avel. II 109). Однажды, когда Луцифер совершал Евхаристию для небольшой правосл. общины Элевтерополя, диакон Е., по имени Турбон, ворвался в храм, разогнал присутствующих, избил Луцифера и разбросал священные сосуды и книги. Однако о причастности к этому Е. авторы не сообщают.

После смерти имп. *Констанция II* в нояб. 361 г. Е. вместе с Акакием временно примкнул к сторонникам *Никейского Символа веры.* Он участвовал в работе Антиохийского Собора 363 г. (*Socr. Schol.* Hist. eccl. III 25). Собор принял Никейский Символ, но с дополнениями омиусиан. Строгие никейцы, такие как свт. *Афанасий I Великий,* отказались признать этот Собор православным не только из-за омиусианских дополнений к Никейскому Символу, но и из-за принятия в общение еретиков Акакия и Е., к-рым пришлось смириться с возвращением на Иерусалимскую кафедру их главного противника свт. Кирилла (362).

С установлением гегемонии омиев на Востоке при имп. *Валенте* (364–378) Е. и Акакий вновь вернулись в стан омиев. После смерти Акакия (ок. 365) Е. стал главой омийской партии в Палестине. К этому времени относится конфликт между Е. и свт. Кириллом Иерусалимским из-за кандидатов на Кесарийскую кафедру, освободившуюся после смерти еп. *Евсевия.* Е. и омии поддерживали кандидатуру некоего «старца» Кирилла, а свт. Кирилл Иерусалимский сначала выдвинул кандидатуру некоего Филомена, а впосл. своего племянника Геласия. Одержавший победу ставленник Е. «старец» Кирилл вскоре был изгнан из Кесарии народом. Свт. Кирилл Иерусалимский поспешил заменить его Геласием (367); однако и тот продержался недолго и вынужден был уступить кафедру омию *Евзоию,* к которому благоволил покровитель ариан имп. Валент (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. LXXIII 37). О причастности Е. к возведению в сан еп. Кесарии Евзоия неизвестно.

Основной источник о жизни и деятельности Е.— «Панарион» (Против ересей) *Епифания Кипрского,* к-рый в годы епископского служения Е. подвизался в мон-ре близ Элевтерополя и был знаком с ним. Епифаний относился к Е. с почтением и даже считал, что по сути Е. был православным (Ibid. LXXIII 23). По словам Епифания, Е. воспринял правосл. веру от Иерусалимского архиеп. Максима (возможно, он был его клириком), однако потом из-за общения с Акакием «осквернился зловерием» последнего (Ibidem). После кончины Е. Епифаний в 366/7 г. покинул Элевтерополь и переселился на о-в Кипр, возможно из-за плохих отношений с преемником Е. еп. Гемеллином, которого Е. отказывался в своем сочинении титуловать епископом.

Блж. *Иероним,* еп. Стридонский, сообщает о некоем Евтихии, занявшем Иерусалимскую кафедру после 1-го низложения свт. Кирилла Иерусалимского. Блж. Иероним приводит эти сведения (*Euseb.* Chron. T. 2. P. 194) в связи со смертью Иерусалимского архиеп. Максима (350 или 351) и упоминает о 3 низложениях Кирилла, но называет точные даты 2 из них (в 357 Акакием и Е. и в 360 К-польским Собором). Вероятно, Е. после 1-го низложения (до 358) свт. Кирилла временно управлял делами Иерусалимской Церкви, оставаясь при этом епископом Элевтропольским, что неправильно было истолковано блж. Иеронимом как переход Е. на Иерусалимскую кафедру.

Лит.: *Nautin P.* Eutychius (12) // DHGE. T. 16. Col. 95–97.

Д. В. Зайцев

ЕВТИ́ХИЙ, худож. кон. XIII — нач. XIV в., один из создателей росписи ц. Богоматери Перивлепты в Охриде (1294–1295), работал при дворе кор. Милутина — см. *Михаил Астрапа и Евтихий.*

ЕВТИ́ХИЙ (Курочкин Иван Тимофеевич; род. 6.03.1955, г. Ишим Тюменской обл.), еп. Домодедовский. В 1973–1975 гг. служил в Советской Армии, после демобилизации работал художником в кинопрокате. Дед Е., мон. Прохор (Жёлтышев, в схиме Павел), был сослан на Кавказ, где близко познакомился с Тетрицкаройским митр. *Зиновием* (*Мажугой;* Грузинская Православная Церковь) и стал его духовным чадом. Под влиянием деда и митр. Зиновия Е., меч-

тавший ранее стать художником, выбрал служение Церкви. В 1976 г. поступил истопником в кафедральный Крестовоздвиженский собор г. Омска, с 1977 г. исполнял обязанности иподиакона.

В 1978 г. по рекомендации митр. Зиновия Е. поступил в Московскую ДС, по окончании которой 24 июля



Евтихий (Курочкин), еп. Домодедовский. Фотография. 2007 г.

1982 г. был пострижен в монашество с именем Евтихий. 25 июля того же года рукоположен Омским и Тюменским архиеп. *Максимом (Крохой)* во диакона к Никольской ц. г. Ишима, 26 окт. рукоположен во иерея. В 1987 г. Е. возведен в сан игумена и назначен духовником епархии, позже переведен на приход с. Шаблыкина Ишимского р-на. Осенью 1989 г. в составе группы сибир. духовенства обратился с просьбой к Архиерейскому Синоду РПЦЗ о принятии в свою юрисдикцию. 13 июля 1990 г. запрещен в священнослужении Тобольским и Тюменским еп. *Антонием (Черемисовым)*. В апр. 1992 г. ишимские городские власти передали организованной Е. общине здание Богоявленского собора. В янв. 1994 г. возведен в сан архимандрита. 24 июля того же года в Знаменском храме в Нью-Йорке митр. РПЦЗ *Виталием (Устиновым)* рукоположен во епископа Ишимского и Сибирского. Впосл. Е. выступил как сторонник восстановления полного общения РПЦЗ с РПЦ. С 2003 г. участник переговоров с РПЦ. В 2004–2006 гг. принимал участие в совместных заседаниях комиссии Московского Патриархата по диалогу с РПЦЗ. В мае 2006 г. Е. на Всезарубежном Соборе выступил за восстановление канонического единства Русской Церкви.

В письме от 3 окт. 2006 г. Патриарху *Алексию II* Е. выразил искреннее раскаяние в действиях, приведших к созданию «вредоносного раскола». 26 нояб. того же года Е. обратился к Патриарху Алексию II с прошением о снятии наложенного на него прещения и о принятии в каноническое подчинение Московскому Патриархату. 22 дек. Красноярский и Енисейский архиеп. Антоний (Черемисов) освободил его от ранее наложенного прещения. Решением Свящ. Синода РПЦ от 16 мая 2007 г. Е. назначен епископом Домодедовским, викарием Московской епархии, с поручением ему временного управления бывш. приходами РПЦЗ в России в соответствии с Актом о каноническом общении РПЦ и РПЦЗ.
Лит.: *Митрохин Н. А.* Русская Православная Церковь в 1990 г. // Новое лит. обозр. 2007. № 83. С. 300–349; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2007. № 1. С. 13.

ЕВТИ́ХИЙ (Угурлус Георгий; кон. XVIII в., Кесария Каппадокийская — 1866, о-в Хиос), мон., мелург, певчий, автор транскрипций песнопений в нотацию Нового метода. В рукописях его имя почти всегда сопровождается характеристикой «кесариец» (Καισαριεύς — Ath. Dionys. 695. P. 71, 1834 г., ркп. Иоасафа Дионисиата; 723. Fol. 284, 2-я четв. XIX в.; Ath. Pantel. 1043. Fol. 35v, XIX в.; 1313. P. 35, 1852 г., ркп. мон. Стефана; 971. P. 64, 2-я пол. XIX в., ркп. мон. Митрофана; 1038. Fol. 84, 2-я пол. XIX в., ркп. Иоасафа Дионисиата; 1308. Fol. 89v, кон. XIX в.; Ydra. Iliou. 610. Fol. 81v, 2-я пол. XIX в.). Обычно Е. упоминается в источниках как Οὐγουρλοῦς (Угурлус) (Ath. Doch. 343. Fol. 123, 140v, нач. XIX в.; Athen. O. et M. Merlier. 14. Fol. 60, ок. 1820 г.; Benakis. TA. 120. Fol. 24, 68, 83, 109, 1-я пол. XIX в.) или Ὄγουρλοῦς (Огурлус) (Athen. O. et M. Merlier. 14. Fol. 1, 8, 66; Benakis. TA. 120. Fol. 2, 95; Ath. Dionys. 691. Fol. 106v, 108, сер. XIX в.; Ath. Simon. Petr. 21. P. 13, 1903 г.), иногда как μοναχὸς Εὐτύχιος (монах Евтихий) (Ath. Pantel. 1043. Fol. 35v, XIX в.; 1313. P. 35; 971. P. 64; 1308. Fol. 89v), Εὐτυχής (Ath. Dionys. 695. P. 71; 723. Fol. 284) или Εὐτυχεύς (Ath. Pantel. 1038. Fol. 84).

В конце жизни Е. был пострижен в монахи, по всей видимости в святогорском мон-ре св. Пантелеимона, поскольку в рукописях он часто именуется как «Евтихий Кесариец монах, из русской киновии» (Ath. Pantel. 1313. P. 35; 971. P. 64; 1038. Fol. 84; Ath. Dionys. 723. Fol. 284). Существует предание о том, что Е. «переселился на Хиос, где, купив на собственные средства келлию, жил в уединении, славословя Бога, до 1866 [г.], когда и преставился ко Господу» (*Παπαδόπουλος*. Σ. 327). До пострижения Е. именовался Георгием, на что указывают ремарки в рукописи: «Настоящее сочинено Георгием Огурлу Кесарийским, переименованным в Евтихия ангельской схимой... глас плагальный 4-й, Νη, О Тебе радуется...» (Ath. Dionys. 695. P. 71; *см. также указание* в ркп.: Ydra. Iliou. 610. Fol. 81, 2-я пол. XIX в.). В лит-ре существует необоснованная т. зр., что Георгий был отцом Е. (*Παπαδόπουλος*. Σ. 327).

Е. обучался певч. искусству по т. н. старой системе в К-поле у *Георгия Критского*, протопсалта Мануила, и т. н. Новому методу у протопсалта *Григория*. По свидетельству Г. Пападопулоса, Е. «довольно [много] лет пел в константинопольской церкви св. Кириакии в Кондоскалионе, воспевая Господа, от великого своего благоговения, не только по воскресеньям и праздникам, но и в прочие дни седмицы, кроме пятниц, по которым он ходил в храм Живоносного Источника в Валукли, где нередко и пел» (Ibidem). Вероятно, одновременно Е. занимался преподаванием, поскольку Пападопулос упоминает, что он обучал церковному пению иеродиак. Парфения Микростома.

Е.— один из 2 создателей рукописной 2-томной Анфологии (Т. 1: Agia Androu. 35; Т. 2: Tomplou Kritis. 8). 1-й т. имеет следующий подзаголовок: «Анфология, в которой содержатся избранные песнопения, изложенные в Новой системе нотации Константинопольской общей музыкальной школы, переписанная с общей четырехтомной Анфологии и разделенная на 2 тома кесарийскими музыкантами Хрисанфом и Евтихием на средства всечестного господина Серафима-музыканта, происходящего из селения Капарья на острове Андрос. Том первый, в лето 1823, августа 20».

В наст. время известны следующие сочинения Е.: «Достойно есть» на глас βαρύς и 4-й плагальный (Ath. Pantel. 1043. Fol. 42–43, XIX в.; Ath. Xen. 189. Fol. 1–208, 1893 г., ркп. Кесария из мон-ря Ксенофонт), «О Тебе радуется» на 4-й плагальный глас (Ath. Dionys. 695. P. 71–72; Ath. Pantel.

1043. Fol. 38v – 42; Ydra. Iliou. 610. Fol. 81v – 83v; Ath. Simon. Petr. 21. P. 13), воскресные причастны «Хвалите Господа» на глас βαρύς (Ath. Doch. 343. Fol. 123–124v, нач. XIX в.; Ath. Pantel. 1043. Fol. 35v – 37v, XIX в.; 971. P. 64–70; 1038. Fol. 84–86v; Ath. Dionys. 723. Fol. 286–289), причастен «Вкусите и видите» на 4-й глас (Ath. Pantel. 1043. Fol. 37v – 38v, XIX в., 1313. P. 35–40; 971. P. 70–75; Ath. Dionys. Fol. 284–286; Pantel. 1308. Fol. 89v – 91). Его калофонические ирмосы на 8 гласов («К кому прибегну иному, Чистая» 1-го гласа, «Вскую мя отринул еси от лица Твоего» 2-го гласа, «Како изрещи Твоя по достоинству возмогу» 3-го гласа, «Ныне надеяся, к Твоему прибегох» 4-го гласа, «Ты моя крепость, Господи» 1-го плагального, «От многих моих грехов» 2-го плагального, «Не умолчу вопити яснейше» на глас βαρύς, «Обстояния, и скорби, и нужды») опубликованы в Анфологии *Феодора Папапарасху Фокейского* с примечанием: «Ирмосы калофонические Г. Угурлу, переведенные [в нотацию Нового метода] Спиридоном А. из Спарты, исправленные Ф. Фокейским» (Ταμεῖον Ἀνθολογίας. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 625–642). В рукописной традиции известны только 2 ирмоса: «Вскую мя отринул еси от лица Твоего» (Ath. Dionys. 691. Fol. 106v – 108) и «От многих моих грехов» 2-го плагального гласа (Ibid. Fol. 108–111). Е.– автор сокращенных версий мелоса херувимских на 8 гласов *Петра Византийского* (Benakis. TA. 120. Fol. 83–91v).

Особое значение имеют его транскрипции в нотацию Нового метода. К ним относятся следующие песнопения: полиелей Λόγον ἀγαθὸν *Петра Берекета* на 4-й глас (Benakis. TA. 120. Fol. 2–11), херувимские *Петра Пелопоннесского* на 1-й глас, βαρυς, 4-й, 4-й плагальный, 1-й плагальный (Athen. O. et M. Merlier. 14. Fol. 1–2/60–61, 2–3/61v – 62, 3–4v/62–63v, 4v – 5v/63v – 64v, 6–7/64v – 65v) и его же седмичные причастны (Ibid. Fol. 8–17, 66–70v), изложенные в 2 вариантах: «Творяй ангелы» 1-го гласа (Ibid. Fol. 8–9/66–67), «В память вечную» на глас βαρύς (Ibid. Fol. 9–10/67–67v), «Чашу спасения приму» на 1-й глас (Ibid. Fol. 10–11v/68–69v), «Во всю землю изыде вещание их» на 4-й плагальный (Ibid. Fol. 11v – 13/69–69a), «Спасение соделал» на 1-й плагальный (Ibid. 13–13v/69a – 70), «Блаженни, яже избрал» на 1-й плагальный (Ibid. Fol. 13v – 15/70–70v). Отдельную группу составляют транскрипции Е. песнопений протопсалта *Даниила:* праздничных причастнов («Чашу спасения прииму» на 4-й глас, «Знаменася на нас» на 1-й глас, «Избра Господь Сиона» на 1-й глас τετράφωνος, «Избавление посла» на 1-й глас τετράφωνος, «Явися благодать Божия» на 1-й глас, «Благословен грядый» на 4-й глас, «Тело Христово» на 1-й плагальный глас, «Похвали, Иерусалиме, Господа» на 1-й плагальный глас, «Ядый Мою Плоть» на 4-й глас, «Взыде Бог» на 4-й глас, «Дух Твой благий» на 1-й глас, «Радуйтеся, праведнии, о Господе» на 4-й плагальный глас, «Во свете славы лица Твоего, Господи» на глас βαρύς, «Во всю землю» на 4-й плагальный глас; см.: Benakis. TA. 120. Fol. 95–110v) и нек-рых седмичных причастнов («Творяй ангелы Своя духи» на 2-й плагальный глас, «В память вечную» на глас βαρύς; см.: Ibid. Fol. 106–107v), а также «Да молчит» на 1-й плагальный (Ibid. Fol. 107v – 108v). В указанной рукописи содержатся также переложения в нотацию Нового метода причастна Георгия Критского «Благослови венец» на 1-й глас (Ibid. Fol. 108v – 109) и песнопения Петра Пелопоннесского «Вечери Твоея тайныя» на 2-й плагальный глас (для литургии Великого четверга) (Ibid. Fol. 109–110). Е. принадлежат также транскрипции сочинений протопсалта *Иакова* на Рождество, Богоявление, Великую пятницу (Benakis. TA. 120. Fol. 24–46, 56v – 66; Ath. Doch. 343. Fol. 140v – 175v; 365. Fol. 242v – 298), славника стихир на хвалитех «Воскресения день» *Мануила Хрисафа* (Benakis. TA. 120. Fol. 68–69v; Ath. Doch. 365. Fol. 301–304). Возможно, Е.– автор расшифровок др. сочинений: прокимнов Постной и Цветной Триодей (Benakis. TA. 120. Fol. 46–46v), самогласнов Великого поста (Ibid. Fol. 47–53; Ath. Doch. 365. Fol. 231v – 239), славника на стиховне Великой среды «Господи, яже во многия грехи» (Benakis. TA. 120. Fol. 66–68; Ath. Doch. 365. Fol. 298–301) и др.

Лит.: *Παπαδόπουλος Γ.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων ἄχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν ἀκμάσαντες ἐπιφανέστεροι μελωδοί, ὑμνογράφοι, μουσικοὶ καὶ μοισικολόγοι. Ἀθῆναι, 1890, 1977². Σ. 317, 327, 350; *idem.* Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς (1–1900 μ. Χ.). Ἀθῆναι, 1904. Κατερίνη, 1990². Σ. 171–172; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 362; *Οἰκονόμου Φ.* Βυζαντινὴ Ἐκκλησιαστικὴ Μουσικὴ καὶ Ψαλμωδία – Ἱστορικομουσικολογικὴ Μελέτη. Αἴγιο, 1992. Τ. 1. Σ. 80–81; *Βουδούρης Α.* Μουσικοκριτικά. Ἀθῆναι, 1998. Σ. 224, 238; *Γιαννόπουλος Ε.* Τὰ χειρόγραφα ψαλτικῆς τέχνης τῆς νήσου Ἄνδρου· Ἀναλυτικὸς περιγραφικὸς κατάλογος. Ἄνδρος, 2005. Σ. 215.

А. Халдеакис

ЕВТИ́ХИЙ И ДОМИТИА́Н [лат. Eutichius, Domitianus], мученики (пам. зап. 28 дек.). В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. IV в.) под 28 дек. упомянуты пресв. Е. и диак. Д., мученики в Анкире, в пров. Галатия. И. *Делеэ* предположил, что в этом Мартирологе место мученичества Е. и Д. спутано с местом мученической кончины Гаиана и Домития, упомянутых там же неск. строками ниже как мученики Фракийские. В Сирийском Мартирологе (411 г.) и в Мартирологе блж. Иеронима под 29 сент. встречаются 2 мученика с именем Евтихий, пострадавшие в Гераклее Фракийской (Перинфе). Один из них назван епископом. Под 30 авг. в Сирийском Мартирологе (IV в.) упомянут Гаиан с 6 мучениками, пострадавшими в Анкире. Сведения из Мартиролога блж. Иеронима воспроизведены в Мартирологе Узуарда (кон. IX в.) и в Римском Мартирологе (XVI в.).

Под 29 сент. Д. не упомянут ни в Сирийском, ни в Иеронимовом Мартирологе. Имя Д. встречается в группе мучеников Африканских под 29 дек. в Иеронимовом и Римском Мартирологах в искаженной форме (Domicus и Dominicus соответственно).

Ист.: MartHieron. Comment. P. 13, 14, 532; MartRom. P. 604–605; MartUsuard. // PL. 124. Col. 847; Un Martyrologe et douze ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 20–21. (PO; T. 10. Fasc. 1. N 46); Breviarium Syriacum / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 47 (рус. пер.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 631, 699).
Лит.: *Sauget J.-M.* Eutichio e Domiziano // BiblSS. Vol. 5. Col. 326.

О. И. Ф.

ЕВТИ́ХИЙ И ПЛАВТ [лат. Eutichius, Plautus], мученики (пам. зап. 29 сент.). В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. IV в.) под 29 сент. упомянуты Е. и П., пострадавшие в г. Гераклея Фракийская. Узуард, вероятно, пользовался поврежденным текстом и в своем Мартирологе под этой датой указал 3 мучеников – Е., П. и Гераклею (Eraclea). Сведения из Мартиролога Узуарда (кон. IX в.) перешли в Римский Мартиролог (XVI в.). В Сирийском Мартирологе (411 г.), где местом мученической кончины Е. и П. указан г. Перинф (др. название Гераклеи), говорится

о 2 Евтихиях, один из к-рых упомянут как епископ, а в его дружину включены Генесий и Савин, не упомянутые в Иеронимовом и, следов., в Римском Мартирологах. На их месте стоит имя П., что, по мнению И. *Делеэ*, является искажением имени Плакид, память к-рого отмечена также 5, 11 и 14 окт. вместе с неким Амбодом, тоже пострадавшим в Гераклее. Т. о., единственным аутентичным мучеником из списка, указанного в Римском Мартирологе под 29 сент., можно считать Е. Однако др. сведений о нем не сохранилось. Возможно, это мч. Евтихий, днем памяти к-рого является 28 дек. (см. ст. *Евтихий и Домитиан*).

Ист.: ActaSS. Sept. Vol. 8. P. 125–126; Mart-Hieron. Comment. P. 532; MartRom. P. 424; MartUsuard // PL. 124. Col. 847; Un Martyrologes et douze ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 20–21. (PO; T. 10. Fasc. 1. N 46); Breviarium Syriacum / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 47 (рус. пер.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 631, 699).

Лит.: *Amore A.* Eutichio, Plauto ed Eraclea // BiblSS. Vol. 5. Col. 326.

О. И. Ф.

ЕВТИ́ХИЙ И ФЕССАЛО́НИКА [греч. Εὐτύχιος καὶ Θεσσαλονίκη], мученики (пам. греч. 19 дек.). Время и место мученической кончины неизвестны. По сообщению Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.), вместе с Е. и Ф. пострадали 200 мужчин и 70 женщин (SynCP. Col. 328). Те же сведения содержатся в различных списках Типикона Великой ц. (IX–X вв.) и в Петровом Синаксаре РНБ. Греч. 240, 1249 г. (архетип XI в.). В визант. стишных синаксарях говорится, что они были усечены мечом (ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.). В списке Типикона Великой ц. из мон-ря Св. Креста в Иерусалиме Cod. 40 (архетип X в.) Е. и Ф. названы великомучениками (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 140). В некоторых календарях память этих святых упоминается под 18 дек. (напр., в синаксаре Mess. gr. 103, XII в.).

Память Е. и Ф. и стих им из стишных синаксарей попали в греч. печатную Минею и затем в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Ист.: SynCP. Col. 321, 328; *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 32; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 531; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 359.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 389; ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1110; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 155.

ЕВТИ́ХИЙ И ФЛОРЕ́НТИЙ [лат. Eutychius (Eutitius, Euticius), Florentius] († 1-я пол. VI в.), преподобные Нурсийские (Италийские) (пам. 23 авг.; пам. зап. 23 мая, 28 дек.). Свт. *Григорий I Великий* в 15-й гл. «Диалогов о жизни италийских отцов» (*Greg. Magn.* Dial. III 15) передает рассказ пресв. Санктула о Е. и Ф., согласно к-рому в Нурсийской пров. жило 2 отшельника: Ф. подвизался в молитве, Е. проповедовал христианство местным жителям. После смерти настоятеля одного из окрестных мон-рей братия просила Е. стать их духовным наставником. Преподобный согласился и в течение мн. лет управлял обителью. По молитве Ф., жившего в уединении, Бог послал ему помощника — медведя, к-рый пас овец и возвращался точно в указанное время. 4 монаха из мон-ря Е. позавидовали дару Ф. творить чудеса и убили зверя. Ф. проклял их. Вскоре они тяжело заболели и умерли. Узнав об этом, Ф. раскаялся в произнесенных словах; всю жизнь он плакал об иноках, считая себя убийцей. В др. раз некий диакон, пришедший к святому, испугался множества змей, обитавших возле его келлии. По молитве Ф. раздался гром и молния истребила гадов, а прилетевшие птицы унесли их трупы. Е. прославился посмертными чудесами: во времена лангобардов (с 568) в засуху местные жители устраивали молебны и процессии с одеждой Е., после чего шел дождь (последний раз подобное чудо было зафиксировано в 1492).

Хронист Флодоард Реймсский (X в.) в соч. «О триумфах святых в Италии» переложил в стихотворной форме рассказ о Е. и Ф. с нек-рыми деталями.

Повествование о Е. из «Диалогов» свт. Григория вошло в легендарное сказание XII в. об одноименном пресвитере из Суриана в Тусции (Тоскане), пострадавшем во время гонения имп. Диоклетиана (303–305) (BHL, N 2780b). Согласно этой легенде, прежде чем вступить на путь благочестия, Е. долго скитался: сначала он жил в окрестностях г. Вольсинии (ныне Больсена, обл. Лацио, Италия), а затем поселился в Касторианской долине близ г. Нурсия (ныне Норча, обл. Умбрия, Италия), где и встретил Ф.

Л. Якобили в XVII в. создал народную версию Жития Е. на итал. языке (*Iacobili L.* Vite dei Santi e Beati dell'Umbria. Foligno, 1647. Bologna, 1971[r]. T. 1) и наметил основные даты жизни Е. следующим образом: 487 г.— приход в Нурсию, 526 г.— избрание настоятелем, 23 мая 540 г.— кончина. По преданию, после смерти Е. Ф. удалился в Фульгинию (ныне Фолиньо, обл. Умбрия, Италия) к свт. *Викентию* и жил в построенном им монастыре во имя свт. Сильвестра. Скончался Ф. 1 июня 547 г. Останки святого были погребены в кафедральном соборе св. Фелициана.

Согласно сведениям, зафиксированным в дипломах герм. императоров Оттона III и Конрада II (кон. X — 1-я пол. XI в.), Е. был настоятелем мон-ря Кампли, основанного в кон. V в. св. Спесом в Касторианской долине. В X в. здесь было уже крупное бенедиктинское аббатство в честь Е., где хранились мощи и одежда святого. Однако, по мнению нек-рых зап. ученых, следует различать 3 обители в этой долине (DHGE. T. 16. Col. 77).

Память Е. впервые появляется в Мартирологе аббатства Фарфа (XI в.) под 23 мая. Празднование Ф. совершалось 27 июня в Нурсии, 1 июня в Фульгинии. *Петр Наталис* († 1370) в «Каталоге святых» объединил день памяти Е. и Ф. под 28 дек. (*Petr. Natal.* CatSS. II 11). Кард. Цезарь *Бароний* заменил в Римском Мартирологе эту дату 23 мая.

В греч. синаксарях память Е. и Ф. отсутствует, хотя «Диалоги» свт. Григория Великого были известны в Византии уже со 2-й пол. VIII в. В календарь РПЦ память Е. и Ф. перешла из Четьих-Миней, составленных свт. *Димитрием* Ростовским.

Ист.: BHL, N 2791; ActaSS. Mai. T. 5. P. 249–251; MartRom. Comment. P. 204; *Flodoardus canonicus Remensis.* De Christi triumphis apud Italiam // PL. 135. Col. 845–848; *Pirri P.* L'abbazia di S. Eutizio in Valcastoriana presso Norcia. R., 1960. P. 9–16, 257–263. (StAnselm.; 45) [la Legenda S. Eutizio]; MartUsuard // PL. 124. Col. 850; ЖСв. Авг. С. 397–401; Патерик Римский. *Диалоги Григория Великого* в древнеслав. переводе / Подгот. изд.: К. Дидди. М., 2001. С. 260–271.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 255; Т. 3. С. 336; *Carrafa F.* Eutizio e Florenzo // BiblSS. Vol. 5. Col. 340–341; *Verbraken P.* Euticius // DHGE. T. 16. Col. 77–78.

Д. В. Зайцев

ЕВТИ́ХИЯ, св., дочь ап. Филиппа (пам. греч. 4 сент.) — см. в ст. *Ермиония,* мц., дочь ап. Филиппа.

ЕВТРО́ПИЙ [лат. Eutropius] († ок. 494), свт. (пам. зап. 27 мая), еп. г. Аравсион (ныне Оранж, Франция). Житие Е. на рубеже V и VI вв. по просьбе некоего еп. Стефана составил Вер. В Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) составитель Жития также назван епископом. Согласно позднейшей средневек. традиции,

зафиксированной у *Петра Натализа,* Вер — преемник Е. на епископской кафедре (*Petr. Natal.* CatSS. V 57). В Житии Е. сказано, что он был родом из Массилии (ныне Марсель) и принадлежал к местной знати. Рано овдовев, он по совету местного еп. Евстасия (Евстахия) стал клириком и был рукоположен во диакона. Е. обратился к подвигам монашеской аскезы, умерщвляя плоть постом, трудами и ночными молитвенными бдениями. В это время Е. было 2 видения, знаменовавшие прощение всех его предшествующих грехов.

На кафедре Аравсиона Е. (избран до 463) стал преемником еп. Юста. Согласно Житию, святитель хотел уклониться от этой чести, считая себя недостойным, а также не желая ехать в город, постоянно подвергавшийся нападениям вестготов. Однако некий подвижник Апр (традиционно отождествляется с одноименным подвижником из Вьенны, уроженцем обл. Арверния (ист. обл. Овернь, Франция) — *Sidon. Apol.* Ep. IV 21; V 14) посоветовал Е. согласиться на избрание. Среди посланий свт. *Сидония Аполлинария* сохранилось дружеское письмо, адресованное Е., к-рое датируется началом епископского служения Сидония (*Idem.* Ep. 6. 6). Он послал письмо, пользуясь благоприятными обстоятельствами: вестготы прекратили враждебные действия и путь между Арверном и Аравсионом оказался свободным. Подпись Е. стоит под петицией южногалльских епископов (463) против действий Вьеннского архиеп. Мамерта, к-рый пытался распространить юрисдикцию Вьенны на кафедры, входившие в состав митрополии Арелата (ныне Арль). Епископы требовали вернуть Арелатской кафедре привилегии, к-рых она лишилась после того, как Римский папа св. *Лев I Великий* назначил Вьеннского архиепископа митрополитом всей рим. пров. Вьенна. Е. присутствовал на Соборе в Арелате (между 470 и 475), где было осуждено учение пресв. *Луцида* Рейского о предопределении.

При жизни святитель прославился как чудотворец, изгонял бесов и исцелял различные болезни. Был погребен в пригородной базилике св. Иулиана Антиохийского, к-рая впосл. была освящена в честь Е. К VI в. относится стихотворная эпитафия, высеченная на крышке древнего саркофага святителя (обнаружена в 1801; в наст. время хранится в музее Кальве, Авиньон). В 1561 г. мощи Е. были сожжены гугенотами. По преданию, часть мощей осталась в серебряном реликварии, увезенном в г. Кондом. Реликварий был уничтожен протестантами, а св. мощи собраны местными католиками. В XVII в. глава Е. хранилась в базилике св. Сатурнина (Сен-Сернен) в Тулузе.

В XII в. была составлена проповедь, анонимный автор к-рой включил повествование о Е. в цикл провансальских легенд об ап. *Трофиме* и о святых *Марфе* и *Марии,* сестрах Лазаря, к-рые якобы проповедовали Евангелие в Юж. Галлии. Е., причисленный автором проповеди к 70 апостолам, вместе с Марфой и Марией прибыл в Юж. Галлию и проповедовал в Аравсионе, где стал 1-м епископом, а впоследствии участвовал в легендарном I Галльском Соборе под рук. св. Трофима. Это предание легло в основу службы (officium proprium) в честь Е. (Оранжский Бревиарий, кон. XV в.). В чтениях святитель назван греком из Антиохии. Петр Наталис для краткого пересказа сведений о Е. в «Каталоге святых» использовал Житие, составленное Вером. Он отождествил святителя с жившим за 50 лет до него церковным писателем пресв. Евтропием, о котором сообщал *Геннадий* Массилийский (*Gennad. Massil.* De vir. illustr. 49). В галльской редакции Мартиролога блж. Иеронима память Е. не значится, впервые появляется у Флора Лионского (IX в.), затем в Мартирологах Адона Вьеннского, Узуарда и Ноткера Заики. Кард. Цезарь *Бароний* включил память святителя в Римский Мартиролог.

Ист.: BHL, N 2782–2783; ActaSS. Maii. T. 6. Col. 693–694; *Sidonius Apollinaris.* Ep. VI 6 // PL. 58. Col. 455–456; *Hilarius, papa.* Ep. 11 // Ibid. Col. 28–32; Vie de S. Eutrope / Éd. P. Varin // Bull. de Comité historique des monuments écrits de l'Histoire de France. P., 1849. Vol. 1. P. 52–64; MartRom. Comment. P. 212.

Лит.: *Duchesne.* Fastes. Vol. 1. P. 265; *Leclercq H.* Orange // DACL. T. 12. Pt. 2. Col. 2285–2287; *Griffe É.* La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. P., 1966. Vol. 2: L'Église des Gaules au Ve siècle. P. 205–207; *idem.* Eutrope // DHGE. T. 16. Col. 83–84; *Houssain J.* Eutropio // BiblSS. Vol. 5. Col. 345.

Д. В. Зайцев

ЕВТРО́ПИЙ [испан. Eutropio] († до 610), свт. (пам. зап. 8 июня), еп. г. Валенция (ныне Валенсия, Испания), писатель, участник *Толедского III Собора* (589). Сведения о жизни и деятельности Е. отрывочны. Сохранилось 2 письма святителя к Петру, еп. г. Эркавика (в совр. пров. Куэнка). Е. упоминается в «Хронике» Иоанна Бикларского и в сочинениях свт. *Исидора* Гиспальского (Севильского). Исидор сообщает о послании Е. к Лициниану, еп. Нов. Карфагена (ныне Картахена), в к-ром тот объяснял, как совершать хризму (миропомазание) младенцев. Е. был монахом, затем настоятелем Сервитанского мон-ря, основанного в VI в. мон. Донатом (бежал из рим. Африки во время гонения на христиан со стороны вандалов). В посланиях, составленных в период жизни в монастыре, Е. отмечал упадок нравов монахов, считал, что нравственное возрождение монахов было его основной задачей как настоятеля. Вслед за прп. *Иоанном Кассианом Римлянином* он выделял 8 общечеловеческих пороков: обжорство, вожделение, алчность, гнев, уныние, малодушие, тщеславие, гордыню. Согласно Иоанну Бикларскому, вместе со свт. *Леандром* Гиспальским Е. был инициатором и активным участником III Толедского Собора, на к-ром было объявлено о присоединении вестгот. кор.-арианина *Реккареда* (586–601) к кафолической Церкви. Подробности о выступлениях Е. на Соборе не сохранились. После 589 г. Е. был рукоположен во епископа и назначен на кафедру Валенции.

День памяти святителя присутствует в мартирологах ордена бенедиктинцев и частных мартирологах XVI–XVII вв.

Соч.: CPL, N 1095–1096; Epistola ad Petrum Papam de octo vitiis; De destructione monachorum et ruina monasterium // PL. 80. Col. 9–20; Anecdota Wisigothica / Ed. M. C. Díaz y Díaz. Salamanca, 1958. Vol. 1. P. 20–35.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 2. Col. 51–52; *Ioannes Biclarensis.* Chronicon // *Campos Ruíz J.* Juan de Biclaro, Obispo de Gerona: Su vida y su obra. Madrid, 1960. P. 92, 97; *Isid. Hisp.* De vir. illustr. XLV 64 // PL. 83. Col. 1106.

Лит.: *González T.* La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión arabe // Historia de la Iglesia de España / Ed. R. García Villoslada. Madrid, 1979. T. 1. P. 408, 720; *Cárcel Ortí V.* Historia de la Iglesia en Valencia. Valencia, 1986. T. 1.

М. В. Рыбина

ЕВТРО́ПИЙ [греч. Εὐτρόπιος], прп. (пам. визант. 19, 20 и 21 февр.), сказание об этом святом не сохранилось. Время, место и обстоятельства жизни неизвестны. Под 19 февр. память Е. указана в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 476), под 20 февр.— в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 236; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 50),

в Петровом Синаксаре РНБ. Греч. 240, 1249 г. (архетип XI в.), и в большинстве византийских календарей, под 21 февр.— в Минее РНБ. Греч. 227, XII в., и в ряде др. рукописей.

Память Е. не вошла в визант. стишные синаксари и поэтому впосл. не была включена в совр. календари Греческих Церквей и РПЦ.

Ист.: SynCP. Col. 476–477, 481; *Kulič J.* Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Menei. R., 1992. P. 94.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 49–50.

ЕВТРО́ПИЙ (IV в.?), сщмч. (пам. зап. 30 апр.), 1-й еп. г. Сантоны (ныне Сент, Франция). Наиболее раннее упоминание Е. содержится в соч. свт. *Григория Турского* «О славе мучеников». По словам Григория, Е. был рукоположен во епископа и послан в Галлию сщмч. *Климентом I*, еп. Римским (кон. I в.). В г. Сантоны святой принял мученическую кончину от язычников. Из-за гонения на христиан на могиле Е. не возвели достойного монумента, и память о святом начала исчезать. Свт. Палладий, еп. Сантонский († между 596 и 614), заложил над могилой базилику. Во время строительства епископ созвал духовенство (аббатов) для открытия и перенесения мощей Е. 2 аббата раскопали могилу и заметили на черепе святого глубокий шрам. На следующую ночь Е. явился им в видении и рассказал о своей мученической кончине. Свт. *Венанций Фортунат* сообщил о том, что архиеп. Бурдигалы (ныне Бордо) Леонтий II (549–574) восстановил более раннее сооружение (aula), существовавшее на месте базилики кон. VI в. Восстановлению храма посвящен гимн свт. Венанция «О базилике св. Евтропия», в к-ром Е. назван 1-м епископом г. Сантоны (urbis Santonicae primus fuit iste sacerdos).



Гробница сщмч. Евтропия в крипте собора г. Сент

Время жизни Е. приблизительно определяется по перечню Сантонских епископов. Еп. Петр, 5-й после Е., принял участие в Аврелианском Соборе (511 — Les Canons des Conciles Mérovingiens / Éd. J. Gaudemet, B. Basdevant. P., 1989. T. 1. P. 88. (SC; 353)). Следов., Е. мог занимать кафедру в IV в. Это противоречит сведениям Григория Турского о том, что святой был послан в Галлию Римским еп. Климентом (кон. I в.), а также преданию о мученической кончине Е. от рук язычников. Однако не исключено, что это предание возникло только после открытия мощей святого.

Память Е. и сведения, повторяющие рассказ Григория Турского, содержатся в Мартирологе Узуарда (кон. IX в.). В более ранних церковных календарях упоминания святого отсутствуют. В 1081 г. Вильгельм VIII, гр. Пуату, передал церковь Е. в Сенте монахам *Клюнийской конгрегации*, к-рые начали строительство нового храма в романском стиле (освящен Римским папой *Урбаном II* в 1096). В XII в. был составлен сборник чудес святого.

Житие Е. датируется около 1200 г. В предисловии, приписанном Римскому папе *Каллисту II*, сообщается, что Житие было составлено сщмч. *Дионисием Ареопагитом* на греч. языке и послано родителям Е. в Грецию. Текст написан от имени «Дионисия, предстоятеля франков» и начинается с послания к сщмч. Клименту. Согласно Житию, Е. был сыном персид. военачальника (admiraldus) Ксеркса и кор. Гуины, в юности получил греч. и «халдейское» образование. Путешествуя по Галилее, он прибыл ко двору царя Ирода, где услышал о чудесах Христа, и пожелал побеседовать с Ним, но отказался от этой мысли после запрета учителя Никанора. Помолившись, «по обычаю язычников», в Иерусалимском храме, Е. вернулся домой. По прошествии времени вместе с Никанором и начальником конницы Вуарадаком он отправился в Иерусалим, чтобы вознести хвалу Богу. В это время в Иерусалим прибыл Христос, Е. только при помощи ап. Филиппа увидел Христа в людской толпе и уверовал в Него. Узнав, что иудеи собираются казнить Его, Е. покинул Иерусалим, не желая быть свидетелем убийства. Через нек-рое время до него дошли известия о смерти и воскресении Спасителя, и он приказал казнить иудеев, живших в Вавилоне. Впосл. в Вавилон прибыли апостолы Симон и Фаддей, и Е. принял от них крещение. Когда все жители города обратились ко Христу, епископом Вавилона стал ученик апостолов Авдий, а Е. был назначен архидиаконом кафедры. Святой составил описание мученической кончины апостолов «на халдейском и греческом языках». Тайно покинув Вавилон, он отправился в Рим к ап. Петру и был направлен им для проповеди в Галлию. Е. прибыл в Сантоны и стал скорбеть о том, что столь прекрасный город коснеет в язычестве. Святой построил хижину на холме, где по ночам молился Богу, а днем проповедовал на улицах города. Потерпев неудачу, он вернулся в Рим, где принял епископский сан от сщмч. Климента и вновь отправился в Галлию вместе со св. Дионисием Ареопагитом. В г. Автиссиодур (ныне Осер) святые расстались, и Е. пошел в Сантоны. Ему удалось обратить ко Христу нек-рых жителей, в т. ч. Эустеллу, «дочь короля города». Узнав об этом, король изгнал дочь, но впосл. разрешил ей вернуться. После отказа Эустеллы он послал к Е. палачей, к-рые жестоко избили его, а затем зарубили топором. Принцесса умерла от горя, завещав похоронить себя рядом со святым. В базилике, построенной над могилой Е., совершались чудеса.

В средние века мон-рь Е. в Сенте входил в систему «паломнических церквей», расположенных по пути к гробнице ап. Иакова в *Сантьяго-де-Компостела* (Испания). Кор. Франции Людовик XI (1461–1483) оказывал покровительство обители, перестроил монастырскую церковь и составил молитву Е. для исцеления от водянки. В 1568 г. мон-рь был разорен гугенотами. Во время Французской революции 1789–1799 гг. обитель была закрыта, а в 1803 г. частично разрушена церковь. После возобновления богослужений под полом нижнего храма был обнаружен каменный саркофаг с надписью: «Eutropius» (1843). Обретенная часть мощей Е. хранится в алтаре верхнего храма. Святой почитается как покровитель г. Сент и еп-ства Ла-Рошель.

Ист.: BHL, N 2784–2788; *Greg. Turon.* Glor. martyr. 55 // MGH. Scr. Mer. T. 1/2. P. 526; *Venant. Fort.* Carm. I 13: De basilica S. Eutropis // MGH. AA. T. 4/1. P. 15; ActaSS. Apr. T. 3. Col. 733–744; Passio S. Eutropii // Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis. Saintes;

P., 1875. Vol. 2. P. 253–264; Le Codex de St.-Jacques de Compostelle: Liber de miraculis S. Jacobi / Éd. F. Fita, J. Vinson. P., 1882. P. 35–43; Vie de S. Eutrope par un Père de la Compagnie de Jésus / Éd. L. Audiat. Saintes, 1877. Лит.: *Audiat L.* S. Eutrope et son prieuré. P., 1877; *idem.* S. Eutrope, premier évêque de Saintes, dans l'histoire, la légende et l'archéologie. P., 1887; *Duchesne.* Fastes. Vol. 2. P. 72, 138; *Barthe É.* Mission apostolique de S. Eutrope: Étude critique sur les textes de S. Grégoire de Tours et de S. Fortunat. La Rochelle, 1921²; *Depoin J.* Histoire des évêques de Saintes. P., 1921; *Delehaye.* Origines. P. 347–348; *Gaiffier B., de.* Les sources de la Passion de S. Eutrope de Saintes dans le «Liber S. Jacobi»// AnBoll. 1951. Vol. 69. P. 57–66; *Houssain J.* Eutropio // BiblSS. Vol. 5. Col. 345–347; *Viard P.* Palladio // Ibid. Vol. 10. Col. 59–60; Liber S. Jacobi: Codex Calixtinus / Ed. A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Santiago de Compostela, 2004.

А. К.

ЕВТРО́ПИЙ, мч. Киликийский (пам. 17 окт.) — см. в ст. *Косма и Дамиан,* мученики, бессребреники Аравийские.

ЕВТРО́ПИЙ, мч. К-польский, чтец (пам. 16 июня) — см. в ст. *Тигрий,* сщмч., *и Евтропий,* мч.

ЕВТРО́ПИЙ, КЛЕО́НИК И ВАСИЛИ́СК [греч. Εὐτρόπιος, Κλεόνικος, Βασιλίσκος] († нач. IV в.), мученики Амасийские (пам. 3 марта, 22 мая), пострадавшие в правление имп. *Максимиана.* Сведения о святых сохранились в 2 группах греч. агиографических сочинений: в Мученичестве Е. и К. (BHG, N 656–656e) и в различных версиях Мученичества В. (BHG, N 241–241a), к-рое является продолжением первого (В. был осужден и предан смерти почти через 2 месяца после казни Е. и К.). Также существует лат. версия Мученичества В. (BHL, N 1021).

Согласно Мученичеству братьев Е. и К., они были сослуживцами и родственниками, а В.— племянником вмч. *Феодора Тирона* (пам. 17 февр.). Схваченные вместе с В., они пребывали в темнице в г. Амасия (ныне Амасья, Турция). В это время туда прибыл новый правитель Асклипиодот, к-рый вызвал на допрос Е., К. и В. После отказа Е. принести жертвы идолам палачи принялись избивать мучеников воловьими жилами. Во время пытки Е., К. и В. явился Спаситель с ангелами и вмч. Феодором Тироном, они утешали их и обещали защиту. Воины и стоящие поблизости люди также видели Спасителя и в страхе просили Асклипиодота прекратить пытки. Тогда правитель велел увести мучеников в темницу и, решив поговорить с Е. наедине (в синаксарном сказании — с К. (SynCP. Col. 504)), пригласил его к себе на обед. Обещая богатства и почести, Асклипиодот предложил Е. публично принести жертвы языческим богам, а в душе оставаться христианином. Е. не согласился, и его отправили в темницу. На следующий день узников привели в языческий храм для поклонения идолам. По молитве Е., К. и В. случилось землетрясе-



Мученики Евтропий, Клеоник и Василиск. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

ние и статуя Артемиды рухнула. Тогда мучеников подвергли новым пыткам: привязав к деревянным кольям, вбитым в землю, их поливали кипящей смолой, к-рая стекала по спинам мучеников, как вода, и обжигала палачей. Затем тела Е., К. и В. строгали железными когтями, а раны поливали горчицей и раствором уксуса с солью. Наконец Асклипиодот повелел распять Е. и К., а В. оставить в тюрьме, чтобы не исполнилось их желание пострадать вместе за Христа. После казни Е. и К. благочестивые жители города, несмотря на запрет наместника, похоронили останки мучеников за городской стеной.

Мученичество В. начинается с сообщения о смерти Асклипиодота и назначении в Амасию нового правителя Агриппы. Пока Агриппа еще не прибыл в город, преследования христиан ненадолго прекратились и В. был отпущен на неск. дней попрощаться с родственниками. В сопровождении стражников он пришел в родную дер. Хумиалы, простился с семьей и близкими и наставил их в христ. вере. Когда Агриппа узнал, что В. отпущен, он разгневался и приказал воинам доставить мученика в цепях и медных сапогах с острыми гвоздями внутри в г. Команы. По пути, в сел. Даки, женщина, по имени Троиана, пригласила воинов, сопровождавших В., в дом отдохнуть и поесть. Они приняли ее предложение, а В. привязали к сухому дереву. По молитве святого сапоги с гвоздями распались, оковы ослабли, а дерево зазеленело и из того места, куда капала кровь с его ног, забил источник. Видевшие это женщина и воины уверовали во Христа. Много др. чудес сотворил В. по дороге в Команы: исцелил расслабленного и прокаженного, изгнал нечистых духов и обратил ко Христу жителей деревень, через к-рые они проходили. Стадо волов пало ниц перед В. В Команах В. был отведен в языческий храм Аполлона, где находился Агриппа. Во время допроса правитель потребовал, чтобы В. принес жертвы богам. Тот сделал вид, что согласился, но вместо этого воззвал к Господу, и началось землетрясение: статуя Аполлона рухнула, а сошедший с неба огонь сжег храм до основания. После этого Агриппа решил, что В.— колдун, и приказал отрубить ему голову, а тело бросить в реку. После казни В. благочестивые жители Команы выкупили у палачей останки мученика и тайно похоронили его. Позже над захоронением В. был возведен храм.

Одна из версий Мученичества В. была записана мч. *Евсигнием* (пам. 5 авг.), очевидцем его страданий, который сопровождал В. в Команы и подробно описал все чудеса, сотворенные им (BHL, N 1021; ActaSS. Mart. T. 1. P. 237–241).

Праздник в честь В. совершался в его мартирии недалеко от Стровилия (SynCP. Col. 702).

В «Церковной истории» Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. VIII 28), блж. Феодорита Кирского (*Theodoret.* Hist. eccl. V 34) и в Житии свт. Иоанна Златоуста, написанном *Георгием I,* патриархом Александрийским (BHG, N 873), упоминается некий мч. Василиск. В то же время в «Диалоге Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, о Житии блаженного Иоанна, епископа Констан-

тинопольского, Златоуста» рассказывается о некоем Василиске, еп. Коман и «местном мученике», пострадавшем в Никомидии вместе с *Лукианом* († 312), пресв. из Вифинии Антиохийской (пам. 15 окт.). Василиск явился во сне Иоанну, когда тот вместе с сопровождавшим его пресвитером остановился на ночлег в мартирии за городской стеной г. Команы, и сообщил, что завтра Иоанн предстанет пред Господом, а пресвитеру приказал подготовить место для погребения. После кончины Иоанн был похоронен в мартирии вместе с Василиском (*Palladius.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. P. 67–68). Большинство исследователей видят ошибку в сообщении Палладия относительно епископства Василиска и не отождествляют его с В., пострадавшим с Е. и К. (*Janin.* P. 1237; *Gordini.* P. 55–56).

Помимо общего дня празднования 3 мучеников 3 марта память В. отмечается 22 мая.

Ист.: BHG, N 241–241a, 656–656e; BHL, N 1021; ActaSS. Mart. T. 1. P. 235–241; PG. 117. P. 366, 469 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 503–506 [3 марта], 699–702 [22 мая]; *Delehaye H.* Les légendes grecques des saints militaires. P., 1909. P. 41–42, 202–213; *Lüdtke W.* Das Martyrium des Basiliscus // ASPh. 1913/1914. Bd. 35. S. 44–51; *Halkin F.* Deux Passions inédites des saints Eutrope, Cléonique et Basilisque // AnBoll. 1986. Vol. 104. P. 17–54; *Latyšev.* Menol. T. 1. P. 174–179; *Theodoret.* Hist. eccl. P. 336; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 22–23; ЖСв. Март. С. 65–77; Май. С. 644–658.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 62, 152; Т. 3. С. 92, 191–192; *Εὐτρόπιος* // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1105; *Gordini G. D.* Cleonico, Eutropio e Basilisco // BiblSS. Vol. 4. P. 54–56; *Janin R.* Basiliscus (1, 2) // DHGE. T. 6. P. 1237; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 154; *Δουκάκης.* ΜΣ. Т. 3. Σ. 29–30.

Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий

Гимнография. Память Е., К. и В. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 242) без богослужебного последования. В древнейшей сохранившейся редакции *Студийского устава – Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г.– память Е., К. и В. отсутствует. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 423) кратко перечисляются основные элементы последования Е., К. и В.: канон авторства Иосифа, 4-го гласа, цикл стихир, седален. Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 125), в день памяти Е., К. и В. совершается служба с *«Аллилуия»*.

Ранние редакции *Иерусалимского устава* (напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.– *Lossky.* Typicon. P. 195 и Sinait. gr. 1096, XII в.– *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 41) под 3 марта упоминают Е., К. и В. без богослужебных указаний. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) в день памяти Е. содержится указание: «Аллилуия или тропарь», обозначающее возможность выбора между постовой службой с пением «Аллилуия» на утрене и службой с «Бог Господь»; указан общий тропарь мученикам Οἱ μάρτυρές σου Κύριε· (**Мч҃еницы твои, гд҃и:**). Согласно первопечатному рус. Типикону 1610 г., 3 марта совершается служба с «Аллилуия»; последование Е., К. и В. включает канон 1-го гласа, цикл стихир, седален. Начиная с издания 1682 г., в рус. Типиконах под 3 марта появляется указание: «Аллилуия или тропарь» (возможно, это произошло под влиянием греч. Типикона).

Последование Е., К. и В., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает следующие элементы: в рус. Минеях – канон авторства Иосифа, 1-го гласа (греч. оригинал см.: AHG. T. 7. P. 42–51), с акростихом Τριῶν μεγίστων ἆθλα τιμῶ μαρτύρων. Ἰωσήφ (**Трiехъ велича́йшихъ страда́нiй чество́ю мч҃никwвъ;** в слав. Минее имя Иосифа отделено от акростиха), ирмос: Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιὰ· (**Твоя́ побѣди́тельная десни́ца:**), нач.: Ταῖς ὑπερκοσμίοις ἀστραπαῖς (**Премі́рными блиста́ньми**); цикл стихир-подобнов; седален. В греч. Минее помещены общий отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ μάρτυρές σου Κύριε· (**Мч҃еницы твои, гд҃и:**); канон авторства Феофана, 4-го гласа, с акростихом Τριῶν Ἀθλητῶν συμφρόνων μέλπω πόνους (Трех подвижников единомудренных воспеваю страдания), ирмос: Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Мо́ря черми́ю пу́чины:**), нач.: Τῆς θείας φωτοχυσίας λάμψεσι (Божественного светолития сияниями).

По рукописям известны и др. песнопения в честь Е., К. и В., отсутствующие в совр. изданиях богослужебных книг: канон 3-го гласа, без акростиха, ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гд҃еви:**), нач.: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ τῷ δοξάσαντι τὴν φωτοφόρον σήμερον τῶν ἀθλοφόρων μνήμην (Воспеваем Господу, прославившему днесь светоносную память страстотерпцев), канон имеет 2-ю песнь (AHG. T. 7. P. 31–41; этот же канон указан в рукописной слав. Минее ГИМ. Син. № 172, кон. XIV – нач. XV в.– *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 89); канон авторства Георгия, 4-го гласа, с акростихом Ὁ νικοποιὸς Χριστὸς αἰνείσθω πόθῳ (Победотворец Христос да воспоется желанно), ирмос: Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Мо́ря черми́ю пу́чины:**), нач.: Ὁ πάντα τὰ καθ' ἡμᾶς ὡς εὔσπλαγχνος (Все то, что с нами, яко милосердный) (Ταμεῖον. Σ. 172); седален (AHG. T. 7. P. 38). В слав. мартовской Минее (РГБ. Троиц. № 541) кон. XVI в., выделяющейся среди сходных рукописей наличием множества дополнительных песнопений, 3 марта помещены 2 самогласна на «Господи, воззвах» и на стиховне утрени, др. седален, светилен.

А. А. Лукашевич

Память В. также празднуется отдельно от Е. и К. 22 мая. Типикон Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 298) упоминает В. под 22 мая без богослужебного последования. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. память В. не отмечена, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166 – *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 64) приводится последование В., содержащее минимальный набор песнопений (канон, цикл стихир, седален). В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 456) под 22 мая перечисляются посвященные В. канон авторства Иосифа, 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, цикл стихир, седален. В Мессинском Типиконе 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 153) под 22 мая упоминается только имя В. без богослужебных указаний.

Согласно одной из ранних редакций Иерусалимского устава (Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.– *Lossky.* Typicon. P. 153), в день памяти В. совершается служба с «Аллилуия». Первопечатный греч. (Венеция, 1545) и рус. (М., 1610) Типиконы также назначают В. аллилуйную службу. В совр. рус. Типиконе в день памяти В. присутствует указание: «Аллилуия или тропарь», предполагающее возможность выбора между службой с пением «Аллилуия» на утрене и службой с «Бог Господь» и тропарем В. (указан общий тропарь мученику **Мч҃еникъ твоíй гд҃и:**), хотя совр. греч. Типикон, а также совр. греч. и рус. Минеи не содержат такого указания.

Последование Е. по совр. греч. и рус. Минеям включает кондак 8-го гласа **Во страда́нiи кр҃пцы:** (только в слав.); канон, составленный гимнографом Иосифом, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа (указан уже в Евергетидском Типиконе), с акростихом Τὸν παμμέγιστον Βασιλίσκον αἰνέσω (**Превели́каго Васíлiска хвалю́**), ирмос: Ἄισμα ἀναπέμψωμεν· (**Пѣснь возслемъ:**), нач.: Ταύτην τὴν φαιδρὰν σου ἑορτὴν (**Сeй свѣ́тлый твои́ пра́здникъ**); цикл стихир-подобнов, седален. По рукописям известен др. канон В., составленный гимнографом Георгием, 3-го гласа, без акростиха, ирмос: Τῷ ῥυσαμένῳ τὸν Ἰσραὴλ· (**Избавльшемъ і҆зра́илѧ:**), нач.: Τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Царства Небесного) (AHG. T. 9. P. 240–246).

Е. Е. Макаров

Иконография. Е., К. и В. изображаются в соответствии с чином святости как мученики: в хитонах и гиматиях или в воинских одеждах (иногда с таблионом – знаком воинского отличия), в правой руке крест. Е. обычно молодой, с темными волосами и короткой бородой, К. и В. юные, темноволосые, без бороды или с едва проступающей бородой.

Одно из ранних изображений Е., К. и В. представлено в Минологии 2-й четв. XI в. (ГИМ. Син. греч. № 183. Fol. 149r), происходящем из К-поля; в этой же рукописи помещено отдельное изображение Е.

(Fol. 202v). Образы 3 мучеников встречаются в минейных циклах в росписи ряда храмов: Успения мон-ря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343); Благовещения Пресв. Богородицы монастыря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320); Вознесения в Дечанах, Сербия (1348–1350); св. Апостолов (Св. Спаса) Печской епархии, Косово и Метохия (1561),— везде в мучении; Е. и В. в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),— в рост. Изображение Е. и В. присутствует, напр., на годовой минее нач. XIX в. (УКМ), Е., К. и В.— на мартовской минее нач. XIX в. (частное собрание, опубл. в кн.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 96, 97, 100).

Е. и В. единолично дважды встречаются в греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.58, XV в.) — оглавно в медальоне в цикле «Чины святых» (Л. 57 об.— Е. вверху слева, В.— на том же листе 3-й слева) и в минейной части — в рост (Л. 102 — Е.; Л. 115 — В.). Единоличное изображение В. сохранилось в настенных минологиях: на мозаике ц. вмч. Георгия (Ротонда) в Фессалонике, V в. (под апр.), в росписи наоса кафоликона Осиос Лукас, Греция (XIX в.), нартекса ц. Сорока мучеников в Велико-Тырнове, Болгария (1230), наоса (юж. сторона сев. нефа) ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318),— сцена усекновения мечом, а также на минейных иконах (напр., минея на май, XVI в., ВГИАХМЗ).

В греческом иконописном подлиннике, в «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.), в разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» (Ч. 3. § 22), под 3 марта объясняется, что Е. надо писать «кудрявым, с короткой бородою», К.— молодым, «с едва опушившейся бородою». О В. сказано под 23 мая (Там же): «Юный, был усечен мечом». Он упомянут и в разд. «Святые мученики» (Ч. 3. § 10. № 75). Рус. варианты описания иконописных подлинников более пространны. Так, в толковой части (Последование церковного пения и собр. вселетнаго) подлинника сводной редакции (собрание С. Большакова, XVIII в.) под 3 марта говорится, что Е. «подобием рус, аки Моисей Боговидец, риза вохра с белилом, испод лазорь, в правой руке крест, а в левой меч в ножнах». К. здесь указано писать седым, «борода Богословля, риза празелень, испод вохра», однако уточняется, что «в киевских листах напечатан Клеоник млад, аки Георгий, а Василиск аки Козма с брадою». О В. сообщено: «Млад аки Димитрий Селунский, риза бакан, испод лазорь, препоясан ширинкою, с левого плеча спустил под правой локоть, в правой руке крест». В «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910), составленном В. Д. Фартусовым, рекомендовано, чтобы одеяние святых соответствовало визант. традиции изображения воинов (латы, короткая туника, плащ) (*Фартусов.* Руководство. С. 198), к описанию облачения В. добавлено упоминание о «медных сапогах» (Там же. С. 290); допускается изображение святых с хартией в руке.

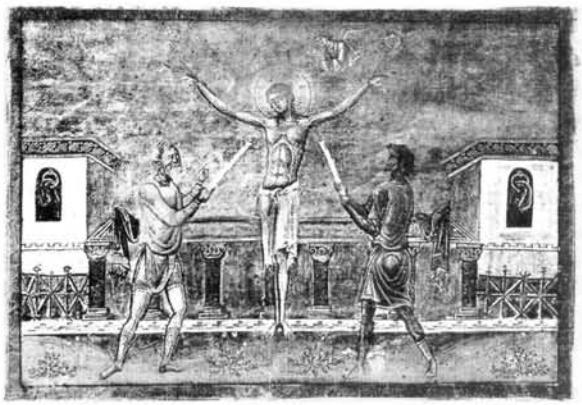
Лит.: Ерминия ДФ. С. 165, 208, 211; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 76–77, 100–101; *Фартусов.* Руководство; SynCP. P. 170; *Мијовић.* Менолог. С. 172, 190, 255, 256, 279, 294, 299, 387; *Евсеева.* Афонская книга. С. 220, 305; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 59; С. 63. Кат. 14; Древности мон-рей Афона в России: Кат. выст. М., 2004. С. 125.

Э. В. Ш.

ЕВТРО́ПИЯ, прмц. (пам. греч. 25 июня) — см. в ст. *Феврония*, прмц.

ЕВТРО́ПИЯ [греч. Εὐτροπία] († ок. 250), мц. Александрийская (пам. 30 окт.). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) содержатся сведения, согласно к-рым Е. жила в Александрии и посещала темницы, ухаживая за узниками-христианами. Узнав об этом, наместник Апеллиан повелел схватить ее и бросить в тюрьму. На суде мученица смело исповедовала Христа. Тогда ее подвесили и жгли тело факелами, но Е. не чувствовала огня, а говорила: «Как холодна льющаяся на меня вода!» Воскликнув, что видит грозного мужа, подобного Сыну Божию, Е. предала дух Господу.

В Житии мч. *Епимаха Нового* (BHG, N 593) содержится рассказ о страданиях Е., весьма схожий с синаксарным. Епимах, присутствовавший при казни Е., слышал, как она смело порицала Апеллиана. В гневе наместник приказал палачам увеличить жар, решив, что они льют на Е. воду. Однако собравшиеся видели, что не мучители, а предстоящий деве ангел Божий охлаждает огонь. Это чудо многих повергло в изумление, и они прославили Господа. Кончина Е. еще больше укрепила Епимаха в его намерении пострадать за Христа. Прп. *Никодим Святогорец* писал, что за насмешки над Апеллианом и идолами Е. был отрезан язык. В нек-рых греч. календарях сообщается, что Е. была усечена мечом, память мученицы отмечена в них 25 мая.



Мученичество св. Евтропии Александрийской. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 149)

ВМЧ, составленные митр. Макарием, включают сказания о Е. из стишного и нестишного прологов с некоторыми расхождениями: по одной версии, воины также видели некоего грозного мужа, предстоящего Е., по др.— нет (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 2042, 2045).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 6. P. 26; Oct. T. 13. P. 712–715; MartRom. Comment. P. 485; PG. 117. Col. 136 [Минологий имп. Василия II]; SynCP. Col. 179; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 452–453; ЖСв. Окт. С. 633.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 337; Εὐτροπία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1105; *Gordini G. D.* Eutropia // BiblSS. Vol. 5. Col. 342–343; *Van Doren R.* Eutropia (2) // DHGE. T. 16. Col. 86; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 154.

А. Н. Крюкова

ЕВТРО́ПЬЕВСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ. В соч. архим. Иоанникия (Галятовского) «Небо Новое» (Львов, 1665. Л. 66 об.— 67) в списке «Чуда Пресвятой Богородицы от образов Ея» 4-м приводится чудо с иконой, к-рая не поименована. Изложение этого чуда, предложенное архим. Иоанникием, стало основой рассказа, помещенного в рукописном сб. «Солнце Пресветлое», к-рый был составлен сторожем московского Благовещенского собора Симеоном Моховиковым в 1715–1716 гг. (МГУ. НБ. Ф. 293. № 10536–22–71. Л. 38 об.— 39). Здесь икона впервые названа «Евтропьевская», основанием для ее названия стала ссылка архим. Иоанникия на полях соч. «Небо Новое»: «Евтро-

сборника, сделанной в 1730 Федором Мурыгиным (ГИМ. Муз. 42. Л. 30 об.– 31)). В публикациях XIX и нач. XX в., обобщающих иконографию икон Богородицы, Е. и. не приводится, упоминания о ней отсутствуют и в списках икон в Месяцеслове архиеп. Сергия (Спасского).

По версии сб. «Солнце Пресветлое», икона явилась в дек. 792 г. в Палестине (в «Небе Новом» дата и место явления отсутствуют). «Некий апостат» (в переводе с греч.– отступник), по имени Константин, кинул камнем в образ Богородицы «и сокрушил его и потоптал ногами», когда тот упал на землю. После содеянного во сне ему явилась Богородица, сказав, что сотворенное Ей зло «он учинил на главу свою». Во время войны с сарацинами (мусульманами) Константин пострадал так, как предсказала ему Богородица: от камня, пущенного рукой врага, он упал со стены, и «в тот час лице его [Константина] со главою исчезе и сокрушися». В заключение рассказа приведено поучение, связывающее чудо от иконы с сокрушением нераскаявшихся «мнимых христиан русских иконоборцев».

Одним из ранних изображений Е. и. можно признать раскрашенную гравюру в сборнике Моховикова из собрания МГУ. НБ (Л. 38 об.; в копии из ГИМ гравюра отсутствует), созданную Г. П. Тепчегорским. По замечанию Н. И. Комашко иконографическим протографом стал зап. образец, известный по гравюре итал. худож. Федерико Бароччи и повторявшийся нидерландскими граверами (братья Вириксы). Младенец Христос полулежит на руках Богоматери, прислонившись головкой к Ее левому плечу. Правой рукой Он благословляет, в левой держит цветок, напоминающий розу. Его фигурка обнажена, лишь на правой ножке лежит легкая, воздушная ткань. Богородица придерживает Христа спереди, пальцы рук сомкнуты в кольцо. Ее фигуру скрывает мафорий, спадающий мягкими складками с головы, волосы лежат свободно. Под гравюрой в 2 столбца дана надпись: «Весь мир держиши / Вся державшаго / Бога носящи / Носи и мою / Дево без порока / Держащи отрока / Носишь с ним вселенную / Душу ослабленную».

В сводах чудотворных икон Божией Матери, как гравированных, так и иконописных, изображение Е. и. не встречается. В наст. время известно 3 иконы подобного извода: 2 из них, датирующиеся 20–30-ми гг. XVIII в., находятся в собрании ГТГ, еще одна, со святыми на полях (св. Максим Исповедник, блж. Василий, прмц. Евдокия, прп. Алексий, человек Божий, Мария Магдалина, прп. Ксения), была создана в Москве в сер. XVIII в. (коллекция В. М. Момота, Москва; размер 69,5×63 см) – изображение повторяет в основных чертах гравюру Тепчегорского, но дано в зеркальном отражении; по контуру нимбов идет надпись: «Иисус Христос Сын Божий. Мария Мати Божия Царица Небесная».

Лит.: Иконы из частных собраний: Рус. иконопись XIV – нач. XX в.: Кат. выст. ЦМиАР. М., 2004. Кат. 37 (описание Н. И. Комашко). С. 67, 206.

Э. В. Шевченко

ЕВУ́РТИЙ [лат. Evurtius, Evortius; франц. Euverte] (IV в.), свт. (пам. зап. 7 сент.), еп. г. Аврелиан (ныне Орлеан, Франция). О жизни Е. достоверных сведений не сохранилось. В исторической традиции его отождествляют с еп. Эортием (Eortius), подпись к-рого стоит под актами Собора 374 г. в Валенции (ныне Валанс). Е. упоминается в Житии свт. Аниана, составленном ок. 500 г. (BHL, N 473), как его давний предшественник на кафедре. Согласно Житию, Е., «как считается» (visus est), воздвиг просторный кафедральный собор. Вероятно, составитель Жития не имел точных сведений о святителе, и его рассказ основан на устной традиции. Имя Е. присутствует в галльской редакции Мартиролога блж. Иеронима (кон. VI в.) как епископа и «исповедника» (Aurelianis Evorti episcopi et confessoris). Однако упоминания о почитании Е. отсутствуют у свт. *Григория Турского*.

Почитание Е. фиксируется в 1-й пол. IX в., при епископах Теодульфе (797–821) и Ионе (ок. 822–843). В это время появились 2 Жития Е. В одном, составленном субдиак. Луцифером при еп. Ионе, Е. представлен как современник имп. св. *Константина I Великого*. Повествование начинается с рассказа о смерти еп. Дезиниана. Во время избрания нового епископа едва не вспыхнула междоусобная борьба. Во избежание кровопролития префект Аврелиана Профорий собрал галльских епископов и попросил указать достойного кандидата. В это время в город из Рима прибыл субдиак. Е., к-рый направлялся к варварам для выкупа захваченных в плен родственников. Услышав о происходящих событиях, он пришел в церковь, где заседали епископы. По молитве собравшихся в храм влетела голубка, к-рая села на голову Е. и т. о. указала на буд. епископа. Тот отказался от рукоположения, после чего голубка села на него еще 2 раза. Е. смирился и принял рукоположение. Во время строительства кафедрального собора был обнаружен клад, к-рый Е. отослал имп. Константину. Император не принял дара и велел употребить сокровище на строительство собора. Построенный храм был освящен в честь Св. Креста. После освящения посланные Е. люди привезли из Иерусалима частицы Честного Креста, а из Рима – реликвии апостолов Петра и Павла и св. мучеников. Во время совершения святителем литургии над головой Е. появилась сияющая длань, к-рая благословила Св. Дары. Под влиянием этого чуда мн. язычники приняли крещение. Святитель совершил ряд чудесных исцелений и спас город от пожара. Почувствовав приближение смерти, он назначил преемником пресв. Аниана, несмотря на сопротивление части клира и мирян. Е. был похоронен на земле префекта Тетрадия, к-рый построил над его могилой небольшую часовню (cella exigua).

Значительная часть сведений, изложенных в Житии, недостоверна. Так, Е. не был непосредственным предшественником свт. Аниана, к-рый занимал кафедру в сер. V в. Первые упоминания о посвящении аврелианского собора Св. Кресту относятся к 1-й пол. VIII в. Вероятно, в это время и был построен храм. Древний кафедральный собор предположительно имел иное посвящение и находился на месте совр. ц. св. Аниана (Сент-Эньян) (*La Martinière*. 1939).

В грамоте Карла Лысого (король Нейстрии в 832–843), составленной в 840–843 гг., упоминается о часовне (cella) над могилой Е. Гробница святителя названа в числе орлеанских святынь в соч. Эрмольда Нигелла († ок. 838) «Песнь в честь Цезаря Августа Людовика». Возможно, в IX в. у гробницы Е. возник мон-рь (упом. в 956). В 1145 г. в обители был введен устав августинских каноников. Ок. 1150 г. состоялось обретение мощей Е. В 1567 г. мон-рь был разорен гугенотами, мощи святителя скрыты насельниками. Впосл. монастырский храм был восстановлен, обитель

передана регулярным каноникам (1636). В 1793 г. церковь была закрыта, заново освящена в 1857 г. В наст. время храм не действует, в бывш. монастырских строениях находится католич. лицей Св. Креста и св. Е. Во время реставрационных работ в храме были обретены мощи Е., скрытые во время религ. войн 2-й пол. XVI в., и торжественно перенесены в кафедральный собор (2003).

Ист.: BHL, N 2799–2802; ActaSS. Sept. T. 3. Col. 52–58; Conciles Gaulois du IVe siècle / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 102–103, 110–111. (SC; 241); Vita Aniani episcopi Aurelianensis. 2 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 108; MartHieron. P. 117; *Ermoldus Nigellus.* In honorem Hludowici Caesaris Augusti. II 140–142 // MGH. SS. T. 2. P. 481; Inventio corporis S. Evurtii // PL. 195. Col. 1125–1128.

Лит.: Légende de St. Euverte, évêque d'Orléans. Orléans, 1855; *Barbier P.* Histoire de St.-Euverte. Orléans, 1898; *Duchesne.* Fastes. Vol. 2. P. 459–460; *Bernois M.* Histoire de l'abbaye royale de St.-Euverte d'Orléans. Orléans, 1918; *La Martinière J., de.* Les origines chrétiennes d'Orléans // Revue d'histoire de l'Église de France. P., 1939. Vol. 25. P. 1–15; *Wasselynck R.* Evurzio // BiblSS. Vol. 5. Col. 401; *Renaud G.* Les traditions de l'Église d'Orléans sur les saints évêques Euverte et Aignan // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. P., 1972–1973. Sect. 4. P. 745–752; *Vieillard-Troiekouroff M.* Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours. Lille, 1977. P. 196–200; Histoire d'Orléans et de son terroir / Éd. J. Debal. Roanne; Le Coteau, 1983. Vol. 1: Dès origines á la fin du XVIe siècle. P. 166–167, 544; *Head T. F.* Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800–1200. Camb., 1990; *Krause J.-F., Jouandin R.* Sainte-Croix d'Orléans: La pierre, la légende et le sacré. Fleury-les-Aubrais, 1990.

А. К.

ЕВФА́ЛИЙ [греч. Εὐθάλιος] (2-я пол. VII в.), еп. Сулкийский. Известен благодаря исповеданию веры, в к-ром он отрекается от подписанного им ранее исповедания (ὁμολογία), составленного неким Иоанном, секретарем дуки. Е. называет исповедание веры Иоанна монофелитским и открыто говорит, что оно было направлено против исповедания веры, составленного прп. *Максимом Исповедником.* Е., вероятно, был вынужден подписать это исповедание под нажимом визант. дуки Сардинии. В своем исповедании Е. провозглашает непоколебимой веру, изложенную на 5 Вселенских Соборах, а также принимает осудивший монофелитство Римский Собор 649 г. (I Латеранский) под председательством папы Мартина I и при участии прп. Максима Исповедника. В заключение он признает правосл. учение Максима Исповедника и осуждает его противников. Упоминание в исповедании Е. св. Максима, названного «блаженной памяти», и только 5 Вселенских Соборов дает основание датировать написание исповедания веры Е. периодом между смертью Максима Исповедника (662) и VI Вселенским Собором (680–681). Из послания друга и корреспондента св. Максима Исповедника мон. Анастасия известно, что на Сардинии была сильная оппозиция монофелитству и еще при жизни прп. Максим пользовался большим авторитетом среди верующих (Ep. Anastasii // PG. 90. Col. 133–135; MartRom. Comment. P. 220).

Соч.: Confessio fidei // Die schriften des Neuen Testaments / Hrsg. H. P. von Soden. Gött., 1911. Tl. 1. Abt. 1. S. 637–682.

Лит.: CPG, N 7742; *Stiernon D.* Euthalius of Sulci // EEC. Vol. 1. P. 304; *Boscolo A.* La Sardegna Byzantina e altogiudicale. Sassari, 1978. P. 52–53; *Cosentino S.* Byzantine Sardinia between East and West // Millenium: Jb. zu Kultur u. Geschichte d. ersten Jahrtausend n. Chr. B.; N. Y., 2004. Bd. 1. S. 329–368.

Д. В. Зайцев

ЕВФА́ЛИЙ, издатель части НЗ, состоящей из Деяний св. апостолов и Посланий апостолов. О личности Е. ничего не известно. В ряде поздних рукописей, содержащих его рецензию на апостольские писания, он отождествляется с *Евфалием,* еп. Сулкийским (2-я пол. VII в.). Е. жил приблизительно в кон. IV или сер. V в. (*Robinson.* 1895. P. 28). Древнейшая рукопись, в к-рой он рассматривал тексты НЗ (Послания ап. Павла – Paris. Coislin. gr. 202), датирована VI в. Е. пользовался в работе антиохийским типом текста, однако для определения хронологии истории апостолов привлекал не только сиро-македон., но и егип. календарь. В связи с этим место деятельности Е. остается неопределенным: Сирия, Палестина или Александрия.

Основной целью работы Е. была выработка удобного деления текста на главы, подглавы и стихи. До Е. подобную работу с Евангелиями провел Евсевий Памфил, еп. Кесарии Палестинской. Рецензия Е. на Деяния св. апостолов в рукописной традиции нередко приписывается пресв. Памфилу, учителю еп. Евсевия Памфила. Как основу Е. использовал наиболее распространенный в то время антиохийско-к-польский тип текста НЗ (лег в основу византийского), сверял его с лучшими списками из б-ки еп. Евсевия Памфила (PG. 85. Col. 692). Главы и стихи – это малые части, наиболее крупные разделы составляют *перикопы* литургических чтений. В конце каждой книги Е. приводит общее количество чтений, глав и стихов в ней. Послания ап. Павла, Деяния св. апостолов и Соборные Послания предваряют посвящения пресв. Афанасию. Далее следуют ἀνακεφαλαίωσις – таблицы внутренних подразделений, указывающие, сколько чтений содержится в книге, сколько глав и стихов в каждом чтении. В этих же таблицах Е. отмечает количество цитат из др. книг Свящ. Писания, из апокрифов. Особые таблицы (ἔκθεσις) дают сжатое содержание чтений, глав и подглав, время от времени перед той или иной таблицей появляются экспликативные заметки. Е. вставляет собственные записи, поясняющие, как пользоваться таблицами, и исторические предисловия, сообщающие об авторе книг НЗ и обстоятельствах их написания.

Изд.: PG. 10. Col. 1549–1558; 85. Col. 627–788; Werke: Untersuch. und Texte / Hrsg. A. Vardanian. W., 1930 (на арм. яз.).

Лит.: *Robinson J. A.* Euthaliana. Camb., 1895. P. 28 ff.; *Wullard L. C.* A Critical Study of the Euthalian Apparatus. Ann Arbor (Mich.), 1971; *Bianco M. G.* Euthalius // EEC. Vol. 1. P. 304; CPG, N 3640–3642.

Д. В. Зайцев

ЕВФА́ЛИЯ [греч. Εὐθαλία] († 257), мц. Леонтинская (Леентинская) (пам. 2 марта; пам. зап. 27 авг.). Согласно пространному сказанию, к-рое содержится в добавлениях к Мученичеству Алфия, Филадельфа и Киприна (Кирина) (ActaSS. Mai. T. 2. P. 537–544; см. в ст. *Алфий, Филадельф, Кирин, Еразм, Онисим и с ними 14*), мать Е., язычница Евтропия, 7 лет страдала кровотечением. Оказавшись на месте погребения этих мучеников недалеко от Месополя Леонтинского (Сицилия), она получила исцеление и, вернувшись домой, рассказала об этом дочери, утаив, что, по предсказанию святых, Е. предстоит вскоре пострадать за Христа. Вместе с Евтропией Е. уверовала в Истинного Бога, о чем узнал ее брат Сервилиан, яростный язычник. Он набросился на мать, желая убить ее, но женщине удалось бежать из дома при помощи служанки. Е. упрекала брата в жестокости и смело исповедовала себя христианкой. Сервилиан пытался склонить сестру принести жертвы идолам, а затем, сорвав с нее одежду, жестоко стегал плетьми. Ни уговорами, ни пытками брату не удалось отвратить Е. от истинной веры, тогда он отдал ее на поругание слуге. По молитве Е. на ее защиту явились Алфий, Филадельф и Киприн,

а слуга тот же час упал на землю мертвым. Тогда разгневанный Сервилиан отсек Е. голову (по мнению нек-рых зап. исследователей (BiblSS. Vol. 5. P. 315), Е. скончалась 8 сент. 257). Тело святой было погребено близ пещеры с мощами оказавших ей помощь мучеников.

Краткое сказание о Е. (ActaSS. Aug. T. 6. P. 12) из греч. Минеи и зап. мартирологов отличается следующими деталями: мать Е. названа Евфалией, брат — Сермилианом; мученики Алфий, Филадельф и Киприн явились Евфалии Старшей во сне; получив исцеление, она вместе с дочерью крестилась; слуга, пытавшийся надругаться над Е., ослеп. Этот рассказ был заимствован прп. *Никодимом Святогорцем,* а также вошел в Минеи-Четьи, составленные свт. *Димитрием* Ростовским.

В греческих синаксарях память Е. отмечена 2 марта, 6, 7 мая и 27 авг. Последняя дата вошла в западные мартирологи.

Ист.: BHG, N 60; ActaSS. Mai. T. 2. P. 537–544; Ibid. Aug. T. 6. P. 12; SynCP. Col. 501, 661, 680, 929; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 20–21; ЖСв. Март. С. 49.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 61; Т. 3. С. 91; Εὐθαλία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1027; *Morabito G.* Eutalia // BiblSS. Vol. 5. Col. 315–316; *Janin R.* Euthalie // DHGE. T. 16. Col. 49–50; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 143.

А. Н. Крюкова

ЕВФА́СИЯ [греч. Εὐθασία], мц. (пам. греч. 12 янв.). Время и место кончины неизвестны. Из греческих стишных синаксарей, где говорится, что Е. была усечена мечом (напр., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.; Paris. gr. 1582, XIV в.), ее память вошла в печатную Минею (Венеция, 1595) и затем в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. Архиеп. Сергий (Спасский) предположил, что Е. является одним лицом с мц. *Евфрасией* Никомидийской (пам. 19 янв.). По мнению нек-рых зап. исследователей, Е. попала в ряд греч. календарей из-за ошибочной замены буквы «л» буквой «с» в имени мц. *Евфалии* Леонтинской (пам. 2 марта; пам. зап. 27 авг.).

Ист.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 721; SynCP. Col. 385–388; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 533; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 64.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 12; Εὐθαλία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1028; *Mongelli G.* Eutasia // BiblSS. Vol. 5. Col. 316; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 143.

А. Н. К.

ЕВФЕ́РИЙ [греч. Εὐθέριος] († после 433), еп. Тианский (Каппадокия). Накануне *Вселенского III Собора* в Эфесе *Иоанн I,* архиеп. Антиохийский, в послании к Е. называл анафематизмы свт. *Кирилла,* архиеп. Александрийского, против ересиарха *Нестория,* архиеп. Константинопольского, аполлинаристскими (ACO. Vol. 1. Pt. 4. P. 147). В Эфесе Е. присоединился к Собору вост. епископов во главе с Иоанном I, архиеп. Антиохийским, выступившим против решений основного Собора под председательством свт. Кирилла, осудившего Нестория. Впосл. Е. выступил против решений III Вселенского Собора на Соборе вост. епископов в Тарсе. Он также был противником преодоления схизмы и не принял восстановления общения между свт. Кириллом Александрийским и архиеп. Иоанном I Антиохийским в 433 г. Имп. *Феодосий II* сослал Е. в Скифополь (Палестина) вместе с др. оставшимися верными Несторию епископами (*Елладием,* еп. Тарсийским, Имерием, еп. Никомидийским, и проч.). Ссылке Е. предшествовало его низложение, точная дата к-рого неизвестна. Фирмин, еп. Кесарийский, поставил на место Е. епископа, к-рый не был принят паствой. Е. бежал из ссылки в Тир, однако его дальнейшая судьба неизвестна. Е.— автор 5 посланий: к архиеп. Иоанну I Антиохийскому, Елладию, еп. Тарсийскому, Александру, еп. Иерапольскому, блж. Феодориту, еп. Кирскому, папе *Сиксту III,* в которых он пытался отстаивать неправомерность осуждения Нестория, при этом все послания содержат выпады против свт. Кирилла Александрийского. Известно также сочинение Е. «Опровержение неких положений», направленное против анафематизмов свт. Кирилла Александрийского (PG. 28. Col. 1337–1374). *Севир,* патриарх Антиохийский, в одном из сочинений приводит фрагмент из несохранившегося сочинения Е. Возможно, одно из посланий Фирмина, еп. Кесарийского, адресовано Е. (PG. 77. Col. 1497).

Ист.: PG. 28. Col. 1337–1394; ACO. Vol. 1. Pt. 3. P. 98, 112; Vol. 1. Pt. 4. P. 28, 31, 37, 45, 87, 119–112, 144–148, 204, 242; *Sever. Antioch.* Contr. gramm. III 17.

Лит.: CPG, N 6143–6153; *Ficker G.* Eutherius von Tyana. Lpz., 1908; *Bardenhewer.* Geschichte. Bd. 4. S. 200–202; *Van Roey A.* Eutherius de Tyane // DHGE. T. 16. Col. 50–51; *Quasten.* Patrology. T. 3. P. 523–525.

Д. В. Зайцев

ЕВФИМИА́Н, прп.— см. *Анна Вифинская,* прп.

ЕВФИМИА́Н [Фемониан; греч. Εὐφημιανός, Θεμωνιανός], прп. (пам. кипр. 14, 20 нояб.). Упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе 300 святых (т. н. Аламанских мучеников), прибывших на Кипр из Св. земли после араб. завоевания (*Leont. Makhair.* § 32). Подвизался в пещере близ сел. Лефконикон (епархия Фамагусты). Освященный во имя этого святого храм, построенный в XIV в., находится близ совр. сел. Лиси (в наст. время на оккупированной территории). Согласно кипр. народному преданию, Е. помогает при хронических бессонницах. Местные жители рассказывают о многочисленных чудесах святого. Так, в 60-х гг. XX в. один из охотников, укрывшихся от грозы в ц. св. Е., ввел туда собаку, хотя остальные категорически возражали против этого. Нечестивца поразила молния. Память Е. совершается 14 нояб., в исследовании Н. В. Томадакиса указан др. день празднования — 20 нояб.

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 30.

Лит.: *Τωμαδάκης Ν. Β.* Ἡ κυπριακὴ ἁγιολογία καὶ ὑμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // ΕΕΒΣ. 1983–1986. Т. 46. Σ. 200; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997[2]. Σ. 27; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999[3]. Σ. 63–64.

О. В. Л.

ЕВФИ́МИЕВ СУ́ЗДАЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕ́НИЯ ГОСПО́ДНЯ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ, в г. Суздале Владимирской обл. Основан между 1355 и 1363/64 гг. иноком *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня мон-ря* прп. *Евфимием* Суздальским по инициативе суздальско-городецкого кн. Бориса Константиновича и по благословению Суздальского свт. *Дионисия.* Сложившаяся историческая традиция ошибочно относит это событие к 6860 (1351/52) г. Под этой датой в пространной редакции Жития прп. Евфимия Суздальского сообщается о прибытии преподобного из Н. Новгорода в Суздаль (РГБ. Троиц. № 337. Л. 518; № 696. Л. 11) и об основании монастыря вместе с Суздальским свт. *Иоанном* и кн. Борисом. Однако в это время город и округа находились в составе владений вел. кн. Нижегородско-Суздальского Константина Васильевича. К тому же в 1352 г. Нижегородско-Суздальская земля серьезно пострадала от эпидемии чумы.

Т. о., Е. м. мог быть основан только после кончины в 1355 г. вел. кн.

Нижегородско-Суздальского Константина Васильевича, после распределения между 4 его сыновьями уделов, в т. ч. земельных владений близ прежней столицы княжества — г. Суздаля, но до начала борьбы кн. Бориса Константиновича за нижегородский стол (1364). Мон-рь строился на той части совместного владения



«Общий вид суздальского Спасо-Евфимиева первоклассного монастыря». Гравюра. 1895 г. (ГВСМЗ)

сыновей вел. кн. Константина (Андрея, Димитрия (Фомы), Бориса и Димитрия-Ногтя), к-рая принадлежала кн. Борису Константиновичу, а именно на части нагорного берега р. Каменки, к северо-востоку от Суздальского детинца. К северу ополья владения простирались до с. Омутского, к югу — вниз по течению р. Нерли до с. Мордыш (Мордош) (см.: *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 219–225; *он же.* Суздальское ополье в XIV–XV вв. и владения Спасо-Евфимьева мон-ря // Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России: (К 650-летию основания монастыря): Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир; Суздаль, 2003.



Закладка прп. Евфимием Суздальским храма и обители в честь Преображения Господня. Роспись трапезной части Вознесенского собора Печерского мон-ря в Н. Новгороде. 2003 г.

С. 26–30; *Седова М. В.* Суздаль в X–XV вв. М., 1997. С. 25–31).

Др. крайняя дата (1363/64) связана с сюжетом пространной редакции Жития об основании настоятелем Е. м. прп. Евфимием и кн. *Андреем Константиновичем* († 1365) *суздальского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря.* Настоятельницей последнего стала племянница матери прп. Евфимия, старица *суздальского во имя мч. Александра Перского мон-ря.*

Согласно Житию прп. Евфимия, еп. Суздальский Иоанн при большом стечении народа благословил и освятил на высоком берегу р. Каменки место будущей обители и поставил крест. Кн. Борис ископал ров в основание монастырского храма. Преподобный обтесал 3 камня и заложил себе гроб у сев. церковных врат, у жертвенника, в знак своего желания неисходно подвизаться в мон-ре. Вскоре была возведена 1-я монастырская ц. в честь Преображения Господня. По окончании строительства храма еп. Иоанн рукоположил инока Евфимия во диакона, затем во иерея и архимандрита. Основатель ввел в монастыре общежительный устав, иноки не имели личного имущества, не могли выходить из своих келий, кроме посещения церковной службы и «великыа нужа». Прп. Евфимий целый год носил лишь жесткий овчинный тулуп, зимой терпя стужу, а летом — зной, принимал и кормил странников, т. к. Е. м. стоял «на распутиях мнозих», прощал долги, выкупал несостоятельных должников «и от насилия от злых суден бедою одержимых токмо словом своим избавляя». Прп. Евфимий был погребен близ Преображенского собора обители зимой 1404/05 г. Имя прп. Евфимия появилось в наименовании монастыря не позднее 30–40-х гг. XV в. Вероятно, в 1514 г. при копании рвов для возведения нового Преображенского собора был обретен гроб с нетленными мощами основателя (пространная редакция Жития прп. Евфимия ошибочно датирует это событие 1507 или 1508 (РГБ. Троиц. № 696. Л. 39 об.; № 337. Л. 532)). После окончания строительства собора ок. 1517–1518 гг. мощи прп. Евфимия были положены в раку, поставленную в храме.

Согласно писцовой книге Суздаля кон. 20-х гг. XVII в., Е. м. находился на посаде города. Археологические раскопки 1969–1970 гг. подтвердили факт заселения территории буд. монастыря уже в XII–XIII вв., при этом в районе монастырской Успенской трапезной ц. были найдены фрагменты белокаменного здания того времени. К 2008 г. монастырские постройки располагаются на сев. окраине г. Суздаля, на левом берегу р. Каменки.

В 1445 г. Е. м. был разорен войсками казанских царевичей Мамутяка и Якуба, горел в 1501, 1707 гг. и 28 нояб. 1852 г. До 1764 г. к Е. м. в разное время были приписаны находившиеся в Гороховецком у. *Мячковский Евфимиев во имя свт. Василия Великого мон-рь;* в Суздальском у.— *Мстёрский в честь Богоявления монастырь,* Липицкий Георгиевский, Ивановский Покровский, *Макариев Решемский мон-рь, Золотниковская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.,* а также *суздальский во имя свт. Василия Великого мон-рь,* шуйский Троицкий мон-рь и др. К Е. м. были приписаны приходские храмы: в XVII в.— в честь Смоленской иконы Божией Матери в подмонастырской Скучиловой слободе, с 1865 г.— во имя Всех святых в центре Суздаля, у торговых рядов. Согласно штатам 1764 г., Е. м. был причислен к второклассным, в 1865 г.— к 1-му классу «с оставлением при прежнем окладе». Указом от 3 марта 1904 г. Святейший Синод отклонил ходатайство Е. м. о переводе обители на оклад мон-ря 1-го класса.

Братия. По Житию прп. Евфимия, к нач. XV в. в обители подвизалось 300 чел. Во 2-й пол. 20-х гг. XVII в. в писцовой книге указаны архимандрит, келарь, 75 иноков, проживавших в 20 кельях, а также 15 чел. в больничной келье. В Скучиловой слободе находилось 85 дворов монастырских слуг, «а людей в них тож». Согласно описи 1660 г., числилось 118 монашествующих, в т. ч. архим. Авраамий, келарь Арсений (Карпов), казначей Авраамий (Горецкой) и др. В 1701 г. в Е. м. и вот-

чинах проживали архимандрит, келарь, казначей, уставщик, 4 головщика, конарх, 10 иеромонахов, 7 иеродиаконов, 5 псаломщиков, «сенадишный» старец, 2 пономаря, ризничий, конюший, посельский, житейный, «подкеларник и поддатель его», чашник, хлебодар, гробовой, дворецкий, часовник, гвоздарь, огородный, кузнечный, хлебопек; рядовой братии — 47 чел., хлебенной братии — 9, в больничных кельях — 52, «на водах и по селам» — 24 старца. В приписных Липицком монастыре было 6 старцев, в Василиевском — строитель и 4 старца. Согласно определению 1701 г., мон-рю было положено 153 монаха, в 1728 г. проживал 131 монах, в 1750 г. проживали 60 монахов, в 1763 г.— 42 монаха. С 1715 по 1764 г. в Е. м. проживали, получая денежное и хлебное довольствие, отставные офицеры, нижние чины и их жены, а также находившиеся в заключении «колодники». Военные назначались архимандритом Е. м. «для присмотра в церквах за разговором», ухаживали за лошадьми, несли караул у ворот обители и др.

Согласно штатам 1764 г., во второклассном Е. м. полагалось 17 чел.: архимандрит, казначей, 6 иеромонахов, 4 иеродиакона, 2 монаха на должности пономарей, 3 монаха. При монастыре из бельцов были оставлены подьячий и 16 служителей, за штатом оказались 23 монашествующих и 75 служителей, к-рые впосл. распределялись по др. обителям Суздальской епархии. К кон. XVIII в. в Е. м. штатных монахов уже недоставало, в 1774 г. их числилось 13, в 1793 г.— 15 монахов, послушники и пономарь.

С июля 1865 г. штат первоклассного епархиального Е. м. должен был состоять из 33 насельников: архимандрита, наместника, казначея, 8 иеромонахов, 4 иеродиаконов, 13 монахов, 5 больничных. В 1881 г. в Е. м. проживал 21 монашествующий, указной послушник, 13 чел. пребывали на испытании (в составе братии было также 2 поднадзорных монаха), в 1905 г.— 17 чел. братии (настоятель, казначей, 6 иеромонахов, 4 иеродиакона, 2 пономаря, просвирник, ключник, чашник), из служителей — привратник, кучер, сторож и др.; в арестантском отделении содержалось 4 чел., среди братии — 16 поднадзорных; в 1917 г. из 32 чел. братии монашествующих было 16.

Выдающиеся насельники и посетители Е. м. Архим. мон-ря Феодорит Пустынник по поручению царя Иоанна Грозного в 1557 г. посетил К-поль. В Е. м. подвизался агиограф мон. *Григорий* († 70-е гг. XVI в.?), автор Житий преподобных Евфимия и Евфросинии Суздальских и др. произведений. По сказаниям о Смутном времени, насельником Е. м. был Григорий Отрепьев (*Лжедмитрий I*). Ряд настоятелей Е. м. стали архиереями: архим. *Кирилл* в 1526 г. хиротонисан во архиепископа Ростовского, архим. Савватий в 1570 г.— во епископа Коломенского, архим. *Иов* в 1587 г. поставлен архиепископом Суздальским и Тарусским (в 1594 погребен в соборе Е. м.), архим. *Герасим* в апр. 1612 г. занял Суздальскую кафедру, архим. *Питирим*, переведенный в Новоспасский московский мон-рь, в 1672 г. стал патриархом Московским, архим. Иоасаф в 1674 г. хиротонисан во митрополита Казанского и Свияжского. Управлявший Е. м. в 1709–1710 гг. архим. *Досифей (Глебов)* в 1711 г. хиротонисан во епископа Ростовского и Ярославского. Возглавлявший Е. м. в 1899–1904 гг. архим. сщмч. *Серафим (Чичагов)* в 1905 г. хиротонисан во епископа Сухумского. Наместником мон-ря перед закрытием был преподобноисп. *Леонтий (Стасевич)*, а архимандритом — еп. сщмч. *Павел (Борисовский)*.

В 1837 г. Е. м. посетил цесаревич Александр Николаевич (впосл. имп. *Александр II*), 16 мая 1913 г. в связи с празднованием 300-летия Дома Романовых Е. м. посетил имп. св. *Николай II* с вел. княжнами *Ольгой, Татианой, Марией и Анастасией*.

Храмы и другие постройки. Согласно краткой редакции Жития прп. Евфимия, еще при его жизни был поставлен каменный ***собор Преображения Господня,*** однако эти сведения представляются малодостоверными. Первый каменный Преображенский собор в Е. м. возводился в 1-й четв. XVI в. Даты этапов его строительства, приведенные в Житии, противоречат др. реалиям из того же источника, а также актам мон-ря. Предварительные земляные работы датируются в пространной редакции Жития 4 июля 1507 (Там же. № 696. Л. 39 об.) или 1508 г. (Там же. № 337. Л. 532), завершение строительства — 1511 г. В таком случае строительством в Е. м. руководил бы архим. Константин (1490–1509), однако в Житии настоятелем, занимавшимся возведением нового храма, назван архим. Кирилл (1511–1526; впосл. архиепископ Ростовский). Т. о., строительство Преображенского храма было начато скорее всего в 1514 г.; к тому же времени относится и обретение мощей основателя Е. м. при копании рвов, о чем архим. Кирилл известил Суздальского еп. Симеона (Стремоухова; 1509–1515). Окончание возведения Преображенского собора следует отнести, вероятно, к 1517–1518 гг. О том, что до 1517 г. в Е. м. шло значительное строительство, косвенно свидетельствует жалованная льготная грамота вел. кн. *Василия III Иоанновича* игум. Кириллу от 14 мая 1514 г., освобождающая владения мон-ря на 3 года от выплаты податей в великокняжескую казну (Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1506–1608 гг. М., 1998. № 8. С. 25–26). Вторично временные льготы предоставлялись игум. Кириллу грамотой вел. князя от 22 июля 1523 г., когда в обители предполагалось начать строительство каменной ц. во имя прп. Иоанна Лествичника (Там же. № 20. С. 49).

А. В. Маштафаров

Сохранившийся Преображенский собор (50–60-е гг. XVI в.) исследователи датировали сер. или кон. XVI в. (Суздаль и его достопамятности. Владимир, 1912. С. 37), иногда называя и конкретную дату — 1594 г. Последняя содержится в рукописном описании суздальских церквей 1-й четв. XIX в.: «...ныне существующая церковь... сделана и совершена при государе царе и великом князе Феодоре Иоанновиче... и при архиепископе Иове суждальском в 1594-м сентября 2-го освящена в 1596-м августа 6-го» (РГБ ОР. Рум. Ф. 256. Карт. 177. Ед. хр. 22. Л. 12). Источник этого сообщения неизвестен, но приведенная дата противоречит сведениям о том, что Суздальский архиеп. Иов с 1592 г. пребывал на покое, а в июне 1594 г. умер.

Собор является 5-главым 4-столпным сооружением с пониженными подпружными арками и 3 полуциркульными апсидами. Все главы собора световые. С юга примыкает одноглавый придел прп. Евфимия, построенный одновременно с собором, с севера — придел прп. Сергия Радонежского (1865). Долгое время считалось, что Евфимиев придел существующего ныне собора является Преображенским храмом 1-й четв. XVI в., к которому впосл. пристроили новый, 5-главый 4-столпный храм (*Воронин Н. Н.* Владимир, Боголюбово,

Суздаль, Юрьев-Польской. М., 1974[4]. С. 222). Эта ошибочная версия возникла под влиянием выводов исследователей XIX в., считавших, что в 1-й четв. XVI в. новый храм пристроили к сооружению XIV в. По



Собор в честь Преображения Господня. 50–60-е гг. XVI в. Фотография И. Ф. Барщевского. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

Житию известно, что погребение прп. Евфимия находилось в сев. части собора («у сиверских врат близ с(вя)т(а)го ж(е)ртвеника заложи себе гроб» — РГБ ОР. Ф. 242 Прянишникова. Ед. хр. 60. Л. 28 об.), т. е. или на солее перед алтарной преградой, или, что вероятнее, в аркосолии в сев. стене жертвенника. Согласно описанию закладки новой церкви, гроб был обретен с юж. стороны: «...но уже делоу наченшоуся великыя церкви, копающим ров в деснеи стране и обретоша гроб обложен три камени и бе покровен тцкама» (Там же. Л. 52). Это противоречие в XIX в. объясняли тем, что новый собор заложили севернее старого. Именно тогда стали писать о пристройке Преображенского собора к храму XIV в., который якобы превратился в придельный (*Тихонравов.* 1878. С. 1); в нек-рых работах даже указывалось, что существующий юж. придел и есть каменный храм XIV в. (*Сахаров.* М., 1905[3]. С. 60). Когда в нач. XX в. сформировалась т. зр. о перестройке собора в кон. XVI в., различие во времени сооружения Евфимиева придела и Преображенского собора не подчеркивалось. В советское время вернулись к старой идее и выводы о постройке собора в 1-й четв. XVI в. перенесли на сохранившийся Преображенский собор, посчитав крошечный придел отдельной церковью, притом что в пространной редакции Жития она названа «великой» (*Воронин.* Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польской. М., 1974[4]. С. 222).



Собор в честь Преображения Господня. 50–60-е гг. XVI в. Фотография. 2007 г.

Преображенский храм Е. м. находит аналоги среди соборов 80-х гг. XVI в. *московского в честь Вознесения Господня* и *Пафнутиева Боровского мон-рей.* Они имели не только схожие пропорции плана, но и выделенный в отдельный объем придел, правда размещенный не с юга, а с севера. Характерна для архитектуры времени царя Феодора Иоанновича и конструкция перекрытия Евфимиева придела коробовым сводом, прорезанным несущим сводиком распалубки (как, напр., в приделах Троицких церквей в Хорошёве, 1596–1598, и Б. Вязёмах, 1597–1599, и в приделе св. Ирины в соборе Пафнутиева Боровского монастыря). Однако иконография декора и пластика архитектуры Преображенского собора радикально отличаются от иконографии декора и пластики архитектуры кон. XVI в., когда всеобщее распространение получают итальянизирующие мотивы. Архитектура храма Е. м. прямо повторяет детали собора суздальского Покровского мон-ря (1510–1513): пропорции аркатурно-колончатого пояса, килевидные закомары, упрощенные балясины в карнизе апсид, импосты порталов и многое др. Подобное обращение к местным образцам характерно для архаизирующей архитектуры времени активного монастырского строительства в 40-х гг. XVI в. (после прекращения деятельности последних итал. мастеров); это направление существовало и в 50–60-х гг. XVI в.; типичные примеры — соборы Микулина Городища и Богоявленского Анастасиина монастыря в Костроме. Килевидные закомары последнего отсекаются от прясел стен антаблементом, близким по профилировке к антаблементу собора Е. м. Характерны и капители лопаток собора Е. м. с их перевернутой выкружкой, часто применяемой в это время для замены гуська. Наиболее близок к Преображенскому собору собор (1564) *переславль-залесского во имя вмч. Никиты мон-ря.* Кроме общих стилистических особенностей их объединяют и конкретные декоративные мотивы: профилированные ниши в карнизе центрального барабана (в суздальском соборе им придано стрельчатое очертание), ступенчатые кронштейны в малых барабанах. В Суздале практически повторяется строительная история собора Никитского мон-ря, также возведенного в камне при вел. кн. Василии III и полностью перестроенного в 1564 г. с добавлением 2 приделов, в т. ч. прп. Никиты Переславского. Перестройка собора Е. м. была связана с общерус. прославлением прп. Евфимия на Московском Соборе 1549 г. и с желанием возвести посвященный ему придел, выделенный в отдельный объем. Это соответствовало новому направлению в храмостроительстве сер.— 2-й пол. XVI в., когда в русле общей тенденции к созданию многопрестольных соборов формируются разные варианты многопридельных композиций. Все это позволяет датировать собор Е. м. в границах 50–60-х гг. XVI в. По-видимому, он был построен после ц.-колокольни Рождества Иоанна Предтечи, датирующейся 50-ми гг. XVI в., т. к. деревянный переход (на к-рый указывает портал дверного проема во 2-м ярусе колокольни) мог соединять ее только с собором, у к-рого были 2-этажные паперти: это мог быть собор 1-й четв. XVI в.

А. Л. Баталов

С мая по окт. 1689 г. Преображенский собор был расписан артелью из 9 костромских мастеров во главе с Гурием *Никитиным* (Кинешемцевым). Эта последняя, в т. ч. документально доказанная (см.: *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982. С. 105, 207–217, 257–260. Прил. 8), работа выдающегося рус. мастера была скрыта под записью XIX в. Работы по раскрытию первоначальной живописи (1968–1972, 1985–2000) проводились под рук. А. П. Некрасова сотрудниками Владимирспецреставрации.

Стенопись собора по составу циклов близка к росписи Троицкого собора Ипатиевского мон-ря в Костроме, в подписании которого также участвовала артель Гурия Никитина. В традиц. программу декорации верхней зоны включено «Отечество», на парусах и люнетах изображены двунадесятые праздники. Центральную зону алтаря занимает композиция «О Тебе радуется». Основной объем росписи, расположенной на стенах собора в 4 яруса, посвящен Спасителю: 2 верхних яруса — земной жизни Спасителя, чудесам и притчам, 3-й ярус — Страстному циклу, 4-й включает деяния апостолов (всего 100 композиций). Над нижним орнаментальным поясом по юж., зап. и сев. стенам проходит «летопись» вязью, в к-рой упоминаются святители Иларион, митр. Суздальский и Юрьевский, и Павел, митр. Сибирский и Тобольский, погребенный в монастыре. На сев. стене помещен редкий сюжет «Суд вел. кн. Василия III над Максимом Греком» (?). Среди изображений святых на столпах собора — рус. цари Михаил Феодорович, Алексей Михайлович, Феодор Алексеевич. При входе в собор слева от юж. портала изображен основатель монастыря прп. Евфимий, над порталом на сводах галереи — «Древо Иессеево». Сохранились росписи (часть под записью XIX в.) придела прп. Евфимия, основной темой к-рых стало Житие святого. Среди житийных сцен изображено начало строительства мон-ря, где прп. Евфимий представлен при возведении стен с планом мон-ря в руках, особое место отведено циклу посмертных чудес святого, занимающему 3-й ярус росписи придела.

Цветовая гамма росписи XVII в. построена на гармоничном сочетании бирюзовых, малиновых и золотистых тонов. Сложные многофигурные композиции с обилием деталей не утратили монументальности и ясности и выполнены на высочайшем уровне мастерства.

В нишах центральных закомар на фасадах собора помещались фресковые композиции (частично сохр. на южном — «Преображение Господне», на западном — «Христос с припадающим прп. Евфимием и неизвестным святителем»), стилистические черты к-рых (пропорции) позволяют датировать их 2-й пол. XVI в.

Первоначальный иконостас собора был заменен в 60-х гг. XVII в. новым, к-рый включил 17 икон деисусного чина, 19 икон праздников, 19 икон пророческого ряда и 17 праотеческого. Особенностью ансамбля является апостольский деисусный чин, в чем он, как и в составе др. чинов, повторил московские иконостасы:



Вел. кн. Василий III получает исцеление у гроба прп. Евфимия. Роспись придела Преображенского собора. Артель Гурия Никитина. 1689 г.

Преображенского собора Новоспасского мон-ря (1649) и Успенского собора Московского Кремля (1653) — оба ансамбля связаны с начинаниями настоятеля Новоспасского монастыря, а позднее патриарха Никона. Суздальский иконостас писала большая артель, куда, видимо, входили иконописцы разных художественных центров, последовательно освоивших как классическую традицию московского искусства, так и декоративные приемы поволжских мастеров. Серебряные оклады, относящиеся ко времени создания живописи икон, изготовили московские и ярославские серебряники. Иконы иконостаса вошли в коллекцию ЦМиАР, усилиями сотрудников этого музея были спасены от гибели. В музее находятся также 5 икон местного ряда иконостаса, датируемых кон. XVII в.

Э. П. И.

В кратком Житии прп. Евфимия сообщается о строительстве им каменного теплого ***храма во имя прп. Иоанна Лествичника с трапезной,*** «идеже собираются братия вкупе в зимняя дни на пения и на ядения, създа же под трапезою погреб камен и пеколницу каменоу на потребу братству всемоу» (РГБ ОР. Ф. 242. Д. 60. Л. 34). Как сообщает Житие, когда число насельников возросло, была построена деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца с деревянной трапезной на каменном подклете. Однако сведения о каменной трапезной XIV в. сомнительны: 1-я известная каменная трапезная (московского Чудова мон-ря) относится только к сер. XV в. (*Кучкин В. А.* Первые каменные постройки в Кремлевском Чудове мон-ре // ГММК. Мат-лы и исслед. 1980. Вып. 3. С. 1–10; *Выголов В. П.* Архитектура Московской Руси сер. XV в. М., 1988. С. 110–111). Теплый каменный храм во имя прп. Иоанна Лествичника с трапезной был возведен в 1523–1525 гг. по жалованной грамоте от 22 июля 1523 г. вел. кн. Василия III, выданной архим. Кириллу (Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1506–1608 гг. М., 1998. № 20. С. 49). Эта грамота может помочь прояснить датировку составления краткой редакции Жития. Скорее всего она была составлена после сер. 20-х гг. XVI в., когда в монастыре уже стояли каменный собор и каменная трапезная, отнесенные составителем ко времени прп. Евфимия.

Считалось, что сохранившаяся шатровая ***трапезная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы*** и есть постройка, упомянутая в жалованной грамоте вел. кн. Василия III. Автор книги «Суздаль и его достопамятности» впервые обратил внимание на несовпадение посвящений трапезной ц. прп. Иоанна Лествичника 1523–1525 гг. и ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом мч. Диомида, фигурирующей в писцовой книге кон. 20-х гг. XVII в. Очевидно, храм был перестроен на средства вкладчика кон. XVI в. Диомида Иванова Черемисинова, устроившего при трапезной церкви придел во имя тезоименитого ему святого. Тем не менее в исследованиях советского времени шатровую Успенскую ц. датировали 1525 г. (*Воронин*. 1945. С. 70). В этом

усомнился М. А. Ильин, указавший, что теплая церковь была пристроена позднее к трапезной 1525 г. (*Ильин.* 1946. С. 143); его поддержал А. И. Некрасов (*Некрасов.* 1948. С. 173).

Успенская ц. стоит на высоком подклете. Ее четверик завершается



Трапезная ц. Успения Пресв. Богородицы. Посл. четв. XVI в. Фотография. 2007 г.

2 рядами закомар, оформляющими переход к восьмерику, увенчанному невысоким шатром; поверхность обширной апсиды разделена лопатками на 8 граней. Невысокий одноглавый придел увенчан 3 ярусами закомар. Облик сооружения позволяет его датировать не ранее сер. XVI в. Первым твердо датированным шатровым трапезным храмом была ц. прп. Сергия Радонежского на Троицком подворье в Кремле (1557, не сохр.); они известны в Солотчинском (ц. свт. Алексия, 1560, не сохр.) и старицком Успенском (ц. Введения во храм Пресв. Богородицы, 1570) мон-рях. К кон. XVI в. относятся Введенская ц. *Герасимова Болдинского мон-ря*, ц. вмч. Георгия Победоносца *серпуховского Владычного мон-ря*. Сузить хронологические границы до посл. четв. XVI в. позволяет посвящение придела, к-рый связан с известным вкладчиком мон-ря — Диомидом Ивановым Черемисиновым, купившим земли в Юрьев-Польском у. в 70–80-х гг. XVI в. и погибшим в бою на Тереке в 1604 г. (*Мордвинова С. П., Станиславский А. Л.* Состав особого двора Ивана IV в период «великого князя» Симеона Бекбулатовича // АЕ за 1976 г. М., 1977. С. 189). Такой датировке соответствуют композиционные особенности этой церкви. Устройство выделенного в отдельный объем придела, завершенного рядами кокошников, характерно именно для конца столетия. В архитектуре шатровых церквей конца столетия есть др. особенность — граненая апсида, присутствующая у трапезного шатрового храма Герасимова Болдинского мон-ря. Вместе с тем в декоративной обработке апсиды заметны мотивы, заимствованные у более ранних построек Е. м., напр. килевидные ниши, аналогичные использованным в церкви-колокольне. Здесь поле ниш украшено керамическими вставками.

С запада к Успенской ц. примыкает трапезная палата — 2-ярусное здание с одностолпными сводчатыми залами: вверху расположен зал для общей трапезы, внизу отведено помещение для хозяйственных служб, также здесь находятся хлебня, приспешня, хлебодарня, мучная палатка. Трапезная палата покрыта тесовой кровлей.

Церковь-колокольня в честь Рождества св. Иоанна Предтечи возведена, вероятно, в 50-х гг. XVI в. Ее композиция сложилась под влиянием столпообразной ц.-колокольни в честь Происхождения честных древ (1515) суздальского Покровского монастыря. Внешний облик сооружения здесь также подчеркивает внутреннее разделение на 3 яруса: подклет, помещение храма и ярус звона. При этом вход в храм был возможен



Церковь-колокольня Рождества св. Иоанна Предтечи. 50-е гг. XVI в. Звонница с часобитней. 2-я пол. XVI — 1-я пол. XVII в. Фотография. 2007 г.

не только по внутренней лестнице, но и снаружи. На зап. грани ц. Рождества Иоанна Предтечи помещается перспективный портал, обрамляющий двери в храм. Ранее могла существовать деревянная лестница или переход, по к-рым попадали извне на 2-й этаж колокольни. При всей общности с образцом храм-колокольня Е. м. обладает уникальными особенностями. Ее столп разбит на 9 граней, а не на 8, как во мн. подобных памятниках. Нижний ярус церкви Рождества Иоанна Предтечи имеет особую декорацию граней — парные килевидные ниши с четко прорисованным заостренным завершением. На нек-рых пряслах их фоном служат 2 слегка сплющенных взаимопересекающихся ромба; ниши рассекают их основания своими килями. В этом нельзя не увидеть отклик готической плетенки, которая появляется в соседнем Покровском мон-ре в декорации трапезной, построенной после 1551 г. мастерами предположительно польско-литов. происхождения (*Баталов А. Л.* Литвины польской короны на службе московского царя: К постановке проблемы // Пинакотека. 2005. № 1. С. 193). Готические мотивы, указывающие на строительство церкви-колокольни теми же мастерами, присутствуют и в интерьере ц. Рождества Иоанна Предтечи. Ее пространство перекрыто не имеющим аналогов в рус. архитектуре зонтичным сводом на кронштейнах, часто используемым для перекрытия конх в готических постройках. Это позволяет датировать ее в том же временном пределе, что и трапезную суздальского Покровского мон-ря. Наверное, она была возведена ранее существующего монастырского собора, т. к. деревянный переход (на к-рый указывает портал дверного проема во 2-м ярусе) мог соединять колокольню только с собором, у которого, как и у собора в Покровском мон-ре, были 2-этажные паперти. Это мог быть только собор 1-й четв. XVI в., современный не имеет подклета и соответственно 2-этажных папертей.

В кон. XVI–XVII в. к церкви-колокольне была пристроена 3-пролетная звонница с часобитней, к-рая упоминается в описи 1660 г.: «...колокольница каменная о два верха; на колокольнице полатка часовая шатром» (*Тихонравов.* 1878. С. 40–41). В ее декорации использованы мотивы как столпообразного храма (ряды килевидных нишек на уровне подклета), так и собора (упрощенные балясины в карнизах его апсид и кронштейны в карнизах барабанов, из которых составлен декоративный пояс

на стене звонницы). Возможно, объем звонницы сформировался в 2 строительных этапа. Сначала была пристроена однопролетная звонница для большого колокола, пожертвованного в 1599 г. Диомидом Черемисиновым (Суздаль и его достопамятности. 1912. С. 41), уже в XVII в.— еще 2 пролета и часобитня.

Надвратная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с приделом прп. Иоанна Лествичника была построена, вероятно, в кон. XVI в. В Иоанновский придел был перенесен престол из старой трапезной ц. во имя Иоанна Лествичника (1523–1525). Надвратные храмы с приделами, выделенными в отдельный объем, были построены в кон. XVI в. на вратах Можайской крепости (ц. свт. Николая Чудотворца, 1601, не сохр.), а также в Ипатиевском костромском (ц. Феодора Стратилата, 1586–1597, не сохр.) и Большом тихвинском (ц. Вознесения Господня, 1593) монастырях. Последней, единственной сохранившейся постройке и был, вероятно, подобен надвратный Благовещенский храм. Согласно описи 1660 г., он был «о два шатра, крест опаен немецким железом, одна глава опаена по чешуе немецким железом, другая глава крыта черепицею муравленою» (*Тихонравов*. 1878. С. 40). Однако вряд ли храм кон. XVI в. был 2-шатровым, как это следует из букв. прочтения описи. Возможно, как шатровое было описано многорядное покрытие по кокошникам, закрытое 4-скатными кровлями. Во 2-й пол. XVII в. Благовещенский храм был перестроен. Он представляет собой одноглавую постройку под 4-скатной кровлей с 3 сильно выступающими апсидами с полуциркульным завершением. Четверик завершен поясом килевидных ложных закомар; наличники с разнообразными килевидными завершениями характерны для «дивного узорочья».

А. Л. Баталов

Больничная деревянная ***ц. во имя свт. Николая Чудотворца*** с трапезной, согласно краткой редакции Жития, была построена прп. Евфимием (*Клосс*. 2001. С. 362). В писцовой книге Суздаля кон. 20-х гг. XVII в. и в описи мон-ря 1660 г. этот храм не значится. Очевидно, он обветшал и был разобран. В обоих источниках упоминаются лишь больничные кельи (в 1660 — 2 «бревенные» кельи с сенями). Придельная Никольская ц. в то время находилась в Преображенском соборе.

В 1669 г. в Е. м. был построен сохранившийся каменный одноглавый бесстолпный Никольский храм, близкий по формам к надвратной Благовещенской ц. С запада к храму примыкает 2-этажный больничный корпус. Храм был возведен по благословенной грамоте архиеп. Суздальского и Юрьевского Стефана, к-рая была выдана в ответ на челобитную настоятеля Е. м. архим. Павла и келаря Иова от 23 мая 1669 г. Челобитчики обещали «построить в монастыре больнишней братье новую каменную теплую церковь... з болницами как преж сего была при чюдотворце Евфимие». Согласно описи 1758 г., в церкви стоял 3-ярусный



Церковь во имя свт. Николая Чудотворца с больничной палатой. 1669 г. Фотография. 2007 г.

иконостас, устроенный в XVII в. Со 2-й пол. 60-х гг. XVIII в. в больничных кельях содержались арестанты. В нач. 2-й четв. XIX в., при архим. Парфении (1820–1836), осуществлена роспись храма, возобновлен иконостас. В нач. XX в. роспись стен была упразднена, на 1-м этаже больничного корпуса устроены братская трапезная и кухня.

Каменная ***ц. в честь Похвалы Божией Матери*** построена по благословенной грамоте архиеп. Суздальского и Тарусского Галактиона от 19 авг. 1604 г. Упоминается после собора и колокольни в писцовой книге кон. 20-х гг. XVII в. К 1660 г. храм обветшал: «верх и своды свалились, а деисусы и образы перенесены» в ц. Рождества Иоанна Предтечи «под колокольницу» (Описная книга 1660. С. 40). Храм был разобран, вероятно в связи со строительством стен и Никольской больничной ц., в 60-х гг. XVII в.

Ограда Е. м. в 20-х гг. XVII в. представляла собой «острог деревянный, на остроге двои ворота, одни против святых ворот, другия водяныя к реке Каменке». Согласно Описной книге 1660 г., деревянная ограда имела 9 башен (2 проезжие, 7 глухих), в к-рых стояли пушки. В апр. 1664 г. была возведена мощная каменная ограда с 12 башнями. Наиболее эффектны 12-гранная водяная башня с круглыми бойницами (юго-зап. угол, построена заново в 1763) и проездная башня, стоящая по центру юж. прясла стен под углом к ним; это монументальное (22 м) почти кубическое сооружение с шатровым завершением богато декорировано. Ко 2-й пол. XVIII в. башни обветшали, в 1765 г. в них имелись «немалые расседины», в 1768 г. рухнул участок стены (ок. 40 м). В XIX в. и 70–80-х гг. XX в. обветшавшую ограду неоднократно ремонтировали.

В краткой редакции Жития прп. Евфимия впервые сообщается о ***келейных и хозяйственных постройках*** мон-ря: упомянуты кельи, каменные погреб, «пеколница... на потребу братству всемоу» под трапезной ц. Иоанна Лествичника и каменный погреб под Никольской ц. В писцовой книге Суздаля кон. 20-х гг. XVII в. указаны 20 братских келий, больничная келья, житный и конюшенный дворы, пивоварня за острогом у «водяных» ворот на берегу р. Каменки. Согласно Описной книге 1660 г., кроме хозяйственных палаток при храмах и колокольне находились каменные архимандритская и гостиная кельи, деревянные «двойная» архимандритская, 14 братских и 2 больничные кельи, «казенная каменная палата», в к-рой хранились ценные серебряные кубки, ковши, братины, каменные хлебня, приспешня, хлебодарня, мучная палатка, поварня, погреб, ледники. В обители были построены житный двор (с 9 житницами, каменным овином и солодовней), 2 кузницы. Под мон-рем располагались конюшенный двор, квасная поварня, большой деревянный амбар.

К нач. XX в. в Е. м. находились каменные 2-этажный архимандритский корпус с крытой галереей (2-я пол. XVIII в., перестроен в XIX в.), 2-этажный братский корпус с 26 кельями (2-я пол. 30-х гг. XIX в.), больничный корпус при Никольской ц., конюшня, скотный двор, сторожка при входных вратах, монастырский огород, настоятельский сад, за

особой оградой — корпус, в котором размещались арестанты. Между собором и Благовещенской ц. располагались англ. сад с цветочными клумбами, аллеями и уникальным бассейном (1876), обнесенный 7 колоннами, поддерживающими балдахин, увенчанный крестом. В дни храмовых праздников бассейн использовался как водосвятная чаша. За оградой находились 2-этажный деревянный на каменном фундаменте дом для богомольцев, 2-этажное здание церковноприходской школы.

Некрополь. Наиболее ранний фрагмент надгробной плиты, найденный во время раскопок близ Преображенского собора, датируется 1512 г. В документе 1527 г. упоминается захоронение в Е. м. кн. И. С. Пожарского. Первые сведения о родовой усыпальнице князей Пожарских—Хованских содержатся в т. н. Новом летописце. Под 1612 г. сообщается, что кн. Д. М. Пожарский, направлявшийся с ополчением из Ярославля «на очищение Московского государства», посетил Суздаль, чтобы «помолиться Всемилостивому Спасу и к чудотворцу Евфимию и у родительских гробов проститца» (ПСРЛ. Т. 14. С. 122–123). Однако, судя по сохранившимся текстам надписей на надгробных плитах отца и матери Д. М. Пожарского, первые захоронения появились не позднее 2-й пол. XVI в. В Описной книге 1660 г. упоминаются иконы и покровы «из полатки от родителей» князей И. Н. Хованского и И. Д. Пожарского. В XVII — 1-й пол. XVIII в. 2-ярусная палатка-усыпальница располагалась рядом с алтарем Евфимиева придела Преображенского собора. Под полом находился склеп с захоронениями, наверху — ризница. В 1765/66 г., при архим. Ефреме, обветшавшая палатка была разобрана, надгробные плиты использованы при ремонте монастырской стены (в 1988 плиты извлечены из стены и переданы в ГВСМЗ).

После посещения 16 авг. 1850 г. Е. м. вел. князьями Николаем Николаевичем и Михаилом Николаевичем Романовыми начались работы по установлению места погребения кн. Д. М. Пожарского и устройству часовни. Согласно распоряжению министра внутренних дел гр. А. А. Перовского от 31 июля 1851 г., на месте предполагаемого захоронения велись раскопки под рук. гр. А. С. Уварова. 23 февр. 1852 г. члены специальной комиссии, осмотрев вскрытые гробницы, идентифицировали останки кн. Д. М. Пожарского. 24 февр. того же года, более века спустя, была отслужена литургия с панихидой по «боярину князю Димитрию», которую возглавил еп. Владимирский и Суздальский Иустин (Михайлов). Затем раскоп был засыпан землей, обнесен оградой, над могилой поставлен скромный столб с надписью, в 1865 г. на собранные пожертвования установлена мраморная часовня-усыпальница (проект архит. акад. А. М. Горностаева), к-рая после доработок была торжественно открыта 2 июня 1885 г.



Часовня-усыпальница над местом захоронения кн. Д. М. Пожарского. Проект архит. А. М. Горностаева. 1885 г. Фотография. Нач. XX в. (ГВСМЗ)

В соборе также находятся могила Суздальского еп. Иова († 1594) и памятная надгробная плита 2-й пол. XIX в. Сибирского и Тобольского митр. Павла († 1692). До 40-х гг. XX в. на арестантском кладбище существовало захоронение декабриста кн. Ф. П. Шаховского, скончавшегося в тюрьме в 1829 г.

Святыни и древности. Главной святыней Е. м. были мощи прп. Евфимия Суздальского, обретенные нетленными при копании рвов во время возведения Преображенского собора. После окончания строительства (ок. 1517–1518) мощи были перенесены в храм и помещены в раку. В 50–60-х гг. XVI в. святыня была перенесена в новый собор, сохранившийся до наст. времени. Согласно монастырской описи 1660 г., в 1-й пол. XVII в. гробница стояла в Никольском приделе (*Тихонравов.* 1878. С. 21). 22 февр. 1657 г. мощи переложили в новую раку, установленную в соборе «от праваго крилоса направе», вероятно в Евфимиевом приделе. Старый гроб, «кой устроен был преж сего над мощьми чудотворца Еуфимия — три цки: две длинныя, одна короткая, а те дски обложены серебром», был помещен в «книгохранительницу» (Там же. С. 38). Новую гробницу покрыли бархатом, «с дву сторон круживо серебряно, кованое золотом», положили покров, шитый золотом и серебром по червчатому бархату, украшенный жемчугом. В подножии раки находилась серебряная лампада на оловянном поддоне — вклад боярина кн. И. И. Шуйского (Там же. С. 20). В челобитной от 30 мая 1679 г. патриарху *Иоакиму* архим. Тимофей просил благословения «чудотворцу раку построить вновь, и обложить серебряным окладом, и в раке выслать стены достойно, и что марта в 29 день мастеров серебренников подрядили строить оклад на чудотворцову раку, сребреной, резной, и позолотить, как и у прочих святых бывают». В ответной грамоте от 28 июня того же года патриарх «раку строить не указали до тех мест, как в Суздале архиепископ будет». В 1683/84 г. Суздальский митр. *Иларион* переложил мощи основателя в новую раку, стоявшую в Евфимиевом приделе Преображенского собора. Согласно монастырским описям 1758 и 1763 гг., «около той раки с трех сторон оклад... с трех сторон три карниза сребреные, не золочены, на длинной стороне два столбца сребряные... В раке обито бархатом золотым. Около раки решетка железная, золочена. Над тою раскою крышка, внутрь обита бархатом золотым. На той крышке в средине лист сребреной, золочен,

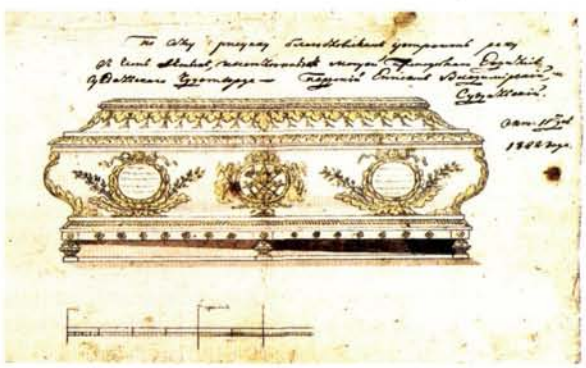


Рисунок раки для мощей прп. Евфимия Суздальского. 1822 г. (РГАДА. Ф. 1203. Вязка 279. № 188. Л. 49)

на ним изображение образов Распятия Господня, Пресвятыя Богородици, Иоанна Богослова. Оная крышка сверху обложена вся сребром» (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Вязка 233. № 139. Л. 7–7 об.). К 1763 г. над ракой установлен резной балдахин. В 1822–1823 гг. московский серебряных дел мастер И. Г. Завьялов изготовил новую деревянную, обложенную серебром раку. 23 июня 1823 г. в присутствии еп. Владимирского и Суздальского *Парфения (Черткова)* и духовенства Суздаля состоялись освящение новой гробницы и переложение мощей святого, в память о чем был учрежден крестный ход. К нач. XX в. украшенная балдахином рака с мощами стояла в Преображенском соборе при входе в алтарь у южной. двери. Рака была обложена серебром и посеребренной латунью, украшена чеканными клеймами Преображения Господня, Св. Троицы с предстоящими преподобными Евфимием и Сергием Радонежским, архимандритскими регалиями. При раке находились принадлежавшие, по преданию, прп. Евфимию вериги, митра, железный посох, медный крест и напрестольное Евангелие.

К нач. XX в. в соборе Е. м. хранилось немало др. святынь и древностей: чтимые икона прп. Евфимия Суздальского, украшенная сребро-позолоченным венцом с эмалью (XV в.), древний список Корсунской иконы Божией Матери с золотой чеканной ризой, с окладом на полях, украшенный драгоценными камнями, а также икона Распятия Господня (кон. XVI — нач. XVII в.), Владимирский образ Божией Матери (кон. XVI — нач. XVII в.), икона Преображения Господня с серебряным чеканным окладом на полях (кон. XVII — нач. XVIII в.), неск. икон — вклады князей Пожарских. Собор украшало медное вызолоченное паникадило — вклад кн. Д. М. Пожарского.

В Е. м. хранились др. мемориальные вклады: Евангелие «в лист», подаренное в 1615 г. кн. Д. М. Пожарским; серебряный крест, устроенный в 1588 г. «радением» еп. Суздальского Иова; неск. золотых и серебряных церковных предметов XVI–XVIII вв.; плащаницы: шитая золотом, серебром и шелками по атласу — вклад 1652 г. супруги Д. М. Пожарского кнг. Феодоры Андреевны «по муже своем и по душе своей»; другая, красного бархата,— вклад 1633 г. супруги кн. И. Н. Хованского; митры, украшенные драгоценными камнями, вклады патриарха Московского Питирима, кнг. Ф. А. Пожарской, Сибирского и Тобольского митр. Павла.

Во Всехсвятском храме почиталось горожанами 8-конечное Распятие (4 аршина в высоту), украшенное серебряной ризой. По преданию, крест был устроен в 1654 г. в память избавления Суздаля от моровой язвы.

Особенности богослужений. При основании Е. м. Суздальский еп. Иоанн благословил прп. Евфимия служить с палицей, в митре и с рипидами — это право сохранялось за настоятелями во все время существования Е. м. Согласно описи 1660 г., в ризнице значатся прикладные сулки к архимандритским жезлам. В 1714 г. митр. Рязанский и Муромский *Стефан (Яворский)* подтвердил право архимандритов Е. м. служить «с палицею и с рипидами на ковре». Со 2-й пол. XIX в. литургия в Е. м. совершалась с отверстыми царскими вратами.

К XVIII в. сложилась традиция ежегодных крестных ходов с иконой прп. Евфимия из Е. м. в кафедральный Богородице-Рождественский собор. Наиболее ранним документальным свидетельством этого является записная книга лиц, принимавших участие в крестном ходе с иконой (1736). С XIX в. вместе с др. чтимым образом — Корсунской иконой Божией Матери — образ прп. Евфимия износился «при иеромонахе и послушниках монастыря как в дома суздальских городских обывателей, так и в ближайшие селения». В нач. XX в. икона приносилась в уездные города, промышленные центры Владимирской губ. Память прп. Евфимия праздновалась в Е. м. 4 раза в год: 1 апр. (день кончины), 4 июля (день обретения мощей), 22 февр. (память перенесения мощей в 1657) и в 9-е воскресенье после Пасхи (по случаю переложения мощей в 1823 в новую раку), при последнем празднестве совершался крестный ход вокруг мон-ря.

Библиотека обители (82 книги) впервые упоминается в описи степенных монастырей 1635–1636 гг. Согласно описи 1660 г., в ней насчитывалось 302 книги, в т. ч. 170 рукописных. Среди прочих в б-ке хранились пергаменные рукописи XIV в. (Псалтирь «знаменная» (т. е. нотированная), «Лествица» и «Стихараль»), старопечатные книги (9 изданий «литовской печати», в т. ч. 3 экз. Библии, изд. И. *Фёдоровым* в 1581 в Остроге (одна из них ныне: ГВСМЗ. В–5637/6), Библия, изд. Ф. *Скориной* в Праге (ГВСМЗ. В–28458), «Грамматика» архиеп. *Мелетия (Смотрицкого)* и др.).

С кон. XVII в. собрание книг сокращалось, рукописи расхищались, в XIX в. нек-рые из них попадали в б-ки коллекционеров гр. А. С. *Уварова,* И. Н. *Царского,* М. П. *Погодина* и др. В 1886 г. во Владимире было учреждено древлехранилище, в к-рое из б-ки Е. м. поступило более 20 рукописей и старопечатных книг. К нач. XXI в. в фондах ГВСМЗ хранились всего 43 книги, принадлежавшие Е. м. (из них 16 книг поступили не из монастыря непосредственно, а из древлехранилища), в т. ч. 24 печатные XV–XVIII вв. и 19 рукописных: Иерусалимский Патерик (1-я пол. XV в.; ГВСМЗ. В–5636/48), Слова свт. Иоанна Златоуста (сер. XV в.; ГВСМЗ. В–5636/18), Кормчая (1-я пол. XVI в.; ГВСМЗ. В–5636/399), Житие Зосимы и Савватия Соловецких (2-я пол. XVI в.; ГВСМЗ. В–5636/52), Евангелие (XVI в.; ГВСМЗ. В–6300/523), Сборники Слов свт. Григория Богослова (сер. XVI в.; ГВСМЗ. В–5636/24, 60), Толкование на Псалтирь в переводе прп. Максима Грека (сер. XVII в.; ГВСМЗ. В–5636/51) и др.

Памятной именной медалью и дипломом было отмечено участие Е. м. во Всемирной выставке 1867 г. в Париже. Награды были присуждены мон-рю выставочной «Комиссией по отделу истории труда» за серию рисунков, «снятых в 1866 г. с рукописных книг и священных предметов искусства», хранившихся в обители.

Архив. Подлинные документы XV–XVII вв. из архива Е. м., сохранившиеся в коллекции «Грамоты Коллегии экономии» РГАДА, копийные книги мон-ря кон. XVII — нач. XVIII в. (РГАДА. Ф. Спасо-Евфимиева мон-ря. Оп. 1. № 1, 35), подборки грамот в копиях нач. XIX в. (ГИМ. Увар. № 17; РГБ. Рум. № 58, 59) и др. представляют наиболее полное собрание актов по истории землевладения и хозяйства мон-ря во Владимирском, в Гороховецком, Московском, Муромском, Нижегородском, Тверском, Угличском и Юрьевском уездах за 1425 г.— 1700-е гг. Основной комплекс материалов XVII — нач. XX в. (РГАДА. Ф. 1203. 25136 ед. хр.) состоит из общей документации: грамот, памятей из приказов Большого дворца, Монастырского и др., указов

Синода, Суздальской и Владимирской духовных консисторий, Коллегии экономии и др. Значительную часть фонда составляют хозяйственные материалы, переписка настоятелей с приказчиками и посельскими старцами в Алаторском, Владимирском, Верхнеломовском, Гороховецком, Казанском, Московском уездах (в т. ч. по подворью в Москве), Нижегородском, Пензенском, Суздальском, Тверском, Угличском, Шацком и Юрьевском уездах. Особую ценность представляют описи монастырского имущества 1610, 1660, 1758 гг. и др. Данные о внутримонастырской жизни содержатся в документах по личному составу братии, в именных и послужных списках монашествующих и бельцов, в делах о пострижении и рукоположении в сан. Информация, особенно за 1-ю пол. XVIII в., содержится в делах о состоянии приписных обителей, за XIX — нач. XX в.— в отчетах благочинного суздальских мон-рей. Положение крестьян в монастырских вотчинах зафиксировано в росписях крестьян, рекрутов и работных людей, в делах о сыске беглых. В архиве сохранились судебные дела духовенства, монашествующих, крестьян и служителей XVII–XVIII вв., имеются дела о положении заключенных в арестантском отд-нии, большое количество материала по истории строительства и о состоянии святынь, памятников архитектуры и искусства.

Часть архива Е. м., хранящаяся в ГА Владимирской обл. (Ф. 578. 355 ед. хр.), состоит преимущественно из документов по истории монастырской тюрьмы.

Школа. Указом Владимирской духовной консистории от 18 июля 1900 г. и определением епархиального училищного совета от 2 авг. того же года в братской трапезной Е. м. была открыта одноклассная церковноприходская школа им. кн. Д. М. Пожарского, преобразованная в 1902 г. в 2-классную. При школе имелось общежитие. К 1909 г. на средства благотворителя Н. В. Кормилицина вне стен обители был приобретен участок земли и построено 2-этажное здание школы; на его же средства содержались проживавшие в общежитии учащиеся. 24 мая 1902 г. Святейший Синод утвердил настоятеля Е. м. архим. сщмч. Серафима (Чичагова) в звании почетного попечителя 4 церковноприходских школ Суздальского благочинического округа «за особую ревность в распространении народного образования в духе Православной Церкви».

Тюрьма. Со 2-й пол. XVII в. Е. м. становится местом ссылки и заключения осужденных за религ. преступления. Так, с 1692 по 1708 г. в монастыре находился сосланный еп. Тамбовский и Козловский *Леонтий*, к-рому по распоряжению митр. Суздальского Илариона полагалась трапеза, а также выплачивалось по 1 р. в месяц. В 1729 г. в Е. м. были помещены обвиненный в «безнравственных деяниях» настоятель Золотниковской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. игум. Иосиф и диакон с. Даниловского, «явившийся в подозрении волшебном». Присланный в 1737 г. из Тайной канцелярии отставной капрал Пермского драгунского полка И. Беляков был поселен в хлебной монастырской келье. В 1751 г. в Е. м. сослали «безумствующего» отставного прапорщика И. Д. Кулпина, в 1759 г. «под крепким караулом» содержался «оказавшийся в помешательстве ума» драгун Н. Рагозин, которого разместили в особом помещении водяной башни.

Указом Святейшего Синода от 7 нояб. 1766 г. в обители была учреждена особая тюремная крепость и разработана инструкция о порядке содержания заключенных. Настоятель Е. м. одновременно являлся командиром военного отряда, охранявшего заключенных, и начальником арестантского отд-ния. Арестанты размещались в больничных кельях каменного 2-этажного корпуса при ц. свт. Николая Чудотворца и в др. помещениях. С 1826 г. под арестантское отд-ние приспособили келейные корпуса XVIII в., отделенные оградой от остальной территории мон-ря. Крепость была обнесена каменной оградой. В 1889 г. в одном из арестантских флигелей для заключенных была освящена ц. в честь Корсунской иконы Божией Матери.

В 1766–1800 гг. в крепость было прислано 63 чел., в т. ч. архимандрит, 2 игумена, иеромонах, священник, в 1801–1905 гг.— ок. 325 чел., в т. ч. ок. 130 церковно- и священнослужителей. В тюрьме Е. м. находились с 1807 г. гр. К. Разумовский «для исправления наипаче в отношениях религиозных», в 1809–1811 Апамейский митр. Паисий, игум. Израиль и иером. Досифей, утверждавшие «в умопомрачении, что наступило уже тысячелетнее царство Мессии на земле, что игумен Израиль и есть сошедший на землю Сын Божий», с 1815 г. иером. Ириней, к-рый отказывался почитать Богородицу, выкалывал на ликах икон Божией Матери глаза, осквернял богослужебные книги и др. С авг. 1826 г. в тюрьме «на смирении» находился мон. *Авель Прорицатель* († 1831), похороненный на монастырском кладбище. Среди сосланных в Е. м. за политические преступления были свящ. З. Васильев, отказавшийся присягать имп. Николаю I, клирик Минской епархии свящ. Н. Моров, в 1863 г. подстрекавший паству к мятежу, свящ. Померанцев — «за неправильное толкование» крестьянам Манифеста об освобождении крестьян (19 февр. 1861), свящ. Георгадзе — за участие в Имеретинском бунте. Во 2-й пол. XIX в. в тюрьме содержались старообрядческие архиереи Аркадий Славский, Алимпий Тульчинский, Конон Новозыбковский, Геннадий Пермский. В крепости мон-ря находились в заключении основатели сект: скопческой — К. *Селиванов*, трезвенников — «братчик» И. *Чуриков*, «стефановщиков» («подгорновщиков») — Стефан Подгорный (впосл. инок Е. м.), сектанты, в т. ч. *прыгуны, молокане, субботники,* сторонники *штундизма*.

В 1905 г. тюрьма была упразднена, заключенные отпущены на свободу, к 1917 г. камеры были пусты.

Материальное положение Е. м. Наиболее ранние сведения о финансовом состоянии мон-ря содержатся в краткой редакции Жития прп. Евфимия: ктитор кн. Борис Константинович пожаловал «много злата и сребра на строение обители тоя, и на съграждение келиам, и на иныя нужныя храмы, на упокоение иноческому жительству» (*Клосс.* 2001. С. 361). В XV–XVII вв. благосостояние Е. м. основывалось на доходах с населенных вотчин, полученных за счет пожалований от удельных и вел. князей, царей, в качестве поминальных вкладов частных лиц, а также путем обмена и покупки. Наиболее полно вотчины Е. м. учтены начиная с писцовых книг XVII в. На посаде в Суздале мон-рю принадлежала Скучилова слобода, в которой проживали монастырские слуги, служебники и «детеныши» — портные, плотники, бочарники, конюхи, повара, котельники, пивовары, каменщики и др. В кремлях Суздаля и Владимира имелись осадные дворы, в Москве — подворье на Кузнецком мосту, в при-

ходе ц. Иоакима и Анны у Пушечного двора. Земля и строения подворья были куплены 13 апр. 1657 г., при архим. Авраамие, у И. Богданова, сына Приклонского (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 553. Л. 608). В 2 каменных зданиях подворья проживали монастырские стряпчий и дворник, в деревянном доме — стряпчий Суздальского архиерея. К Е. м. были приписаны вотчинные Липицкий мон-рь близ Суздаля и Василиевский мон-рь Гороховецкого у.

Около Суздаля Е. м. принадлежали села Коровники, Троица-Берег, Омутское, Торки, Константиновское, Новое, Городище, Переборово, Мордыш, Санино, Стебачёво, Воронцово, Фёдоровское, Деревеньки, Петроково, Светиково, Рождествино, Маслово, Медвежий Угол, Антилохово,



«Спасо-Евфимиев монастырь в Суздале». Литография. 60–70-е гг. XIX в. (ГИМ)

Воскресенское, Лучкино, Троицкое в Пожаре с деревнями, починками и пустошами; в Гороховецком у.— Кожино, Старково, Бережец и др.; в Нижегородском у. на правом берегу Оки — Горбатово, Мещерская Поросль и др.; в Юрьевском у.— Головино и Адамово; под Москвой — Деревеньки (Образцово); в Угличском у.— сельцо Правдино. С 1638 г. Е. м. владел с. Кушалином Тверского у. Е. м. принадлежали водяные мельницы, перевозы, соляные варницы (в Холуйской слободе) и рыбные ловли в нижнем течении Клязьмы в Гороховецком у., по Оке и на Волге, близ Васильсурска.

В вотчинах мон-ря в 1653–1661 гг. насчитывалось 2033 двора, в 1678 г.— 2937 (с населением 10,3 тыс. чел. муж. пола), в 1700 г.— 2917 дворов. *Согласно окладной книге* 1701 г., в хозяйственном обороте Е. м. находились 15 065 четв. пашни, покосы на 15 015 копен сена, 794 дес. пашенного и непашенного леса, борового и черного на 29 верст в длину и на 10 верст *в ширину*. С 90 тягловых вытей собиралось 390 р. денежного дохода. Мон-рь также собирал 401 р. оброчных денег, 230 р. за земли, сдаваемые крестьянам, 97 р. «за образцовые подводы», 73 р. за аренду пустошей, 379 р. с 13 мельниц, 179 р. с рыбных ловель и сенных покосов, 220 р. с Ковровской ярмарки, 152 р. с перевозов, 18 р. «за бортныя ухожья», 104 р. «за прикащиков доход», 68 р. с оброчных сел. К нач. XVIII в. натуральные повинности составляли: 71 пуд коровьего масла, 13,1 тыс. яиц, 205 четв. хмеля, 71 четв. сушеных грибов, 158 ведер груздей, 145 пудов свинины, 554 саж. дров и проч.

В связи с изъятием земельных владений в 1701–1705 гг. насельникам назначалось денежное и хлебное содержание (каждому, в т. ч. и настоятелю, по 10 р. и 10 четв. хлеба в год). Подмосковное с. Образцово в 1703 г. перешло в частное владение главы Монастырского приказа И. А. *Мусина-Пушкина*. С 1705 г. по 20-е гг. XVIII в. монастырю были возвращены «определенные» вотчины, часть сел Суздальского у.: Коровники, Троица-Берег, Омутское, Торки, Константиновское, Новое, Городище, Переборово, Мордыш, Санино, Стебачёво, Фёдоровское, Фомиха, Лучкино, Мугреево, Обращиха, Петроково и Холуйская слобода, весь рогатый скот и 30 лошадей. Совокупный доход братии составлял в год 1278 р. 51 к.; насельники получали хлеб с оставленной мон-рю 431 дес. пашни. Остальные земельные владения, а также часть доходов с «определенных» вотчин (ок. 890 р., 458 дес. пашни) находились в ведении Монастырского приказа и заменивших его впосл. учреждений.

Население вотчин в 1-й пол. XVIII в. беднело, уменьшалось: если в 1678 г. в «определенных» вотчинах числилось 5822 чел., то в 1745 г.— 4932 чел. Трудоспособные крестьяне *попадали в рекруты, уходили в отхожие* промыслы. В 1728 г. настоятель Е. м. жаловался, что обитель недополучила 120 р. с «определенных» вотчин «за крайнею скудостию или за побегом крестьян». К 1763 г. демографическая ситуация изменилась: в «определенных» вотчинах числилось 6084 крестьянина и бобыля.

Согласно штатам 1764 г., на содержание второклассного Е. м. Коллегия экономии выделяла 1263 р. 11 к., в т. ч. настоятелю с братией — 504 р., штатным служителям — 235 р. 61 к., на церковные требы и просфоры — 53 р. 50 к., на ремонт зданий — 250 р., на конюшенные припасы, железо, дрова — 150 р., настоятелю «на прием гостей» и «рыбу для братии» — 70 р. В 1773, 1828 и 1840 гг. Е. м. получал во владение скотный двор в сельце Липицы (бывш. Липицкий монастырь), выгонную землю у с. Омутского, рыбные ловли на реках Нерль, Подокса и Ирмес, 2 огорода у р. Каменки, пруд в с. Коровники. Обитель по-прежнему владела подворьями в кремле Суздаля и в Москве на ул. Рождественке. Строения московского подворья требовали капитального ремонта, поэтому во 2-й пол. XVIII в. Е. м. отказался от него в пользу Суздальского архиерейского дома.

В кон. XIX — нач. XX в. Е. м. владел в Суздальском у. мельницей на р. Нерли при с. Спасское Городище; под лесными дачами, пахотной, огородной, сенокосной землей было всего 181 дес. 16 585 кв. саж. Мон-рь получил от правительства в Ковровском у. в 1906 г. лесную дачу Стулиха (12 дес. 1276 кв. саж.), в 1909 г.— дачу Объедовская (24 дес. 216 кв. саж.).

Денежные доходы Е. м. складывались из штатной суммы, получаемой от гос-ва, неокладной суммы (проценты с банковского капитала и с сумм, помещенных в ценные бумаги, арендная плата, доходы от иконной лавки, продажи сельскохозяйственной продукции) и церковной суммы (продажа свечей и просфор, кошельковый и кружечный сборы, доходы от часовни в центре Суздаля). Так, в 1905 г. Е. м. получил 15 265 р. 46 к., в т. ч. 2269 р. 7 к. штатной суммы, 2657 р. 90 к. церковной суммы, 9413 р. 49 к. неокладной суммы, процентных билетов — 825 р., залоговых — 100 р.

Однако на проведение крупных ремонтных работ денег в мон-ре не хватало. Когда в 1899 г. настоятелем Е. м. *стал архим. сщмч. Серафим* (Чичагов), готовились юбилейные торжества (500-летие кончины прп. Евфимия и 400-летие обретения его мощей), требовался капитальный ремонт обители. В окт. 1899 г. архим.

Серафим обращался с «молитвой о помощи» в Синод и к благотворителям, в т. ч. к прот. св. Иоанну Сергиеву. На полученные средства до 1904 г. были отремонтированы стены, братский корпус, устроены новая трапезная, больница, богадельня, помещение для церковноприходской школы, б-ки и многое др.

1917–2008 гг. После 1917 г. органы советской власти конфисковывали денежные средства и ценные бумаги, недвижимость (мельницу, все земли, за исключением огородов в Скучиловой слободе и под косогором у р. Каменки), реквизировали хозяйственный инвентарь, продукты, скот; в дек. 1917 г. мон-рь с 13 насельниками был обложен подоходным налогом (150 р.). С осени 1918 до февр. 1919 г. в Е. м. находилась Суздальская ЧК. По свидетельству монастырского делопроизводителя о. Нифонта, «с выселением из обители совершенно угнетенная, лишенная крова и средств к существованию братия вынуждена была устраиваться как и где кто, по своим способностям».

12 февр. 1919 г. комиссией Суздальского уездного исполнительного комитета в присутствии представителей Е. м. мон. Иеронима, иеродиаконов Иоанна и Евфимия и др. производилось вскрытие раки с мощами прп. Евфимия, «после чего рака была закрыта и заперта на ключ и опечатана сургучной печатью Суздальского УИКа» (ГА Владимирской обл. Ф. Р–366. Оп. 1. № 92. Л. 315). В нач. мая 1922 г. в Е. м. производилось изъятие церковных ценностей. В Суздальский уездный финотдел из мон-ря поступило 6 пудов 38 фунтов 10 золотников и 12 долей серебра, в т. ч. рака от мощей прп. Евфимия весом 2 пуда 6 фунтов (Там же. № 198. Л. 24). Мощи отдельно от раки вместе с наиболее ценными в художественном и историческом отношении предметами ризницы поступили в Суздальский музей. В дек. 1922 г. была создана губ. комиссия по учету церковного имущества и ликвидации мон-рей, в янв. аналогичная уездная подкомиссия начала работу в Суздале. 2 февр. 1923 г. Е. м. был закрыт, братия окончательно выселена, кельи с имуществом опечатаны.

11 июля 1923 г. постройки Е. м. переданы ОГПУ, в них разместился Суздальский лагерь особого назначения (политизолятор). Первая партия заключенных (11 чел.) поступила осенью 1923 г. В июне—авг. 1926 г. в политизоляторе находился митр. Крутицкий *Петр (Полянский)*. В 1934 г. лагерь был реорганизован в Суздальскую тюрьму особого назначения НКВД, которая 1 июня 1939 г. была закрыта. 23 июня 1939 г. по-



Св. Троица. Икона. Сер. XVII в. Происходит из собора Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале (ГВСМЗ)

стройки Е. м. перешли в совместное владение Горкомхоза и Суздальского музея, а 3 июля — целиком в ведение Горкомхоза. Распоряжением Ивановского обкома ВКП(б) от 10 дек. 1939 г. корпуса Е. м. передавались обл. тракторной школе, но вскоре, 20 июня 1940 г., в мон-ре разместился лагерь для солдат интернированного чеш. легиона польск. армии. Среди легионеров в корпусах Е. м. находился Л. Свобода (впосл. Президент Чехословакии). С 28 дек. 1941 г. в Е. м. размещался спецлагерь НКВД № 160: проверочно-фильтрационный лагерь для бойцов Калининского и Западного фронтов, а с 1 марта 1943 г.— лагерь для военнопленных офицеров (немцев, итальянцев, венгров и румын). Неск. месяцев в лагере находились командующий 6-й нем. армией фельдмаршал Ф. Паулюс, ген.-лейтенант А. Шмидт, а также большая группа нем. офицеров и генералов, взятых в плен под Сталинградом,— всего 560 чел. Преображенский собор, братский корпус и помещения бывш. монастырской тюрьмы были оборудованы нарами, в корпусе архимандрита размещались канцелярия, клуб, карцер, в бывш. Никольской ц.— комендатура и санчасть, в хозяйственном корпусе — столовая и санпропускник; вдоль стены выстроены бараки для солдат. В 1945 г. в Успенской трапезной ц. проводились католич. богослужения пленным свящ. Вильбергом. Один из военнопленных, Джузеппе Баси, оставил альбом рисунков с видами мон-ря 1943–1946 гг., к-рый с 90-х гг. XX в. находится в фондах музея. В 1946 г. лагерь был упразднен, а монастырь передан отделу МВД по борьбе с детской беспризорностью, 1 сент. 1946 г. в зданиях Е. м. открылась детская муж. трудовая колония для несовершеннолетних преступников, с весны 1948 г.— колония со швейным профилем для девушек, с 1964 г.— воспитательная колония для несовершеннолетних, не осужденных судом, подчинявшаяся Министерству профтехобразования.

В 1958 г. архитектурный ансамбль Е. м. был передан ГВСМЗ, однако колония оставалась в нем до 1967 г. После выхода в 1967 г. постановления Совмина РСФСР «О создании в Суздале международного туристического центра» Е. м. предполагалось переоборудовать в туристическую базу ВЦСПС на 350 мест. Однако в 1972 г. комплекс построек Е. м. окончательно был закреплен за ГВСМЗ, что привело к активизации реставрационных работ и музеефикации монастырских зданий. В Благовещенской ц. была организована экспозиция, посвященная кн. Д. М. Пожарскому, в Преображенском соборе экспонируются фрески XVII в., раскрытые в процессе реставрации 1968–2000 гг., с экспозицией «Сила Саввин и Гурий Никитин — выдающиеся живописцы сер. XVII в.». В соборе организуются концерты церковных распевов. Иконостас, демонтированный в 30-х гг. XX в., в 1954 г. передан в Музей им. Андрея Рублёва. В просторном притворе-галерее собора устраиваются выставки и конференции. В Успенской ц. открыта выставка «наивной живописи», в трапезной храма проходят приемы. В примыкающем к Успенской ц. архимандритском корпусе организованы экспозиции «Книжные сокровища 6 столетий: XV–XX вв.», «Русская икона XVIII — нач. XX в.». В Никольской ц. и больничных палатах демонстрируются сокровища «Золотой кладовой» (иконы, церковная утварь, облачения, предметы декоративно-прикладного искусства), в помещениях бывш. монастырской крепости устраивалась экспозиция «Узники монастырской тюрьмы» (впосл. «Суздальская тюрьма: Летопись двух сто-

летий»), в братском корпусе — выставки «История суздальских монастырей», «Сплетение судеб» (о суздальско-итал. исторических и культурных связях). На 2-м этаже открыт уникальный Музей реставрации.

Первый в Суздале памятник кн. Д. М. Пожарскому (скульптор З. И. Азгур) был поставлен в сквере у стен Е. м. В 1963 г. усилиями ГВСМЗ и Владимирской реставрационной мастерской на месте разрушенной в 1933 г. часовни над могилой Пожарского был установлен скромный памятник по проекту архит. О. Г. Гусевой. Вместо него в 1974 г. был возведен белокаменный монумент работы скульптора Н. А. Щербакова и архит. И. А. Гунста. По инициативе ГВСМЗ и при поддержке Администрации Президента РФ планируется воссоздание разрушенной часовни-усыпальницы XIX в.

К 1981 г. на колокольне Е. м. было установлено 19 колоколов и возобновлен звон. Всего в коллекции музея тогда насчитывалось ок. 40 колоколов, собранных в 60–70-х гг. XX в. на территории Владимирской обл. Вкладные монастырские колокола XVI–XVII вв. в июне 1932 г. были сброшены с колокольни, разбиты и отправлены на переплавку. Директор музея В. И. Романовский собрал и сохранил фрагменты колокола 1561 г., которые в наст. время представлены в экспозиции музея. 2 нояб. 2004 г. в Е. м. состоялась презентация монастырской часозвонницы.

На территории мон-ря устроен аптекарский огород. С кон. XX в. ежегодно в праздник Воскресения Господня совершается крестный ход из городских храмов на территорию Е. м., завершающийся литургией в Преображенском соборе. С 2005 г. в день Преображения Господня в соборе служат литургию и проходят праздничные торжества.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 553; Ф. 281, 1203, 1209; «Историческое собрание из разных летописей и повествований о граде Суждале. Сочинение ключаря Суздальского собора Анания Федорова» // РГБ ОР. Рум. Ф. 256. Д. 5. Л. 22 об.; Ф. 256. Карт. 177. Д. 22. Л. 12; Архив СПбФИИ РАН. Ф. 12; ГВСМЗ. Суздальский филиал. Ф. Спасо-Евфимиев монрь, Варганов; ГА Владимирской обл. Ф. 40, 556, 578, Р–366, Р–1826.

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 193; Т. 6. С. 171, 221; Т. 8. С. 77, 113, 200, 271; Т. 12. С. 65, 189; Т. 13. С. 45, 278; Т. 14. С. 59; Т. 16. С. 188; Т. 18. С. 194; Т. 20. С. 257, 258, 335, 404, 580; Т. 21. С. 51, 421, 463; Т. 23. С. 204; Т. 25. С. 262, 263, 323; Т. 26. С. 197, 198; Т. 27. С. 109; Т. 28. С. 104, 270, 271; Т. 29. С. 253; Т. 31. С. 97, 105; Т. 33. С. 105; Т. 34. С. 15; Т. 35. С. 166; ДРВ. Ч. 5. С. 372; Ч. 11. С. 245; Ч. 19. С. 364; Продолж. Ч. 3. С. 169; Ч. 7. С. 68, 141; СГГД. 1813. Ч. 1. № 96, 196, 200, 203; 1819. Ч. 2. № 59; 1822. Ч. 3. № 16; ААЭ. 1836. Т. 1. № 303; Т. 2. № 7; Т. 3. № 8, 291, 294, 298, 301; Т. 4. № 15, 95, 99; Сказания современников о Димитрии самозванце. СПб., 1837². Ч. 2. С. 191; Акты юридические. СПб., 1838. № 10, 223, 378, 386; ДАИ. 1846. Т. 1. № 131. С. 196; 1853. Т. 5. № 26, 102; 1872. Т. 12. № 57; 1875. Т. 9. № 9, 106; АИ. 1841. Т. 2. № 87, 128; 1842. Т. 3. № 224; 1848. Т. 1. № 25, 29, 38, 55, 70, 71, 75, 76, 83–88, 91, 92, 96, 99, 102, 107, 116, 126, 148, 167, 177, 182, 209, 220, 243, 249; Опись книгам, хранившимся в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре // ВОИДР. 1850. Кн. 5. Отд. 3. С. 43–51; Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. С. 410, 651, 982, 1151; АЮБДР. 1857. Т. 1. № 52. С. 240; № 63. С. 441; 1864. Т. 2. № 147. С. 365; Прошение к пожертвованию от настоятеля суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря Илариона с краткими ист. сведениями о мон-ре // ДЧ. 1862. № 5. С. 6; Извлечение из описи суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. / Сообщ.: К. Тихонравов // Владимирские ГВ. 1867. Ч. неофиц. № 14; ПКМГ. 1872. Т. 1. Отд. 1. С. 222; Описная книга суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. / Сообщ.: К. Н. Тихонравов // Владимирские ГВ. 1877. Ч. неофиц. № 12–26; То же. Владимир, 1878; РИБ. 1891. Т. 13. Стб. 17, 155, 796; Переписные книги г. Москвы, сост. в 1738–1742 гг. М., 1881. Т. 1. С. 86; Переписка И. А. Голышева с разными учеными лицами. Владимир, 1898. С. 100–101, 144, 262–264, 400, 424, 425; Город Суздаль в 7136–7138 (1628–1630) гг.: Список с писцовой книги г. Суздаля / Изд. Владимирской УАК. Владимир, 1905. С. 66; АСЭИ. 1958. Т. 2. С. 478–548; 1964. Т. 3. С. 465–482; Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1506–1608 гг. М., 1998; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 351–373, 405–408; Кат. писцовых книг Рус. гос-ва. М., 2007. Вып. 3: Писцовые книги вост. Замосковья.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 98–101; Ч. 6. С. 1045–1046; *Герсеванов Н. Б.* Спасо-Евфимиев мон-рь в Суздале // Владимирские ГВ. 1838. Ч. неофиц. № 37. С. 167–169; *Снегирев И. М.* Соборная церковь в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре. М., 1846, 1848²; *Доброхотов В.* Соборная церковь в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре в г. Суздале // Владимирские ГВ. 1847. Ч. неофиц. № 50. С. 237–238; Военно-стат. обозрение Рос. империи. СПб., 1852. Т. 6. Ч. 2: Владимирская губ. С. 253; *Тихонравов К. Н.* [Замечательные пушки в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре] // Владимирские ГВ. 1853. Ч. неофиц. № 45. С. 275; *он же.* Древняя кольчуга, хранящаяся в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре // Там же. 1855. Ч. неофиц. № 10. С. 78–79; *он же.* Рукописная Псалтирь Максима Грека Святогорского в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре // Там же. 1856. Ч. неофиц. № 25. С. 197; *он же.* Описная кн. суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. Владимир, 1878; *он же.* Синодик суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря // Ежег. Владимирского губ. стат. комитета. Владимир, 1880. Вып. 3. Стб. 424–427; *он же.* Могила кн. Д. М. Пожарского в суздальском Спасо-Евфимиеве мон-ре // Владимирские ЕВ. 1913. Ч. неофиц. № 8. С. 205–209; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Кн. Д. М. Пожарский и Арсений, архиеп. Суздальский. Владимир, 1854; *он же.* Церковно-ист. описание суздальских достопамятностей. Чугуев, 1857. С. 52–78; *Фёдоров А.* Историческое собр. о Богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд.: Мат-лы. С. 25–27, 31, 36, 42, 52–53, 96, 107, 179; Владимирский сб. М., 1857. С. 46, 47, 50–53, 55, 57, 129; *Горчаков М. И.* Монастырский приказ. М., 1868. Прил. № 15. С. 62; № 17. С. 70; Суздаль: Священнослужение в церкви для арестантов Спасо-Евфимиева мон-ря // Владимирские ГВ. 1868. Ч. неофиц. № 51. С. 1; *Гарелин Я. П.* Спасо-Евфимиев мон-рь в г. Суздале и 10 найденных в нем знамен в 1839 г. // Там же. 1869. Ч. неофиц. № 28. С. 1–4; *он же.* Спасо-Евфимиев мон-рь в г. Суздале и 10 найденных в нем знамен в 1859 г. // Тр. Владимирского губ. стат. комитета. Владимир, 1870. Вып. 8. С. 152–166; *Сахаров Л. И.* Из истории Спасо-Евфимиева суздальского мон-ря // Владимирские ЕВ. 1869. Ч. неофиц. № 19. С. 920–928; № 20. С. 975–984; *он же.* Ист. описание суздальского первокл. Спасо-Евфимиева мон-ря. Владимир, 1870, 1878². М., 1905³; *Толстой М.* Путевые письма из древней суздальской обл. М., 1869. С. 73–78; *Ростиславов Д. И.* Опыт исслед. об имуществах и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 29, 77, 109, 241, 316; *Шляпкин И. А.* Описание рукописей суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. СПб., 1881; *Пругавин А. С.* Старообрядческие архиереи в суздальской крепости. СПб., 1903; *он же.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905. С. 9–21, 95–130; *он же.* В казематах: Очерки и мат-лы по истории рус. тюрем. СПб., 1909. С. 139–275; Сведения о чудотворной иконе Успения Божией Матери, именуемой Корсунскою, находящейся в суздальском Спасо-Евфимиеве мон-ре // Владимирские ЕВ. 1888. Ч. неофиц. № 23. С. 915–923; *Викторов А. Е.* Описание рукописных собр. в книгохранилищах Сев. России. СПб., 1890. С. 311–318; *Маклаков Н. А.* Из истории суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря // Тр. Владимирской УАК. 1900. Кн. 2. Отд. 1. С. 21–37; *Косаткин В. В.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 33–51; *Горностаев Ф. Ф., Остроухов И. С.* Доклад об осмотре соборного храма Спасо-Евфимиева мон-ря в г. Суздале // Древности: Тр. МАО. 1907. Т. 21. Вып. 2: Протоколы комиссии по сохранению древних памятников. С. 28–29; *Шафров С.* Могила кн. Пожарского в г. Суздале // Владимирские ЕВ. 1910. Ч. неофиц. № 42. С. 780–784; *Добронравов В. Г.* Род кн. Пожарских и Спасо-Евфимиев муж. мон-рь в г. Суздале. Владимир, 1911; Из истории суздальского Спасо-Евфимиева монастыря: По данным монастырского арх. Владимир, 1912; Суздаль и его достопамятности. Владимир, 1912. С. 23–73; *Ушаков Н. Н.* Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 185–208; Майские юбилейные торжества 1613–1913. Высочайшее посещение г. Владимира и Суздаля 16 мая 1913 г. // Тр. Владимирской УАК. 1914. Кн. 16. С. 15–16; К суду над епископами-укрывателями // Призыв. 1922. № 66; *Варганов А. Д.* Суздаль. М., 1944. С. 25–28; *он же.* Суздаль: Ист.-экон. очерк. Владимир, 1957. С. 70–74; *он же.* Суздаль: Очерки по истории и архитектуре. Ярославль, 1971. С. 164–177; *Воронин Н. Н.* Древнерусские города. М.; Л., 1945; *он же.* Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев Польской. М., 1965². С. 220–235; *Ильин М. А.* Рец. на кн.: Н. Н. Воронин «Древнерусские города». М., 1945 // ВИ. 1946. № 2/3. С. 142–144; *Некрасов А. И.* Памятники архитектуры Александровой слободы: Их состояние и значение. Александров, 1948. Маш. (Б-ка ЦМиАР). С. 173; *Слесарчук Г. И.* Хозяйство и крестьяне суздальского Спасо-Евфимиева

мон-ря: АКД. М., 1955; *Столетов А. В.* Памятники архитектуры Владимирской обл. Владимир, 1958. С. 115–124; *Зимин А. А.* Хронологический перечень актов архива суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. 1506–1612 // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 366–396; *Маштафаров В. Н.* Крепостные сооружения Спасо-Евфимиевского мон-ря // Призыв. 1967. № 221. 21 сент. С. 4; *Вагнер Г. К.* Суздаль. М., 1969. С. 16–18; *Брюсова В. Г.* К биографии Гурия Никитина // АЕ за 1976 г. М., 1977. С. 267–271; *Булыгин И. А.* Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVII в. М., 1977. С. 28, 29, 45, 53, 81, 94, 95, 120, 165, 171, 175, 178, 217, 235, 236; *Курганова Н. М.* Вотчины Спасо-Евфимиевского мон-ря в XV–XVI вв. // Суздалю — 950 лет. Ярославль, 1977. С. 78–82; *она же.* История создания мавзолея Д. М. Пожарского в Спасо-Евфимиевом мон-ре Суздаля // Уваровские чтения — II. Муром, 21–23 апр. 1993 г. М., 1994. С. 154–160; *она же.* Надгробные плиты из усыпальницы кн. Пожарских и Хованских в Спасо-Евфимиеве мон-ре Суздаля // ПКНО, 1993. М., 1994. С. 396–404; *она же.* Страницы истории некрополя г. Суздаля. М., 2007. С. 65–72; *Дудорова Л. В.* Из истории Суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря // Памятники истории и культуры. Ярославль, 1983. Вып. 2. С. 58–66; Суздаль. М., 1985. С. 99–128; *Белов Ю.* СТОН в мон-ре // Суздальская новь. 1988. № 152. С. 3; № 153. С. 3; № 155. С. 3; № 156. С. 3; *Немцов Н. И.* Реконструкция изразцовой печи из Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале // Архитектурное наследие и реставрация. М., 1988. Вып. 3. С. 242–250; Памятники истории и культуры Владимирской обл. Владимир, 1996. С. 427, 430, 431, 457, 458; *Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество кон. XVI в.: Проблемы худож. мышления эпохи. М., 1996. С. 76–77 и др.; *он же.* К вопросу о датировке собора Спасо-Евфимиева мон-ря // Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в истории и культуре России: Мат-лы науч.-практ. конф. (15–16 окт. 2002 г.). Владимир; Суздаль, 2003. С. 40–50; *Маркова О. И.* Лагерь для военнопленных в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре, 1943–1946 // ГВСМЗ: Мат-лы исследований. 1996. Сб. 1. С. 104–111; *она же.* «Чешская страница» в истории Спасо-Евфимиева мон-ря (1940–1941) // Там же. 1998. Сб. 4. С. 169–173; *она же.* Из истории суздальского Спасо-Евфимиевого мон-ря // Там же. 1999. Сб. 5. С. 91–97; РГАДА: Путев. М., 1997. Т. 3. Ч. 2. С. 808–811; *Годунин А.* Родовая усыпальница [князей Пожарских в Спасо-Евфимиевом мон-ре: История захоронения и памятника-часовни над могилой Д. М. Пожарского] // Памятники Отечества. 1999. № 3/4(44). С. 32–34; *Гордеев С. А.* Спасо-Евфимиев мон-рь... красуется яко град. СПб., 2001; *он же.* Спасо-Евфимиев мон-рь в Суздале. М., 2006; *Аксенова А. И.* Суздаль: XX в. Страницы истории. Владимир, 2002; *она же.* Суздальский музей в период Великой Отечественной войны, 1941–1945 гг. // ГВСМЗ: Мат-лы исследований. 2002. Сб. 8. С. 71–79; *она же.* Меж тем ветшает мон-рь // Сельская новь. 2003. № 41. С. 2; *она же.* Суздаль XX век: Из истории города-музея и музея-заповедника. Владимир, 2004; *Вахтанова Н. В.* Судьбы суздальских священнослужителей и монашествующих в 20–30-х гг. XX в. // ГВСМЗ: Мат-лы исследований. 2002. Сб. 8. С. 30–41; *Горбунова Н. И.* Политические заключенные суздальской тюрьмы // Там же. С. 62–70; *она же.* Итальянские военнопленные суздальского лагеря № 160, 1943–1946 гг. // Там же. 2004. Сб. 10. С. 54–62; *Чупашкина А. И.* Медаль Всемирной выставки 1867 г. в Париже суздальскому Спасо-Евфимиеву мон-рю // Там же. 2002. Сб. 8. С. 189–193; Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России: Мат-лы науч.-практ. конф. (15–16 окт. 2002 г.). Владимир; Суздаль, 2003; *Тенеткина А. А.* Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России // ДРВМ. 2003. № 1(11). С. 130–131; *Быкова М. А.* Малый золотой киот иконы «Богоматерь Корсунская» XVI в. // ГВСМЗ: Мат-лы исследований. 2004. Сб. 10. С. 90–96; *Волкова М. Н.* Сектанты тюрьмы Спасо-Евфимиева мон-ря, 1829–1905 гг. // Там же. С. 23–30; *Петина Н. Н.* Хозяйство Спасо-Евфимиева мон-ря на рубеже XIX–XX вв. // Там же. С. 14–22; *она же.* Экономическое положение Спасо-Евфимиева мон-ря во 2-й пол. XVIII в. // Там же. 2005. Сб. 11. С. 22–27; *она же.* Спасо-Евфимиев мон-рь в 1-й пол. XVIII в. // Там же. 2006. Сб. 12. С. 60–65; *Глазков М.* Травы аптекарского огорода Спасо-Евфимиева мон-ря. Владимир, 2006; Спасо-Преображенский собор, г. Суздаль. Владимир, [2006]; Житие старца Стефана. [Суздаль, 2007]; *Родина М. Е.* Д. М. Пожарский: Вечная память и трава забвения. Владимир, 2007; *Евсеева Л. М., Борисенкова Т. Ю., Дьяченко О. А., Антыпко М. И.* Иконостас из Преображенского собора Спасо-Евфимиевского мон-ря // Иконы XVII в. в собрании ЦМиАР (в печати).

А. В. Маштафаров

ЕВФИ́МИЙ (болг. Евтимий; до 1331, Тырново (?) — между 1402 и 1409?, Бачковский мон-рь), свт. (пам. 20 янв.), патриарх Тырновский Болгарской Православной Церкви (БПЦ) в 1375–1393 гг., переводчик, писатель.

Жизнь. Источником сведений о жизни Е. является Похвальное слово, к-рое составил его ученик митр. Киевский *Григорий Цамблак* после получения известия о его смерти, ок. 1415–1418 гг., с целью инициировать его канонизацию (*Григорий Цамблак.* 1971. С. 166–168). В молодом возрасте Е. стал послушником, а затем монахом Килифаревского мон-ря, основанного ок. 1350 г. прп. *Феодосием Тырновским.* Через нек-рое время прп. Феодосий передал Е. руководство обителью. В нач. 60-х гг. XIV в. мон-рь разорили турки, и Феодосий вместе с Е. и неск. учениками (среди них, весьма вероятно, был и буд. митр. Московский и всея Руси *Киприан*) уехал в К-поль и поселился в обители во имя св. Маманта, издавна связанной со слав. землями. После смерти прп. Феодосия (1363) Е. жил в Студийском мон-ре в К-поле, затем ушел на Афон и подвизался в Великой Лавре, затем в скиту Селина близ болг. мон-ря Зограф. Ок. 1370 г. как противник унии с Римом, навязываемой визант. имп. *Иоанном V Палеологом* и отвергаемой патриархом К-польским *Филофеем Коккином,* Е. был подвергнут краткому заточению на о-ве Лемнос. Вероятно, в 1371 г. вернулся в Болгарию и возглавил мон-рь Св. Троицы близ Тырнова, вскоре ставший крупнейшим центром правосл. духовной и книжной деятельности в Центр. и Юго-Вост. Европе, здесь переводились с греч. на слав. язык библейские, литургические и др. книги. Ученики Е., по словам митр. Григория Цамблака, «стали учителями в благочестии своих отечеств», т. к. распространяли просвещение в Сербии, Валахии, Молдавии, Вел. Литовском княжестве и московских землях. Среди учеников Е. помимо митр. Григория были буд. митр. Московский и всея Руси Киприан, митр. Унгро-Влахийский *Анфим (Критопулос),* игум. Тисманского мон-ря прп. *Никодим Румынский* и др.

В 1375 г. на Соборе болгарского духовенства Е. был избран Тырновским патриархом. Управляя Болгарской Церковью, Е. следовал за церковной политикой К-польских патриархов-исихастов *Каллиста I* и Филофея Коккина, строго следил за чистотой Православия и вел борьбу с разными ересями, в т. ч. и с поздними формами *богомильства.* В *Борила царя синодик* были внесены анафемы против мон. Феодосия (Фудула) и учителя его Пиропула, однако неясно, в чем состояла их ересь. Е. заботился о нравственном состоянии паствы, запретил 4-й брак, осуждал неблагочестивые обычаи населения. Правосл. славяне и румыны уважали Е. и обращались к нему за разъяснением церковных канонов и правил. В 1393 г. в отсутствие болг. царя Иоанна Шишмана он разделил с паствой тяготы осады и падения болг. столицы, репрессии и выселение захватчиками. Григорий Цамблак намекает на какое-то противодействие туркам знатных граждан города, за что все 110 чел., в т. ч. и Е., были приговорены к казни. Как описано в Похвальном слове, когда Е., ожидая казни, положил голову на плаху, внезапно рука палача онемела. Тур. власти испугались и заменили казнь ссылкой в т. н. Македонию — топоним, к-рый в XIV в. воспринимался весьма широко и иногда охватывал и Фракию. По всем данным Е. был сослан в Бачковский мон-рь. В мон-ре он продолжил книжную деятельность. Е. был известен красноречием, его современник митр. Бдинский *Иоасаф* писал в 1396 г., что «тогда... говори-

ли многие: «Лучше бы солнце угасло, но не замолкал бы Евфимиев язык!»»

Точных сведений о времени и месте смерти Е. не сохранилось. Возможно, Е. скончался 10 янв., как указано в заглавии единственного молдав. списка Похвального слова Григория Цамблака. 20 янв. как день его памяти появился в рус. списках в XVI и XVII вв. по аналогии с днем памяти прп. Евфимия Великого. Многочисленные легенды о последних годах его жизни были собраны в кон. XV–XVI в. в «Ловчанском сборнике» (сохр. фотокопия XIX в.). Одна из приписок к сборнику сообщает о тайном погребении Е. (здесь он уже назван святым, что указывает на его почитание) в Богородицкой ц. Бачковского мон-ря, к-рая в момент составления сборника уже была разрушена. Это свидетельствует о том, что в кон. XV в. место захоронения Е. было неизвестно. В наст. время могила Е. считается утраченной. В нач. XX в. в мон-ре были открыты гробницы: близ зап. входа в главную церковь (XVII в.) и под сводами ц. арх. Михаила (XI в.), в одной из к-рых, возможно, был погребен Е., но исследователи считают эти могилы «благочестивой фальсификацией». Наиболее вероятно, что Е. был похоронен в одной из 17 гробниц, к-рые находились в притворе старого кафоликона (XI в.), разобранного при строительстве нового в 1604 г. (*Чешмеджиев Д.* Бачковският манастир и гробът на Патриарх Евтимий // Црквене студије. Ниш, 2005. № 2. С. 169–195).

Сочинения Е. немногочисленны. Наиболее высокую оценку современников получили переводы Е. с греч. языка. По инициативе Е. в обиход БПЦ был введен Иерусалимский устав, проводилась масштабная справа церковных книг, приблизившая язык и орфографию болг. рукописей к образцам, созданным в 30–60-х гг. XIV в. на Афоне, литургическая практика была согласована с к-польскими и афонскими богослужебными канонами, был составлен свод Житий почитаемых в Тырнове святых, служб и похвал им. Указания на авторство Е. содержат заглавия Житий 4 святых: Иоанна Рильского, Илариона Меглинского, Параскевы (Петки) Тырновской (Эпиватской), Филофеи Тырновской. Ему также приписывают Похвальные слова (аколутии) святым Константину и Елене, Михаилу Воину, Иоанну Чудотворцу, еп. Поливотскому, вмц. Кириаке (Неделе), службы святым царице Феофании (с параклисом) и Параскеве (Петке) Тырновской (см.: *Кожухаров С.* Търновска (Евтимиева?) служба за св. Петка Епиватска // *Он же.* Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 109–139). В редакциях большинства составленных им Житий святых и похвал болг. святым дополнены части, повествующие об истории первых царей из династии Асеней и прославляющие мощь Болгарского царства, неотделимого от Тырновской Патриархии. Среди литургических трудов Е. важное место занимает переведенный с греч. языка Служебник, включающий тексты литургий святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Преждеосвященных Даров, диаконского чинопоследования (диатаксиса). Одна из 3 сохранившихся рукописей Служебника (НБКМ. № 231), возможно, содержала дополненную Е. редакцию Синодика царя Борила, сохранившуюся в т. н. Палазузовском списке (нач. 80-х гг. XIV в.; НБКМ. № 289. Л. 1–62). Возможно, Е. перевел Житие прп. Феодосия, составленное патриархом К-польским Каллистом, «Догматическую паноплию» *Евфимия Зигабена,* части Триодного и Минейного панегирика (торжественника) и др. Источниками для литургического творчества Е. служили древнеболг. литургические кодексы и труды патриарха К-польского Филофея Коккина, отдельные молитвы и литургические указания к-рого Е. перевел с греч. на слав. язык. Сохранилось 4 послания Е.: на Афон Киприану (до 1375) и в Валахию — Унгро-Влахийскому еп. Анфиму и прп. Никодиму Румынскому.

Сочинения Е. в XV–XVII вв. широко распространялись в правосл. слав. мире. *Константин Костенечский,* учителем к-рого был Андроник, один из учеников Е. в Бачковском мон-ре, назвал «великого этого искусника [Евфимия] славянских письмен <...> светилом стран тех, что воистину явилось и поныне [является] до реки глаголемой Марица, и в Скифских странах, и в Загорье». Почти в полном составе книжное наследие Е. перешло в Валахию и Молдавию, где, как предполагают ученые, был полностью переписан 10-томный свод отредактированных им Житий, похвал и служб. Труды Е. копировались в Бачковском и Рильском мон-рях, в серб. землях, на Афоне, в Вел. Литовском княжестве, в Москве и Новгороде. Из Житий, составленных Е., на Руси и в Вел. Литовском княжестве стали популярными Жития Параскевы (Петки), Илариона Мегленского и Филофеи Тырновской, из Похвальных слов в рус. торжественниках встречается только Похвала равноапостольным Константину и Елене и перевод отрывка из творения еп. *Евсевия* Кесарийского, посвященного имп. Константину. В XVI в. написанные Е. Жития болг. святых вошли в ВМЧ, в XVIII в.— в свод свт. Димитрия Ростовского.

Почитание. Ссылаясь на то, что не сохранилось ни одного болг. списка Похвального слова Е. митр. Григория Цамблака, К. Иванова пришла к выводу, что автор написал его в период проповеди в Сучаве либо в период пребывания на кафедре в Киеве с целью инициировать прославление своего учителя, а не как следствие распространения его почитания (*Иванова.* 1986. С. 100–101). На основании упоминания Е. как святого в заглавии одной из молитв в Служебнике нач. XVI в. П. А. Сырку сделал вывод, что в XVI в. Е. почитался в афонском мон-ре Зограф, а отсутствие более поздних следов его почитания (в т. ч. Жития и службы) объяснил последовавшим запустением мон-ря (*Сырку.* 1890. С. 57–58).

Гимнография. Помимо Похвального слова в отрывке рукописи, происходящей из Бобошевского мон-ря, под 17 июля сохранилась стихира, посвященная Е. (*Калев Д.* Богослужебна прослава на св. патриарх Евтимий // ДК. 1979. Кн. 1. С. 26). На основании текстуальных совпадений между Похвальным словом и этой стихирой можно предположить, что была и служба в честь Е., к-рая не сохранилась. Совр. служба в честь Е. была составлена еп. Левкийским *Парфением (Стаматовым)* в 1951 г. (Минея. Янв. М., 2002. Т. 5. Ч. 2. С. 183–197).

Иконография. Самая ранняя икона Е. (двусторонняя — на 2-й стороне прп. Феодосий Тырновский) 2-й пол. XVIII в. из ц. во имя св. Петки в г. Ловеч (ныне в городском музее) близка к его изображению в «Стематографии» Христофора *Жефаровича* (*Неделчев М.* Иконата на св. Евтимий Търновски патриарх // Ловеч и Ловчанско. София, 1930. Кн. 2. С. 89; *Ангелова С.* Уникална двулицева икона от Ловеч на св. Патриарх Евтимий и св. Теодосий Търновски // ДК. 2004. Кн. 4. С. 29–32). Захарий Зограф в 1847–1848 гг. изобразил Е. на юж. стене притвора Троянского мон-ря и в Преображенском

мон-ре Велико-Тырнова, а в 1864 г. А. Атанасов и Г. Данчев – в Араповском монастыре св. Недели.

Соч.: *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии. Т. 1. Вып. 2: Литург. труды патр. Евфимия Терновского: Тексты. СПб., 1890; Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) / Hrsg. E. Kałużniacki. W., 1901. L., 1971[r]; *Коцева Е.* Евтимиев служебник: Софийски препис от 80-те г. на XIV в. София, 1985; *Mihăilă G.* Cultură şi literatură română veche în context european: Studii şi texte. Bucur., 1979. P. 217–379; Патриарх Евтимий: Съчинения / Въст. студ.: К. Янакиев; съст.: К. Иванова. София, 1990.

Лит.: *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1: Время и жизнь патр. Евфимия Терновского; *Попов Х.* Евтимий, последен търновски и трапезицки патриарх. Пловдив, 1901; *Киселков В. С.* Патриарх Евтимий. София, 1938; *Григорий Цамблак, митр.* Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак / Съст.: П. Русев, И. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. София, 1971. С. 232–233; *Иванова К.* Житийно-панигиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция // Търновска книжовна школа. София, 1980. Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. С. 193–214; *она же.* Житието на Петка Търновска от патр. Евтимий: Източници и текстологически бележки // Старобълг. лит-ра. София, 1980. Кн. 8. С. 13–31; *она же.* Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий Търновски // Там же. 1982. Кн. 12. С. 30–53; *она же.* Литературни наблюдения върху два похвални слова от Евтимий Търновски // Там же. 1983. Кн. 14. С. 10–36; *она же.* Патр. Евтимий. София, 1986; *она же.* О слав. преводе «Паноплии догматики» Евфимия Зигабена // Исследования по древней и новой лит-ре. Л., 1987. С. 101–105; *она же.* Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на патр. Евтимий в техния превод // Старобълг. лит-ра. 1991. Кн. 25/26. С. 124–134; *Станчев К.* Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие // Там же. 1982. Кн. 11. С. 8–18; *Макарий (Веретенников), архим.* Болг. патр. Евфимий и Всероссийский митр. Макарий: К вопросу их сравнительной характеристики // Международен симпозиум: 1100 години от блажената кончина на св. Методий. София, 1989. С. 219–225; *Hébert M.* Hesychasm, Word-Weaving and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius. Münch., 1992; *Кенанов Д.* Ораторската проза на патр. Евтимий. Вел. Търново, 1995; *он же.* Евтимиева метафрастика: Път и мисия във времето. Пловдив; Вел. Търново, 1999; *Полывянный Д. И.* Евфимий Тырновский и визант.-слав. общность во 2-й пол. XIV в. // Интеллектуальная история в лицах: 7 портретов мыслителей Средневековья и Возрождения. Иваново, 1996. С. 41–55; Патр. Евтимий Търновски неговото време: Мат-ли от национална научна сесия «600 години от заточението на св. Евтимий, патр. Търновски» (Вел. Търново, 6 окт. 1993) / Ред. кол.: Г. Данчев и др. Вел. Търново, 1998; *Станков Р.* Исихазмът, стилът «плетение словес» и езиково-правописната реформа на патр. Евтимий. София, 1999; *Денкова Л.* Отгласите на високата философичност – Григорий Нисийски и патр. Евтимий // Търновска книжовна школа. Вел. Търново, 1999. Т. 6. С. 643–652; *Zamfirescu D.* Les grands Ménologies de lecture du patriarche Euthyme de Tarnovo // Там же. 2002. Т. 7. С. 87–104; *Кожухаров С.* Патр. Евтимий: Параклис за царица Теофана // *Он же.* Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 140–145; Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 1. С. 347–365.

Д. Чешмеджиев, Д. И. Полывянный

ЕВФИ́МИЙ [греч. Εὐθύμιος], свт., архиеп. Кипрский. Упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.), в перечне предстоятелей Кипрской Православной Церкви после Григория (может быть, свт. *Григория,* архиеп. Кипрского) и перед Алексием (*Leont. Makhair.* § 30). По мнению Кипрского архиеп. Макария III, жил в кон. IX в. Григория отождествляют со свт. *Георгием I,* защитником иконопочитания (50-е гг. VIII в.). Алексий, согласно списку Кипрских архиепископов, составленному А. Папагеоргиу, занимал кафедру в IX в. (Ἑορτολόγιον Ἐκκλησίας Κύπρου: Τυπικαί Διατάξεις ἱερῶν ἀκολουθίων. Λευκωσία, 2000. Σ. 35). Др. сведений о Е. не сохранилось.

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. Т. 1. P. 28.

Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 876; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997[2]. Σ. 25.

Э. П. А.

ЕВФИ́МИЙ († ок. 989–996), свт. (пам. греч. 5 мая), еп. Мадитский. Значительная часть Жития Е., помещенного в рукописи Paris. gr. 1617, 1071 г., утрачена. Сохранилось Похвальное слово, написанное К-польским патриархом *Григорием II Кипрским* (1283–1289), по всей видимости, еще до занятия им Патриаршей кафедры.

Е., сын земледельца Никиты, происходил из сел. Эпиват во Фракии (ныне Селимпаша, близ Стамбула). Когда в отрочестве он лишился отца, мать отдала его на обучение в один из к-польских мон-рей. Удивляя наставников своими способностями, Е. преуспел в науках, но еще более – в добродетелях. Он принял постриг в этом мон-ре и после 30 лет строгого подвижничества взял у игумена благословение удалиться в затвор в одно из загородных монастырских владений. Там он провел 4 года в молчании. О нем узнал Ираклийский митрополит, и по его настоянию Е. был рукоположен во иерея, а затем хиротонисан во епископа г. Мадита (ныне Эджеабад, на европ. берегу прол. Дарданеллы). Е. занимал кафедру в течение 40 лет. Он отличался особой заботой о бедных и милосердием: простил разбойника, отобравшего у него коня, и воров, похитивших зерно из его житницы, отпустил грабителей, обокравших храм, которых местные жители хотели предать казни. Еще при жизни Е. прославился чудотворениями: излечил женщину, находившуюся в родильной горячке, исцелил глухонемого и одержимую бесом монахиню. Имп. *Василий II Болгаробойца* навестил знаменитого подвижника, и Е. предсказал ему победу над Вардой Фокой.

Когда Е. исполнилось 80 лет, ему было открыто о грядущей через год кончине. Прокаженный, прибывший издалека в надежде получить исцеление от Е., не застал его в живых. В отчаянии он обнял гробницу и стал взывать к Е., как к живому. Когда его помазали маслом от лампады над гробницей святого, он выздоровел. От мощей Е. обильно истекало миро, от к-рого многие получали исцеление. Кроме того, среди посмертных чудес Е. есть рассказы о спасении попавших в шторм и об освобождении греч. воина из болг. плена.

По свидетельству Михаила Пселла, Е., явившись во сне низложенному К-польскому патриарху *Михаилу I Кируларию* († 1058), предсказал ему близкую кончину, к-рая должна была избавить его от судебного разбирательства (*Σάθας К. N.* Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1874. Т. 4. Σ. 373–374).

В пространном Житии прп. *Параскевы (Петки) Тырновской* (Эпиватской), написанном ок. 1385 г. Болгарским патриархом св. *Евфимием* Тырновским говорится, что Е. был ее младшим братом, в бытность архиереем «различныя ереси от стада отгнав», а после его кончины мощи «реку мура преславно источиша, яже на пъприще едино истекааше в море, якоже иже тамо шедшеи добре съведять» (изд.: *Kałużniacki E.* Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slaven und Rumänen. W., 1899. S. LXVIII–LXXI; ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 1026). На основе этого произведения было составлено т. н. 2-е проложное Житие прп. Параскевы, сопровождающее нек-рые списки слав. службы ей, также атрибутируемой патриарху Евфимию.

Е. упоминается в числе св. целителей в греч. молитве об исцелении больного из сборника Vindob. Phil. 178, 1429–1430 гг., находящегося в Австрийской национальной б-ке в Вене (*Vassiliev A.* Anecdota graeco-byzantina. M., 1893, 1992[p]. Pars 1. P. 325).

Рус. паломник игум. Даниил (нач. XII в.), упоминая г. Абидос, говорит, что «противу тому граду лежить святый Еуфимие Новый» («Хожение» игум. Даниила в Святую Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 18). Антоний Новгородец (ок. 1200) пишет: «У Калиполя же святый отец Еуфимеи лежит» (Книга Паломник. С. 37).

Ист.: BHG, N 653z – 654; *Арсений (Иващенко), еп.* Похвальное слово святому Евфимию, епископу и чудотворцу Мадитскому, написанное Григорием Кипрским // ЧОЛДП. 1889. № Март–май. С. 1–70 (отд. паг.); *Ἀντωνιάδης В.* Γεωργίου Κυπρίου ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Εὐθύμιον ἐπίσκοπον Μαδύτων // Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθῆναι, 1892. Τ. 4. Σ. 387–422; SynCP. Col. 660; Патриарх Евтимий: Съчинения / Съст. К. Иванова. София, 1990. С. 267–269.

Лит.: Εὐθύμιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1037; *Laurent V.* Euthyme, éveque de Madyta // DHGE. T. 16. Col. 62–63; *Sauget J.-M.* Eutimio, vescovo di Madito // BiblSS. Vol. 5. Col. 333–334; *Иванова К.* Житието на Петка Търновска от патриарх Евтимий: (Източници и текстол. бележки) // Старобългарска лит-ра. София, 1981. Кн. 8. С. 17–18; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 146.

О. В. Л.

ЕВФИ́МИЙ († после 1149), свт. (пам. в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших, в Неделю 2-ю по Пятидесятнице – в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), еп. Переяславский. Поставлен митр. *Михаилом I (II)* в 1141 г. В ходе борьбы за киевский стол, с особой силой разгоревшейся после смерти в 1146 г. вел. кн. Киевского Всеволода Ольговича, Е. поддержал переяславского кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича*. По смерти вел. кн. Всеволода запланированная им передача Киева родному брату св. *Игорю (Георгию)*, несмотря на крестоцеловальную присягу киевлян и Изяслава Мстиславича, тогда старшего из Мстиславичей, не состоялась. Восставшие киевляне в 1146 г. захватили кн. Игоря в плен и призвали на киевский стол Изяслава Мстиславича, к-рого благословил на великое княжение Е. 5 янв. 1147 г. Переяславский епископ совершил монашеский постриг кн. Игоря Ольговича, вскоре скончавшегося. В том же году Е. участвовал в Соборе рус. епископов, на к-ром без благословения К-польского патриарха был избран митр. *Климент Смолятич*. В 1149 г. Е. обратился к кн. Изяславу Мстиславичу с просьбой о примирении с дядей – кн. *Юрием (Георгием) Владимировичем Долгоруким*, с к-рым Изяслав вел борьбу за киевский стол, однако Изяслав не послушал Е. и потерпел поражение. Не исключено, что Е. был смещен с кафедры после оставления митрополичьего престола Климентом и поставления осенью 1155 г. митр. *Константина I*, прибывшего в Киев летом 1156 г. и начавшего пересмотр действий Климента и смещение епископов, причастных к хиротонии последнего. Следующий Переяславский епископ – Василий был поставлен в 1156/57 г.



Пострижение в монашество кн. Игоря Ольговича свт. Евфимием, еп. Переяславским. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 177, верх)

Е., по-видимому, почитался местно в Киеве как святитель, вышедший из числа иноков *Киево-Печерского* монастыря. Во 2-м тропаре 9-й песни составленного ок. 1643 г. канона преподобным отцам Печерским, автором к-рого считается *Мелетий Сириг*, упоминается Евфимий (Дива печер Лаврських. К., 1997. С. 148), отождествляемый с Е. Имя Е. включено в Собор всех святых, в земле Российской просиявших (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 357).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 313–314, 322; Т. 2. Стб. 308, 323, 337, 340–341; Т. 21. Ч. 1. С. 203.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. Стб. 1048; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 8–9; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 558; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 159–160; *Соловьев.* История. Кн. 1. Т. 2. С. 445; *Карамзин.* ИГР. М., 1988[6]. Кн. 1. Т. 2. С. 123, 129, 140. Примеч. 288, 290, 304, 319; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 270, 290, 463, 498; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 195, 209; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси, 988–1237 гг. СПб., 1996[2]. С. 454–456; *Кабанець Є. П.* Історія печерської канонизації // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 49.

В. И. Галко

Иконография. На миниатюрах Радзивиловской летописи кон. XV в. Е. представлен дважды: совершающим постриг блгв. кн.-страстотерпца Игоря Ольговича (в окружении монахов) и просящим Киевского вел. кн. Изяслава Мстиславича после литургии в Михайловском соборе Переяславля: «Княже, смирися со старыем [дядей] своим...» (БАН. 34.5.30. Л. 177, 182 об.– Радзивиловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 1: Факсим. воспроизв. рукописи. Л. 177, 182 об.; Т. 2: Текст, исслед., описание миниатюр. С. 369, 372). В обоих случаях Е. в богослужебном облачении – фелони и омофоре, с бородой средней величины; в композиции пострига – с нимбом. Эти сюжеты проиллюстрированы и в Голицынском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (F. IV. 225. Л. 140, 188 об.), где, кроме того, под 1146 г. показано благословение Е. вел. кн. Изяслава Мстиславича (Там же. Л. 130). Святитель облачен в белую фелонь с омофором или архиерейскую мантию с черным клобуком, у него светлые волнистые волосы и острая на конце борода средней величины, в сюжете пострига тоже представлен с нимбом.

ЕВФИ́МИЙ, прп. (пам. греч. 1, 2 апр.). Время и место жизни неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 2 апр. указывается память чудотворца Е. без дополнительных сведений (SynCP. Col. 579), однако он был довольно чтимым святым, т. к. в его честь была составлена служба. Имя гимнографа Иосифа вписано в акростих 9-й песни канона. Этот канон (2-го гласа) помещен под 1 марта в служебной Минее Sinait. gr. 614, XI в. (Ταμεῖον. Σ. 185, N 556).

Архиеп. Сергий (Спасский) отождествляет Е. с прп. *Евфимием*, чудотворцем, память которого отмечена в визант. календарях 14, 17 и 18 апр. Болландисты предполагают, что Е. может являться одним лицом со св. *Евфимием*, еп. Мадитским († ок. 989–996, пам. греч. 5 мая) (ActaSS. Apr. T. 2. P. 583). Но архиеп. Сергий считает маловероятным, чтобы память этого святого, жившего во 2-й пол. X в., могла оказаться в составе календарей, архетип к-рых восходит к X в. Во всех списках древнерус. нестишного Пролога Е. упоминается 1 апр.

Память Е. не была включена в стишные синаксари и поэтому не попала в греческую печатную Минею и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 94–95.

Э. П. А.

ЕВФИ́МИЙ, прп. (пам. греч. 14, 17, 18 апр.). Время и место жизни неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 18 апр. указывается память чудотворца Е. без к.-л. уточнений (SynCP. Col. 614). Софронием (Евстратиадисом), митр. Леонтопольским, было обнаружено краткое Житие этого святого в рукописи Ath. Laur. I 70, XIV в., где повествуется, что Е., с ранних лет имевший склонность к монашеской жизни, несмотря на принуждения родителей вступить в брак, ушел в мон-рь. Там он выполнял различные послушания (повара, вратарника и др.). Когда за его добродетели братия решила избрать Е. игуменом, тот, не желая человеческой славы, тайно покинул мон-рь и поселился в уединенном месте. Проведя много лет в подвижничестве, он получил от Господа дар чудотворений. По его молитве воскресали мертвые, прозревали слепые, исцелялись страдавшие различными болезнями. Е. скончался в глубокой старости. Однако место его подвижничества не указывается.

В ряде визант. календарей он упоминается под 14 апр. (напр., Минея Paris. gr. 1575, XII в.) или под 17 апр. (Петров синаксарь РНБ. Греч. № 240, 1249 г., и синаксари семейства D по классификации И. Делеэ — Paris. gr. 1587, XII в., Ambros. B. 133. Sup., XII в.). Память Е. не была включена в стишные синаксари и поэтому не попала в греч. печатную Минею и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Архиеп. Сергий (Спасский) отождествляет Е. с прп. *Евфимием*, чудотворцем, память которого отмечена в визант. календарях 1 и 2 апр.

Ист.: SynCP. Col. 601, 608, 614.

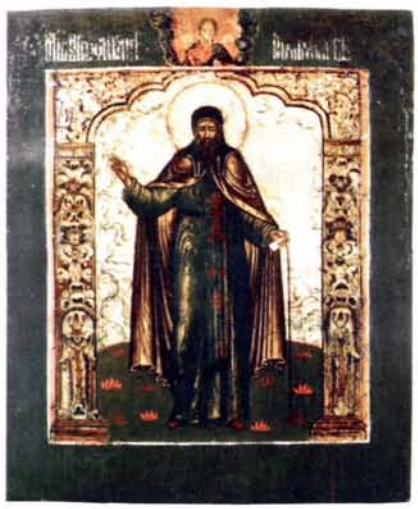
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 112–113, 115; Εὐθύμιος // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1045; *Kulič J.* Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Menei. R., 1992. P. 133–134; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 145–146.

О. В. Л.

ЕВФИ́МИЙ († ок. 1527?, архангельский монастырь во имя арх. Михаила), прп., Архангелогородский; в совр. богослужебных изданиях Русской Церкви отождествляется с прп. *Евфимием* Корельским.

Источники. Основным источником сведений о Е. является Сказание о явлении в 1647 г. мощей неизвестного по имени святого, о перенесении их и захоронении у ц. Происхождения честных древ Креста Господня и о чудесах от них, совершавшихся в 1647–1665 гг. Этот святой ок. 1650 г. был отождествлен с Евфимием, в 1585–1589 гг. являвшимся игуменом *архангельского во имя арх. Михаила мон-ря* (игум. Евфимий безрезультатно ходатайствовал перед царем *Феодором Иоанновичем* о перенесении обители из г. Нов. Холмогоры (основан в 1584, с 1613 Архангельский город, в дальнейшем Архангельск) в более уединенное место). С кон. XVII в. святой, мощи к-рого были обретены в 1647 г. в Архангельске, признается одним лицом с прп. Евфимием Корельским.

Е. В. Крушельницкая, исследовавшая Сказание, выделила 2 редакции памятника. Первая редакция представлена 2 видами: первоначальным текстом и его стилистической разновидностью. Текст первоначального вида сохранился в единственном списке 1674 г. (РНБ. Погод. № 810) и непосредственно восходит к записям чудес, к-рые велись при канцелярии архангельского воеводы, а затем при ц. Происхождения честных древ Креста Господня (последнее датированное сообщение относится к 1665). Данный вид текста, отражающий начальный этап почитания чудотворца, характеризуется тем, что записи в нем не подвергнуты обработке, не сохранена их хронологическая последовательность, свидетельства часто противоречат друг другу. Стилистический вариант 1-й



Прп. Евфимий Архангелогородский. Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (АМИИ)

редакции, отличающийся от первоначального вида большей упорядоченностью текста, известен в неск. списках (ВОКМ. № 2625/34, 60-е гг. XVIII в.; ГИМ. Барс. № 867, XVIII в.; РГБ. Ф. 212. № 75, 1-я четв. XIX в.; БАН. Арханг. № 509, 1829 г.).

Вторая редакция («Повесть, собраная вкратце, о обретении мощей преподобнаго Евфимия Архагтелоградскаго, новаго чюдотворца, и о чюдесех его»), сохранившаяся в 3 старообрядческих списках XVIII–XIX вв. (ГИМ. Муз. № 1510, 20–40-е гг. XVIII в. («Поморский сборник», происходящий из *Выголексинского общежительства*); ГИМ. Увар. № 911, XVIII в.; Там же. Барс. № 966, нач. XIX в., и БАН. Друж. № 295, сер. XIX в.; 1-я рукопись является протографом 3 других), представляет лит. переработку Сказания. «Повесть...» состоит из 2 частей: рассказа об обретении и о перенесении гроба святого и 15 рассказов о посмертных чудесах Е. (чудеса датируются не позднее 1649–1650). Автор редакции провел последовательную стилистическую переработку первоначального текста в сторону большей литературности, при изложении чудес придерживается хронологического порядка, даты он опускает (имеется лишь указание в начале текста на год обретения мощей Е.). Автором «Повести...» считают игум. *Антониева Сийского во имя Св. Троицы муж. мон-ря* прп. *Феодосия* Сийского (1644–1652, 1662–1687), которому в 1650 г. Новгородский митр. *Никон* (впосл. патриарх Московский и всея Руси) повелел освидетельствовать мощи новоявленного святого и провести расследование о чудесах. По-видимому, ответом на это повеление и стало создание «Повести...», в к-рой святой был отождествлен с игум. Михаило-Архангельского мон-ря Евфимием (основания для отождествления неизвестны).

Обретение мощей и почитание. Мощи Е. были обнаружены 7 июля 1647 г. холмогорским кузнецом Е. Трофимовым, копавшим яму для установки кузнечного горна на дворе кн. Ю. П. Буйносова-Ростовского, архангельского воеводы с июня 1646 по 1648 г. (*Барсуков А. П.* Списки городовых воевод и др. лиц воеводского управления Московского гос-ва XVII ст. СПб., 1902. С. 65, 557; ПСРЛ. 1977. Т. 33. С. 174). Двор воеводы находился неподалеку от ц. Происхождения честных древ Креста Господня, возведенной на месте, где до пожара в Архангельске 15 июля 1636 г. располагался Михаило-Архангельский мон-рь, после пожара возобновленный уже в отдалении от города.



Прп. Евфимий Архангелогородский. Фрагмент иконы «Собор русских святых». Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК)

Церковь Происхождения честных древ Креста Господня имела придел арх. Михаила и принадлежала Михаило-Архангельскому мон-рю. Первое чудо от мощей произошло сразу после их обнаружения: прервав работу и выказав непочтительное отношение к останкам, Трофимов вдруг заболел «трясовицей» и получил исцеление лишь после панихиды, отслуженной по повелению воеводы над обретенным гробом. 9 июля 1647 г. гроб с мощами неизвестного чудотворца перенесли и похоронили у ц. Происхождения честных древ Креста Господня. При перенесении мощей видели, что деревянный гроб почти не тронут временем, а вода в вырытой могиле возле церкви вдруг чудесным образом исчезла. Над захоронением поставили деревянную гробницу, у которой в скором времени стали совершаться чудотворения (хотя местные жители не сразу уверовали в новоявленного святого).

Весть о явлении нового чудотворца в Архангельске распространилась далеко за пределы города. Люди разных званий, обращавшиеся к нему с молитвами в Холмогорах, с. Емецком, Мезени, на Белом м., получали помощь и исцеление. Свидетельства об исцелениях и о явлениях святого тщательно собирались и записывались. По-видимому, главным инициатором сбора свидетельств был воевода кн. Буйносов-Ростовский. По его указанию в нояб. 1647 г. в воеводской канцелярии были собраны «росписи речей» посадских людей, служилых людей и духовенства о чудесах новоявленного святого, дополненные «допросными речами», зафиксированными в дек. 1647 г. К собранным материалам были присоединены свидетельства о событиях июля и нояб. 1647 г., записанные со слов кн. Буйносова-Ростовского, его жены и служанки.

«Допросные речи» не выявили имени святого (в записях чудес повторяется формула «а имя его Бог весть»). Нек-рые люди, свидетельствовавшие о чудотворениях, говорили, что, являясь им, святой называл свое имя, но они «запамятовали» или что святой скрывал его, полагаясь на Божественную волю («Прославит-де меня Бог, и имя мое явственно будет, как Бог изволит по времени»). Служанке кн. Буйносова-Ростовского святой будто бы назвался «Естифеем (Евстафием) Нифонтовым», но др. люди, которым являлся святой, это не подтвердили. Явившись в 1647 г. жителю Архангельска Е. Нестерову, святой сказал, что со времени его кончины прошло 120 лет (РНБ. Погод. № 810. Л. 276–276 об.), т. о., святой преставился ок. 1527 г. (что исключает возможность отождествления его с игум. Евфимием). В 1650 г. Е., представ перед служителем Михаило-Архангельского монастыря К. Игнатьевым, назвал свое имя (Евфимий) и сообщил: «Родом аз от Вознесения, а лета мне срочныя уже приходят» (Там же. Л. 137).

2 янв. 1649 г. кн. Буйносов-Ростовский известил Новгородского митр. Никона об обнаружении гроба новоявленного чудотворца, «а в том гробу лежащаго без вести имя». Грамотой митр. Никона от 7 сент. 1650 г. игум. Антониева Сийского мон-ря Феодосию предписывалось провести расследование о происшедших чудесах и освидетельствовать мощи. Итогом расследования игум. Феодосия явилось подтверждение святости новоявленного чудотворца, отождествленного с игум. Михаило-Архангельского мон-ря Евфимием. По-видимому, тогда распоряжением митр. Никона совершилась местная канонизация Е. Как свидетельствует грамота 1683 г. архиеп. Холмогорского и Важеского *Афанасия (Любимова)*, игум. Феодосий после освидетельствования мощей велел написать образ Е. (*Макарий (Миролюбов)*. 1878. С. 69–70). Были составлены тропарь и кондак святому (приведены в рукописной Псалтири XVII в. игум. Феодосия — БАН. Арханг. № 231. Л. 559–559 об.), в них Е. прославляется как чудотворец и покровитель Архангельска. Тропарь и кондак переписывались в XVIII–XIX вв. (РНБ. Тит. № 123, XVIII в.; Поморский сб. кондаков и тропарей русским святым — РНБ. F.I.772, XIX в.). С 60-х гг. XVIII в. в рукописной традиции известен канон Е. (ВОКМ. № 2625/34; публ.: Минея (МП). Янв. Ч. 2. С. 197–203). В протоколе заседания ОИДР от 24 апр. 1895 г. зафиксировано пред-



Преподобные Евфимий Архангелогородский и Никита Столпник. Фрагмент иконы «Собор русских святых». 1-я пол. XIX в. (ГМИР)

ложение студента СПбДА А. Кононова (впосл. Белгородский еп. сщмч. *Никодим*) издать канонизационные акты Е. (ЧОИДР. 1896. Кн. 4. С. 22). Публикация не состоялась, но, судя по изданию, осуществленному архим. Никодимом в 1901 г., он располагал рукописью XIX в. БАН. Арханг. № 509 и актовыми документами (*Никодим (Кононов)*. 1901. С. 5–13, 43–58).

После 1650 г. записи о чудесах, совершавшихся у гробницы Е., велись при ц. Происхождения честных древ Креста Господня. Не позднее 9 июля 1651 г. мощи были перенесены в эту церковь, к-рая наполнилась дымом, исходившим от гробницы святого. Впосл. клирики храма видели, что от тепла, идущего от гроба Е., церковная стена и часть гроба с покровом индевели, «аки снег». В описи Михаило-Архангельского монастыря 1676 г. указывается, что гробница Е. стояла в церкви с правой стороны (*Сибирцев*. 1896. С. 2–3). Патриарх Никон, направлявшийся в 1652 г. за мощами митр. св. *Филиппа* в *Соловецкий в честь Преображения Господня*

мон-рь, слушал молебен в ц. Происхождения честных древ Креста Господня.

Почитание Е. было запрещено Холмогорским архиеп. Афанасием в 1683 г. в целях борьбы с распространением *старообрядчества:* пальцы десницы святого были сложены для крестного знамения двуперстно (см. *Двоеперстие*), на иконе Е. также был изображен с двуперстным сложением (незадолго до этого, в 1677–1678, патриарх *Иоаким* по той же причине отменил установленное в 1650 празд. блгв. кнг. *Анне Кашинской*). Кроме того, обращалось внимание на тот факт, что мощи святого нельзя было уверенно связать с игум. Евфимием, настоятелем Михаило-Архангельского мон-ря. Архиеп. Афанасий вывел ц. Происхождения честных древ Креста Господня из ведения Михаило-Архангельского мон-ря, приписав ее к городскому собору. При перестройке храма (2-престольная церковь стала однопрестольной в честь Чуда арх. Михаила в Хонех) место погребения Е. было скрыто. В 1684 г. решетка от гроба Е. находилась в архиерейском доме в Холмогорах (возможно, это обстоятельство дало основание некоторым исследователям считать, что и «мощи святого покоились в Троицком храме г. Холмогор» — Северные письма: Собр. АМИИ: Кат. / Сост.: О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999. С. 109). В нач. 20-х гг. XVIII в. вместо обветшавшего Михаило-Архангельского храма была построена деревянная 3-престольная церковь (престолы: в честь Чуда арх. Михаила в Хонех, во имя вмц. Екатерины, в честь Тихвинской иконы Божией Матери), сгоревшая 4 июля 1738 г. В 1743 г. на ее месте возвели каменную церковь. В кон. XIX в. было записано местное предание, повествующее о том, что когда в 60-х гг. XIX в. в храме ремонтировали помост, то под полом в левом приделе нашли гроб, не подвергшийся тлению, гроб оставили в земле (*Сибирцев*. 1896. С. 2–3). Михаило-Архангельский храм не сохранился.

С кон. XVII в. Е. отождествлялся с прп. Евфимием Корельским (впервые — в Описании о российских святых. С. 158–159; сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). В изданиях XIX в. это отождествление стало общепринятым (см.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 185–186; *Никодим (Кононов)*. 1901. С. 12; ср.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. № 163. С. 101). Для такой т. зр. есть серьезные основания. Прп. Евфимий Корельский преставился, вероятно, в нач. XVI в. (не исключено, что в 1527). Последнее место его подвигов — *Корельский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* — расположено недалеко от Михаило-Архангельского монастыря, куда прп. Евфимий мог перейти в конце жизни. В Николо-Корельском мон-ре неизвестна гробница прп. Евфимия.

Ист.: *Никодим (Кононов), архим.* Древнейшие архангельские святые и ист. сведения о церк. их почитании. СПб., 1901. С. 43–57 [Сказание и тропарь с каноном по ркп. БАН. Арханг. № 509]; *Сибирцев И. М.* Ист. сведения из церковно-религ. быта г. Архангельска в XVII и 1-й пол. XVIII в. Архангельск, 1894. С. 24 [кондак по ркп. БАН. Арханг. № 509]; *Крушельницкая Е. В.* [Сказание о Евфимии Архангелогородском] // Рукописные памятники: Публ. и исслед. СПб., 1997. Вып. 4. С. 95–144 [Сказание первоначального вида 1-й ред. по ркп. РНБ. Погод. № 810 с разночтениями по списку стилистического варианта 1-й ред. БАН. Арханг. № 509].

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 303; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 820, 822–823; *Макарий (Миролюбов), еп.* Ист. сведения об Антониевом Сийском мон-ре // ЧОИДР. 1878. Кн. 3. С. 69–70; *Сибирцев И. М.* К истории Михаило-Архангельской церкви в г. Архангельске. Архангельск, 1896; *Кириллов А.* Мон-рь св. архистратига Михаила в г. Архангельске // Краткое ист. описание мон-рей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С. 262–268; *Верюжский В. М., свящ.* Афанасий, архиеп. Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Рус. Церкви в кон. XVII в. СПб., 1908. С. 384–386; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 354, 579–580; *Барашков Ю. А.* Архангельск: Архит. биография. Архангельск, 1984; *Кочетков И. А., Крушельницкая Е. В.* Малоизвестные памятники лит-ры Архангельска XVII в. // ТОДРЛ. 1997. Т. 50. С. 508–518; *Рыжова Е. А.* Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Рус. Севера. Сыктывкар, 2000. С. 127; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 1. С. 139. Примеч. 140; Т. 2. Табл. 57–59. С. 362–363; *Буланин Д. М., Крушельницкая Е. В.* Сказание о явлении и чудесах Евфимия Архангелогородского // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004. Доп. С. 630–633 [Библиогр.].

Е. А. Рыжова

Иконография. Первая икона Е. была написана после освидетельствования его мощей. Очевидно, уже тогда существовала традиция изображения преподобного с двуперстием. Сохранилось описание ранней иконы Е. (в надписи назван «новым чудотворцем»), в 1914 г. находившейся в архангельском во имя арх. Михаила муж. мон-ре: «Согласно с сказаниями о явлениях преподобного разным лицам, он изображен «великий ростом, с большою бородою, в монашеской мантии и епитрахили»: правая рука его простертая, несколько отклоненная в сторону (в молитвенном положении, а не для благословения), имеет двуперстное сложение, а левая держит и жезл игуменский и свиток. В таком изображении нельзя не видеть тенденциозного намерения изобразить прославленного угодника времени патриарха Иосифа: очевидно естественнее было изобразить святого настоятеля монастыря с жезлом в одной руке и свитком — в другой, между тем удержав эти два иконописные атрибута преподобнаго в левой руке (что совсем неудобно), правую, приподнятую вверх, в отклоненном положении изобразил так, что трудно понять — молитвенное положение руки он имел в виду или для благословения; но изображение говорит более в пользу первого» (*Кириллов А. В.* Мон-рь св. архистратига Михаила в г. Архангельске: (Церк.-ист. очерк). Архангельск, 1914. С. 47).

Игум. Антониева Сийского мон-ря Феодосий, проводивший в 1650 г. расследование о новоявленных мощах Е., предположительно стал инициатором и автором создания его иконописного образа, поскольку сам был иконописцем (*Макарий (Миролюбов), еп.* Ист. сведения об Антониевом Сийском мон-ре // ЧОИДР. 1878. Кн. 3. С. 68; *Никодим (Кононов), иером.* Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 121). В Сийском подлиннике изображение Е. отсутствует, но имеется 2 близких по иконографии рисунка прп. Евфимия Великого (*Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. СПб., 1895. Вып. 1. С. 202), возможно тезоименитого святого Е. (их память праздновалась в один день). Скорее всего образ нового архангельского чудотворца старались приблизить к типу известного христ. святого. В 1683 г. архиеп. Холмогорский Афанасий (Любимов) писал настоятелю Сийского мон-ря, что видел образы Е. (*Голубинский.* Канонизация святых. С. 579–580). После запрещения почитания святого в кон. XVII в. его изображения могли быть изъяты из иконописных подлинников. По-видимому, к этому времени неск. икон преподобного было создано иконописцами по заказу Антониева Сийского мон-ря, а также мастерами холмогорской артели.

Описание внешнего облика Е. с характерными атрибутами в левой руке встречается в иконописных подлинниках XVIII — 30-х гг. XIX в. под 20 янв.: «Сед, брада доле Сергиевы, в клобуке черном, правой благословляет, в левой свиток и ключ [клюка]» (1-я треть XVIII в.— РНБ. Q.XIII.11. Л. 80 об.); «преподобнаго отца нашего Евфимия, иже у города Архангельскаго новаго чудотворца; подобием сед, брада подоле Сергиевой, ризы преподобническия, на главе клобук черный, правая рука аки благословенна, а в левой свиток и клюка» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 43; см. так-

же: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 67; более поздние рукописи – БАН. Строг. № 66. Л. 74 об.; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 114).

Известны 2 единоличные иконы с изображением Е. На более ранней, кон. XVII – нач. XVIII в. (АМИИ. Инв. 278-држ. 32,2×27,2 см), святой представлен фронтально, в полный рост, десница приподнята в благословляющем жесте, в левой руке – игуменский жезл и свернутый свиток (очевидно, в основе иконографии – ранний оригинал из Архангельского мон-ря). Е. облачен в монашескую рясу, мантию и схиму с черным куколем, имеет длинную бороду темно-коричневого цвета. Фигура помещена в киворий с килевидным завершением, к-рый напоминает орнаментальные рамки-заставки из печатных гравированных книг того времени; на верхнем поле – погрудное изображение Иисуса Христа *Еммануила*, надпись с именованием чудотворца новоявленным. По стилистическому исполнению образ можно отнести к холмогорским памятникам.

Др. образ Е. XVIII в. (с поздними чинками: АОКМ. Инв. 173 ГУ. 9×10 см, складень – 26×34 см) выполнен иконописцем Алексеем Денисовым, возможно связанным с основателями старообрядческого Выголексинского общежительства (см. *Денисовы*). Прямоугольный образ с погрудным изображением святого укреплен на темно-синем фоне центральной части 3-створчатого складня. Е. с округлой удлиненной бородой, одет в коричневую ризу и мантию, на голове – черный клобук; в левой руке держит жезл, правая – с двуперстным благословением – направлена вверх. По-видимому, бытовавший в XVII в. образец использовался и старообрядцами, что подтверждает надпись на обороте центральной створки: «...писалъ да строил образ сей преподобнаго и богоноснаго отца нашего Ефимея Оликсей Денисовъ. Сей убо стый ненавидимъ бысть отъ лютаго гонителя истинныя веры Офонасія. Понеже почивах мощи его с двуперстиемъ чеснымъ. Токмо наша вера сего... цтить и в веки цтить будем. Аминь». Имеется в виду архиеп. Афанасий, запретивший почитание Е. На створках складня изображены др. ревнители правосл. веры, мученики, особо чтимые в старообрядческой среде, обращены к Е. в среднике. Слева прп. Антоний Сийский (как напоминание о начале почитания нового святого в Сийском мон-ре) и мц. Параскева Пятница, справа – св. кн.-страстотерпец Борис и сщмч. Антипа.

Изображение Е. включено в композицию «Собор русских святых» на поморских иконах кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма мастера-старообрядца Петра Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (в наст. время в ГРМ; прорись – *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 452–453) – в левой группе преподобных, в 4-м ряду 2-м или 3-м слева, погрудно, в черном клобуке округлой формы, с крестом, с немного седоватой бородой средней величины. На иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) Е. представлен дважды: в правой группе князей, в 1-м ряду, в рост, в мантии и схиме с куколем на голове, с небольшой темной бородой, с левой рукой в молении, и в правой группе преподобных, тоже в 1-м ряду, в монашеской одежде и черной округлой шапке, в руке развернутый свиток с текстом: «Чту и пою и покланяюся Оцу и Сну...»; в обоих случаях на нимбе надпись: «п Ефимiи архангельскiи».



Прп. Евфимий Архангелогородский, с избранными святыми. Складень. XVIII в. (?) Иконописец А. Денисов (АОКМ)

Лит.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 452–453; Т. 2. С. 101–102; Северные письма: Собр. АМИИ: Кат. / Сост.: О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999. С. 109. Кат. 219; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерус. живописи АМИИ. М., 2007. Т. 2. С. 270–271.

Т. М. Кольцова

ЕВФИ́МИЙ, прп., Киево-Печерский, в Дальних пещерах почивающий (пам. 20 янв., 28 авг.– в Соборе преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), схимник. Время жизни святого неизвестно, в агиографической литературе XIX в. было принято относить его без особых оснований к XIII–XIV вв. Мощи Е., находящиеся в Дальних пещерах, впервые упоминаются в «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), где сообщается, что на мощах имелся «раменный крест», «которым приходящие к нему люди благословляются, а некоторые исцеляются». Ко 2-й пол. XIX в. креста в пещерах уже не было. В пояснениях к картам Дальних пещер Киево-Печерской лавры 1638, 1661, 1703 гг. предположительно 1744 г., где указано место св. мощей Е., о нем сказано как об «иеросхимонахе» и о «схимнике» (Патерик Киево-Печерский. К., 2004. Т. 1: Подвижники Киево-Печерской лавры IX–XV вв. и древние святые, причисляемые к ее чудотворцам / Под ред. В. Дятлова. С. 359–360). Биохимическое обследование св. мощей показало, что Е. скончался в возрасте 30–40 лет.

Е. «молчаливый» прославляется в 3-м тропаре 8-й песни канона преподобным отцам Дальних пещер, составленного в кон. XVII в. (Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 108; Минея (МП). Авг. Ч. 3. С. 137). Существуют отдельные тропарь и кондак Е. (написанные, по-видимому, в XIX в.), в последнем читается: «Яко приял еси схиму, был выну тих, молчалив, преподобне, никогда же бо ни с ким, разве молитв ко Господу, ничтоже глаголал еси и пищи, разве зелия сурова, никоеяже вкушал еси; тем обрет днесь пищу неижидивущую на небеси, Евфимие, моли и нам тояжде причаститися» (Минея (МП). Янв. С. 203).

Местная канонизация подвижника совершилась в XVII в., когда киево-печерский архим. *Варлаам* (*Ясинский;* впослед. митрополит Киевский) установил празднование Собору преподобных отцов Дальних пещер, тогда же была составлена служба. Общецерковное почитание святого установлено указами Святейшего Синода 1762,



Рака с мощами прп. Евфимия в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры. Фотография. 2006 г.

1775 и 1784 гг., согласно которым разрешалось печатать службы печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. Е.) в общецерковные московские месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. Память Е. приходится на 20 янв., очевидно в связи с празднованием в этот день памяти прп. *Евфимия Великого* (дни памяти преподобных Дальних пещер установлены во 2-й пол. XIX в.).

Лит.: *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 189; *Модест (Стрельбицкий), еп.* Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. VII, 25, 33, 71, 80; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 24–25; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 158–159; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 22, 65, 93, 137, 141.

Е. В. Лопухина

Иконография. Единоличный образ Е. 40-х гг. XIX в. работы иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры находится у раки святого в Дальних пещерах. Преподобный показан вполоборота вправо, старцем в черном монашеском одеянии и в куколе, с раздвоенной на конце бородой средней величины с проседью, с правой рукой на груди, в опущенной левой — четки. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. облик Е. описан т. о.: «Сед, брада Власиева, схима на главе, ризы преподобническия, испод бакан, правая рука к сердцу, левая молебна, длань простерта» (БАН. Строг. № 66. Л. 316 об., «левыя страны» 24-й).

Е. представлен в композиции «Собор Киево-Печерских святых», как правило в правой группе, за прп. Феодосием Киево-Печерским, в ряду иноков, почивающих в Дальних пещерах (более 15 вариантов гравюр). Его изображение помещено в 3-м или 5-м ряду крайним справа, оглавно, в куколе, без индивидуальных особенностей: на гравюре 1-й четв. XIX в. (РГБ) — с наименованием «пре Ефимий» (Киево-Печерский патерик. 2006. С. 63); на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ) — дважды, в 3-м и 5-м ряду, в куколе и без него, с надписью: «пр Ефимии сх»; на раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ) — с надписью: «пре Ефи»; на тонолитографии 1893 г. из мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ) — в 3-м ряду 2-м справа, в виде старца, назван «преп. Евфимий схимн.».

На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) в Соборе святых Дальних пещер помещены 2 святых с одинаковой надписью на нимбе: «преп. Ефимий», оба в виде средовека (Там же. 2006. С. 33) — крайним справа в 3-м ряду (оплечно, в куколе, с маленькой темно-русой бородкой) и в 5-м ряду (с непокрытой головой, светло-русыми волосами на прямой пробор). На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собр.) Е. тоже изображен дважды: в левой части композиции, за прп. Антонием Киево-Печерским, в 5-м ряду крайним слева — как средовек с короткой бородой, в монашеском облачении и куколе, с надписью: «Ефимий» — на нимбе и в центре 4-го ряда — как седобородый старец (надпись: «Евфимий»). На иконе «Собор преподобных отец, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» 1890 г., выполненной в лаврской мастерской (находится при нижнем входе в Дальние пещеры), Е. представлен в верхнем ряду 2-м слева, фронтально, старцем с окладистой седоватой бородой,



Прп. Евфимий Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых», 1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

в облачении схимника, с десницей на груди, между преподобными Леонтием канонархом и Дионисием затворником. Упоминание об этих святых содержится в 9-й песни канона преподобным Печерским (Дива печер лаврських. К., 1997. С. 48).

Возможно, образ Е. включен в группу подвижников Феодосиевых пещер в стенописи галереи рус. святых в Почаевской Успенской лавре (живопись в академическом стиле кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). На иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиании (Соколовой)* 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ, СДМ) фигура Е. находится в нижней части композиции среди Киево-Печерских чудотворцев.

Лит.: *Ровинский Д. А.* Рус. граверы и их произведения с 1564 г. до основания АХ. М., 1870. С. 28; *он же.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 102–103; *Алдошина И. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

И. Б. Черномаз

ЕВФИ́МИЙ († после 1492? или ок. 1527?), прп. (пам. 18 апр.— вместе с праведными *Антонием и Феликсом* Корельскими, 21 мая — в Соборе Карельских святых, 15 дек.— в Соборе Кольских святых), Корельский, почитается как основатель (возобновитель?) *Корельского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря,* возможно одно лицо с прп. *Евфимием* Архангелогородским. Сведения о Е. скудны, наиболее раннее упоминание содержится в «Описании о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.; С. 158–159). Есть основания предполагать, что святой некоторое время жил на Кольском п-ове: в рукописных синодиках храмов в селах Варзуга и Поной (Кольский п-ов) первыми упоминаются «схимонах Евфимий» и убиенные монахи, вероятно принявшие мученическую кончину в 1419/20 г., когда Корельский Никольский мон-рь наряду с двинскими погостами был разорен норвежцами («мурманами») (при этом «черноризиць посекле»; см.: НПЛ. С. 411–412). Впосл. Е., как можно думать, перебрался с Кольского п-ова, также страдавшего от частых набегов норвежцев и финнов, на юж., Летний берег Белого м., именовавшийся в то время Корельским, и поселился в Николо-Корельском монастыре (основан в нач. XV в., закрыт в 1920, постройки в г. Северодвинске Архангельской обл.). Известно, что в более позднее время монахи Николо-Корельского монастыря были тесно связаны с Кольским п-овом (см.: *Митрофан (Баданин), игум.* Предание о Тихвинской церкви, что в с. Кашкаранцы на Терском берегу Белого м. Мурманск, 2007. С. 5–11). Агиографическая традиция XVIII–XIX вв. приписывала Е. основание Никольского мон-ря «в Корельском» (в «Описании о российских святых» сообщается: «Преподобный Евфимий, началник монастыря Корельскаго, иже бысть на Двине реце» — С. 158). Однако можно полагать, что преподобный был не создателем, но возобновителем этой обители, неоднократно уничтожавшейся в результате набегов и пожаров. В позднейшей агиографической традиции Е. считался просветителем коренных народов Крайнего Севера: «Он просвещал словом и примером

жизни своей блуждающих во тьме язычества народов финского племени, или, как называли их тогда новгородцы, корельских детей: курольцов, ровкульцов, вымольцев, тиврульцев и валдолейцев» (*Макарий (Миролюбов)*. 1878. С. 52; источники этой информации неизвестны).

В большинстве агиографических исследований XIX в. кончина Е. бездоказательно отнесена ко времени ок. 1435 г. По мнению Е. Е. *Голубинского*, святой преставился в последних годах XV в. Вероятно, это мнение основано на сообщении из «Описания о российских святых», что Е. «преставися в лето 7000» — 1491/92 г.; однако дата недописана в отношении по крайней мере десятков и единиц (ср.: *Турилов А. А.* К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневек. Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 189–190. Примеч. 38). Несмотря на утверждения М. В. *Толстого* (История Рус. Церкви. М., 1991. С. 325–326), архим. *Леонида (Кавелина)* (Св. Русь. С. 102–103) и В. В. *Зверинского* (1892. Т. 2. С. 228–229) о том, что мощи Е. почивают под спудом в Корельском Никольском мон-ре, подтверждений этому нет. В сохранившихся описаниях мон-ря (наиболее раннее относится к 1551: АИ. Т. 1. № 158. С. 283–287) ни о мощах, ни о гробнице Е. ничего не говорится. Все эти данные дают косвенные основания для отождествления Е. с прп. Евфимием Архангелогородским (возможно, скончавшимся ок. 1527), мощи к-рого были обретены в Архангельске в 1647 г., после чего от них совершались мн. чудотворения. Это отождествление присутствует уже в «Описании о российских святых», где Е. назван «Архангельским чудотворцем», и повторяется в агиографических трудах XIX–XX вв.

Голубинский относил Е. к числу «почитаемых усопших». Общерус. канонизацией Е. можно считать включение его имени в 80-х гг. XX в. в Собор всех святых, в земле Российской просиявших (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 369). Канонизация Е. подтверждена внесением его имени в Собор Кольских святых, празднование к-рому (15 дек.) установлено 28 нояб. 2003 г., и в Собор Карельских святых, новое празднование которому (21 мая) установлено по благословению Патриарха Алексия II 10 марта 2004 г. Почитание Николо-Корельских святых: Е., праведных Антония и Феликса возобновилось в Северодвинске в кон. 90-х гг. XX в. 1 мая 1998 г. у стен Никольского собора бывш. Корельского мон-ря (на территории ФГУП ПО «Севмаш» Северодвинска) Архангельский и Холмогорский еп. *Тихон (Степанов)* отслужил молебен святым Е., Антонию и Феликсу как небесным покровителям Северодвинска. С того времени святые стали поминаться за богослужением в городских храмах, служба им совершается 18 апр. (1 мая) по Общей Минее. 4 февр. 2005 г. еп. Тихон утвердил новосоставленные тропарь и кондак святым. С 22 июля 2004 г. в Никольском соборе по четвергам совершаются молебны святым. 7 апр. 2005 г. в Никольском соборе в Северодвинске был освящен придел во имя святых Е., Антония и Феликса (это 1-й посвященный данным святым престол в истории Русской Церкви).



Прп. Евфимий, праведные Антоний и Феликс Корельские. Икона. 1999 г. Иконописец С. Кудрявцев (собор во имя свт. Николая Чудотворца, Северодвинск)



Придел во имя святых Евфимия, Антония и Феликса Корельских в Никольском соборе в Северодвинске. Фотография. 2005 г.

Лит.: *Молчанов К.* Описание Архангельской губ. СПб., 1813. С. 107–110; *Ратшин А.* Полн. собр. ист. сведений о всех бывших в древности и ныне существующих мон-рях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 10; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 113; *Макарий (Миролюбов), еп.* Христианство в пределах Архангельской епархии // ЧОИДР. 1878. Кн. 3. Отд. паг. С. 52–53; *он же.* Историко-стат. описание Николаевского Корельского мон-ря // ЧОИДР. 1879. Кн. 1. Отд. паг. С. 1–49; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Апр. С. 79–82; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 185–186; *Григоревский М. С.* Николаевский Корельский 3-кл. мон-рь: Ист. очерк // Краткое ист. описание мон-рей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С. 281–320; *Никодим (Кононов), иером.* Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 127–129; *он же.* Древнейшие архангельские святые и ист. сведения о церк. их почитании. СПб., 1901. С. 5–12, 39, 43–58, 75; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 324, 355, 573; *Климов А. И., Лизунов П. В.* Небесные покровители города: К 60-летию Северодвинска. Архангельск, 1998. С. 7–25.

Е. Н. и Н. А. Андрущенко

Иконография. Икон Е. не зафиксировала ни одна монастырская опись вплоть до нач. XX в. В 1871 г. у юж. столба Никольского собора Николо-Корельского монастыря, а также на монастырском подворье в Архангельске стояли образы «Всех Архангелогородских чудотворцев» (ГААО. ф. 191. Оп. 4. Д. 179. Л. 11, 81 об.; иконы не сохр.). Можно предположить, что среди них был образ Е. как преподобного из Собора Архангельских святых.

В «Архангельском патерике» в качестве иллюстрации к статье о Е. помещено изображение прп. Евфимия Архангелогородского, поскольку этих святых часто отождествляли (*Никодим (Кононов), иером.* Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 128). В росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиакономов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.), Е. представлен в 2 группах подвижников XV в.: вместе с преподобными Антонием и Феликсом и под 1435 г.

Известно несколько совр. изображений святого. Первая икона была написана в 1998 г. иконописцем С. Кудрявцевым по просьбе правосл. общины на о-ве Ягры в Северодвинске. В обращении 1998 г. к еп. Архангельскому и Холмогорскому Тихону (Степанову) за благословением на создание иконописного образа сказано, что должна быть изображена «ростовая фигура преп. Евфимия Корельского на фоне Николо-Корельского монастыря. Чуть сбоку, в заливе у стен монастыря, преподобные братья

в виде двух отроческих фигур в лодке». Речь идет о праведных Антонии и Феликсе Корельских, утонувших в устье Сев. Двины, над могилами к-рых в Николо-Корельском мон-ре была построена часовня. В наст. время икона «Святые Евфимий, Антоний и Феликс Корельские» находится в соборе во имя свт. Николая Чудотворца в Северодвинске, куда она передана из Воскресенского храма (*Климов А. И., Лизунов П. В.* Небесные покровители города: К 60-летию Северодвинска. Архангельск, 1998. Цв. вкл.).

Др. иконографический извод, созданный иконописцем Кудрявцевым, представлен на иконе «Святые Евфимий, Антоний и Феликс Корельские, с видом Николо-Корельского монастыря» 1999–2000 гг., стоящей в местном ряду иконостаса Воскресенской ц. на о-ве Ягры в Северодвинске, справа от юж. врат. На ней 3 святых изображены в рост, фронтально, фигура Е. в центре, крупнее по масштабу. Преподобный имеет клиновидную бороду, облачен в бордовую мантию, в голубую схиму с куколем на голове, десницей благословляет двуперстно, в левой руке держит свиток. Внизу изображение обители за деревянной оградой — попытка реконструкции ее облика в XVII в. Фотокопия этой иконы помещена в местном ряду иконостаса придела во имя Е., праведных Антония и Феликса Никольского собора в Северодвинске. Аналогичная по рисунку икона была написана в 2000 г. архангельским иконописцем И. Лапиным для Никольской ц. в Архангельске (бывш. подворье Николо-Корельского мон-ря).

Е. включен в композицию «Собор Карельских святых» на иконе кон. XX — нач. XXI в. из собора блгв. кн. Александра Невского в Петрозаводске — слева во 2-м ряду, в куколе, с крестом в деснице, с округлой бородой средней величины.

Т. М. Кольцова

ЕВФИ́МИЙ (1316?, Н. Новгород — 1404/05, суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь), прп. (пам. 1 апр., 4 июля, 23 июня — в Соборе Владимирских святых, 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Суздальский, основатель и 1-й настоятель *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*.

Источники. Основным источником сведений о преподобном является его Житие, сохранившееся в неск. редакциях (краткой, пространной и 2 проложных). Наиболее ранней, по-видимому, является проложная редакция, читающаяся в Стишном прологе из б-ки Восточного папского ин-та в Риме (Слав. 5. Л. 37, кон. 10-х — сер. 20-х гг. XVI в., обнаружена А. А. *Туриловым*). Исследователь относит создание текста к периоду между 1479 г. и нач. XVI в., считает его псковским по происхождению. По наблюдению Турилова, автор данной редакции располагал о Е. сведениями в объеме месяцесловной памяти и потому построил Житие на почти дословном заимствовании из проложного Жития прп. Венедикта Нурсийского (*Турилов*. 2003. С. 21–25).

Наиболее ранней редакцией, последовательно излагающей жизнеописание Е., является краткая редакция Жития преподобного, ее старший список — Центр. архив Нижегородской обл. Ф. 2636. Оп. 2. № 52. Л. 597 об., 10-е — нач. 20-х гг. XVI в. Введение этого списка в научный оборот Т. В. Черторицкой опровергло мне-



Прп. Евфимий Суздальский. Икона. 20–30-е гг. XVII в. (ц. Рождества Богородицы в с. Образцове Щёлковского р-на Московской обл.)

ние В. О. *Ключевского* о том, что краткая редакция является сокращением пространной, а также предположение В. А. Колобанова о том, что автором обеих непроложных редакций был в 40-х гг. XVI в. инок Спасо-Евфимиева монастыря агиограф *Григорий*. Скорее всего краткая редакция была составлена в кон. 10-х гг. XVI в. в связи с завершением строительства в Спасо-Евфимиевом монастыре каменного Преображенского храма, в ходе которого были обретены мощи преподобного (собор строился с 1514 до ок. 1517–1518; см. ниже), в ее тексте уже упоминается рака с мощами Е. Краткая редакция сопровождается тропарем и 2 кондаками святому.

Во 2-й пол. XVI в. появилась пространная редакция Жития Е. (старший список — РГБ. Вол. № 628. Л. 29–116 об., нач. 80-х гг. XVI в.). Она построена на основе краткой редакции, дополненной по одному из вариантов Жития прп. Сергия Радонежского, составленному *Пахомием Логофетом*. Эта редакция обычно сопровождается описанием чудес Е. и Похвальным словом святому (обзор списков см.: *Колобанов*. 1978. С. 46–54; *Клосс*. 2001. С. 371–372). Автором пространной редакции является инок Спасо-Евфимиева мон-ря Григорий (его имя упом. в заголовках 2 списков: ГИМ. Чуд. № 9/311; РГБ. Ф. 292. Собр. С. П. Строева. № 56). (Сомнения Черторицкой в авторстве Григория в отношении пространной редакции Жития Е. (*Черторицкая*. 1993. С. 236–237) представляются необоснованными.) Наиболее полный вид пространной редакции содержит описание 14 чудес Е., о неск. последних чудесах автор пишет как непосредственный свидетель. Составление первоначальной пространной редакции можно отнести к кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. В пространной редакции Жития Е. изложены мн. факты и подробности, отсутствующие в краткой редакции. Григорий также является автором службы Е., содержащей 2 канона (РГБ. Собр. Прянишникова. № 60. Л. 5–15).

На основе сокращения краткой редакции, гл. обр. за счет опущения цитат из Свящ. Писания, была составлена еще одна проложная редакция Жития Е., представленная 3 списками 1-й трети XVII в. (см.: *Клосс*. 2001. С. 372–373).

Биография. Е. был уроженцем Н. Новгорода. Позднее нижегородское предание, отразившееся в краеведческой и церковно-исторической лит-ре, утверждает, что святой род. в приходе ц. св. Жен-мироносиц; в кон. XIX — нач. XX в. показывали место в 7 саж. от храма, где стоял дом родителей святого (на таком же расстоянии по др. сторону Мироносицкой ц., по преданию, располагался дом родителей прп. *Макария* Желтоводского, как и Е. являвшегося учеником свт. *Дионисия*, архиеп. Суздальского).

Год рождения Е. неизвестен. Принятая в лит-ре дата — 1316 г.— вычислена на основании летописных сообщений о его кончине зимой 1404/05 г. и утверждения Жития, что Е. «поживе... лет 80 и 8» (Там же. С. 363). Согласно Житию, Е., будучи отроком,



Вел. кн. Борис Константинович испрашивает у свт. Дионисия его ученика прп. Евфимия. Роспись трапезной части Вознесенского собора Печерского мон-ря в Н. Новгороде. 2003 г.

пришел в *нижегородский Печерский в честь Вознесения Господня мон-рь*, об игумене которого свт. Дионисии (впосл. архиепископ Суздальский) и о его учениках он много слышал. Юноша слезно просил настоятеля принять его в число учеников, и св. Дионисий, «много поучив его о душевней пользе», совершил над ним монашеский постриг. Если считать годом рождения преподобного 1316-й, то он был пострижен в монашество в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XIV в. Впрочем, нельзя исключать, что указание на принятие Е. монашества в отрочестве появилось как дань агиографическому канону. В Печерской обители Е. предавался подвигу непрестанной молитвы. Без устали трудясь днем на монастырских послушаниях, ночью он удалялся в пещеру для уединенного богомыслия. Пост доставлял ему такую духовную радость, что, согласно пространной редакции Жития, Е. просил у игумена разрешения принимать пищу только раз в 2 или 3 дня, но не получил на это благословения. Тем не менее преподобный ел лишь столько, чтобы не умереть с голоду, и часто на трапезе только делал вид, что вкушает пищу.

В подобных трудах и подвигах Е. провел «время немало», пока ему не исполнилось 36 лет. Тогда, как сообщает Житие, вел. кн. Нижегородско-Суздальский Борис Константинович (занимал нижегородско-суздальский стол в 1363–1364, 1383–1388, 1391–1392) обратился к св. Дионисию с просьбой прислать одного из учеников в Суздаль, чтобы создать там общежительный мон-рь. Во исполнение этой просьбы св. Дионисий избрал 12 учеников и отправил их «в верхняя страны и грады» для основания общежительных обителей. Е., к-рому было велено идти в Суздаль, не желал разлучаться со своим наставником, но св. Дионисий после долгой беседы и наставлений подтвердил



Суздальские чудотворцы: святители Иоанн и Феодор, преподобные Евфимий и Евфросиния в молении Владимирской иконе Божией Матери. Икона. 1792 г. (ГВСМЗ)

ему свое повеление. Краткая редакция Жития Е. говорит, что он из Н. Новгорода сразу пришел в Суздаль. В пространной редакции имеется рассказ о том, как по дороге, не доходя 8 поприщ до Гороховца, Е. основал церковь и при ней *Мячковский Евфимиев во имя свт. Василия Великого муж. мон-рь*. В нач. XX в. в храме хранился дорожный посох, почитавшийся посохом Е. (*Зверинский*. Т. 2. № 690). Этот рассказ в определенной мере подтверждается тем фактом, что данная обитель, как часть владений Спасо-Евфимиева мон-ря, упоминается уже в жалованной грамоте Спасо-Евфимиевой обители нижегородского кн. Александра Ивановича ок. 1418–1419 гг. (АСЭИ. Т. 2. № 435. С. 478).

В соответствии с Житием, прибыв в Суздаль, Е. явился к еп. св. *Иоанну*. (Суздальский архиерей с таким именем известен в нач. XIV в., он скончался в 1314. Однако, по-видимому, существовала местная агиографическая традиция, относившая деятельность свт. Иоанна к сер. XIV в. и приписывавшая ему создание Спасо-Евфимиева монастыря, а также отдельные факты биографии еп. *Даниила*, управлявшего Суздальской епархией в 1330–1347, 1351–1362/63. Эта традиция отразилась в краткой редакции Жития Е. и в созданном в сер. XVI в. иноком Григорием Суздальским Житии свт. Иоанна. В частности, кончину свт. Иоанна инок Григорий относит к 1363 — году смерти еп. Даниила.) Вместе с архиереем (в Житии Е. он назван Иоанном, возможно, речь идет о Данииле) и кн. Борисом Константиновичем через нек-рое время Е. отправился на поиски подходящего места для основания обители. Оно было найдено к северу от города, на высоком берегу р. Каменки. При большом стечении народа епископ благословил это место и поставил крест там, где должен был впосл. стоять церковный престол. Князь же, взяв мотыгу, начал копать ров в основание церкви. Е. обтесал топором 3 камня и заложил себе гроб у сев. церковных дверей в знак своего желания неисходно жить в этой обители. Церковь была быстро возведена и освящена в честь Преображения Господня. Суздальский епископ рукоположил Е. сначала во диакона, затем во иерея, возвел его в сан архимандрита и благословил служить с палицей, в митре и с рипидами. Такая честь сохранялась за настоятелями Спасо-Евфимиева мон-ря во все время его существования.

Основание обители 36-летним Е., если исходить из его рождения в 1316 г., должно относиться к 1352 г., такая дата указана в пространной редакции Жития (РГБ. Троиц. № 337. Л. 518; № 696. Л. 11). Суздалем тогда владел вел. кн. Константин Васильевич (1331/32–1355), ни о каких владениях кн. Бориса в городе или близ него в это время сведений нет; кроме того, в 1352 г. суздальские земли сильно пострадали от опустошительной эпидемии чумы. По-видимому, создание обители Е. при участии кн. Бориса Константиновича на принадлежавшей последнему земле следует отнести к периоду

после смерти Константина Васильевича († 1355) до начала борьбы кн. Бориса за нижегородский стол (1363). После смерти вел. кн. Константина Васильевича Нижегородско-Суздальское княжество было разделено между его сыновьями, Борис Константинович наследовал Городец и земли за р. Сурой. При этом, как можно думать, все сыновья, в т. ч. Борис, получили во владение территории в непосредственной близости от Суздаля, в частности, в плодородном и густонаселенном Суздальском ополье (см.: *Кучкин В. А.* Суздальское ополье в XIV–XV вв. и владения Спасо-Евфимьева монастыря // Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в истории и культуре России: Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир; Суздаль, 2003. С. 30). Владения близ Суздаля впосл. перешли к детям князей Бориса, *Андрея*, Даниила, Димитрия-Ногтя Константиновичей, дававшим эти земли в качестве вкладов в Спасо-Евфимиев мон-рь. В пространной редакции Жития Е. имеется рассказ об основании преподобным ранее 1363 г. по желанию др. сына Константина Васильевича — кн. Андрея (вел. кн. Нижегородско-Суздальский в 1355–1365) — неподалеку от Спасо-Преображенской обители *суздальского в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-ря*. Можно предположить, что Покровский мон-рь был создан на принадлежавших кн. Андрею пригородных суздальских землях. Первой настоятельницей Покровского монастыря стала двоюродная сестра Е. (племянница матери), до того подвизавшаяся в *суздальском во имя мч. Александра Перского мон-ре*.

(О времени основания Спасо-Евфимиева монастыря высказывались различные предположения. В церковно-исторической лит-ре XIX в. в качестве времени освящения 1-й монастырской церкви можно встретить 1354 и 1357 гг., но эти даты ничем не обоснованы. П. М. *Строев* без к.-л. аргументов относил это событие ко времени ок. 1360, к нему присоединился И. А. Голубцов (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 664; АСЭИ. Т. 2. С. 697). В XX в. делались попытки согласовать дату создания обители с указанием Жития Е. на нижегородско-суздальское княжение Бориса Константиновича. Колобанов полагал, что Борис Константинович занял Суздаль после примирения со старшим братом *Димитрием (Фомой) Константиновичем* в 1365 и оставался там до 1383, причем с 1365 по 1374 в Суздале не было епископа, именно к 1365–1374 исследователь и относит построение мон-ря (*Колобанов*. 1976. С. 41–43). Однако после 1365 уделом Бориса Константиновича был Городец, а не Суздаль, Суздаль находился под контролем кн. Димитрия (Фомы) и его детей, кроме того, в это время кн. Борис был занят многочисленными военными походами, поэтому данная датировка не может быть принята. Б. М. *Клосс* предложил считать годом рождения Е. 1347-й, предположив, что переписчик Жития написал в числе лет жизни святого П (80) ошибочно вместо Н (50), в таком случае Е. прожил 58 лет (*Клосс*. 2001. С. 362, 366). Из этой гипотезы следует, что основание Спасо-Евфимиева мон-ря нужно отнести к 1383, когда Борис Константинович действительно стал вел. князем Нижегородско-Суздальским (Там же. С. 366). Такой расчет не согласуется с житийным указанием на 52 года пребывания Е. во главе основанной им обители. Однако и в последнем случае можно считать написанное в Житии число лет ошибочным: вместо стоящего в Житии Н (50) можно предположить первоначальное, близкое по написанию К (20), в таком случае срок управления Е. мон-рем составит 22 года, а датой создания обители является 1383. Последние предположения не могут быть приняты, т. к. создают существенные противоречия в тексте Жития. Житие сообщает, что св. Дионисий отправил Е. из Печерского мон-ря, будучи игуменом, но в 1374 Дионисий был хиротонисан во епископа Суздальского, Нижегородского и Городецкого; полностью недостоверным становится сообщение Жития об основании Е. по желанию кн. Андрея Константиновича Покровского мон-ря. Предлагаемая в наст. статье датировка создания Спасо-Евфимиева мон-ря временем между 1355 и 1363 также вносит противоречия в хронологию Жития, но их можно считать незначительными. Если признать, что Е. при основании мон-ря было 36 лет, рождение святого следует отнести к периоду между 1319 и 1328, что не соответствует сообщению Жития о 88 годах жизни преподобного, скончавшегося, по летописным свидетельствам, в 1404/05. Можно предположить, что в Житии неверно указан возраст Е. в то время, когда создавался Спасо-Преображенский мон-рь: Л (30) стоит вместо похожего М (40). Если считать, что Е. было тогда 46 лет, то учреждение обители можно отнести к 1362. В таком случае преподобный управлял мон-рем не 52 года, как указано в Житии, но 42 года.)



Прп. Евфимий Суздальский. Литография. 1870 г. Троице-Сергиева лавра (ГИМ)

Кн. Борис Константинович и его потомки самым тесным образом были связаны со Спасо-Евфимиевым монастырем. В монастырском синодике записан «род благоверного великого князя Бориса Суждальского, иже созда Спасов Евфимиев монастырь» (*Тихоправов*. 1857. С. 89; *Колобанов*. 1976. С. 38). Как утверждает Житие, благодаря щедрым пожертвованиям Бориса Константиновича Е. быстро отстраивал обитель — «съгради кельи множество на собрание иноком», построил ц. во имя прп. Иоанна Лествичника с каменной трапезной и каменными же погребом и пекарней под ней. Е. также получил пожалование от *Даниила Борисовича* — воды и рыбные ловли в Гороховецком у. (АСЭИ. Т. 3. Прил. № 480. С. 465–466). Поскольку в обители собралось более 300 насельников, эта трапезная оказалась мала, и Е. построил деревянную ц. во имя свт. Николая Чудотворца «и к неи приради трапезу велию древяну». Известно предание о том, что Е. собственноручно выкопал в мон-ре колодец и завел пчельник (*Сахаров*. 1870. С. 18). Устав мон-ря был общежительным, в нем строго соблюдались правила послушания и нестяжания. Никто из иноков не имел личного имущества, Е.,

любя «худость», круглый год носил жесткий овчинный тулуп, зимой терпя стужу, а летом изнывая от зноя. В обители поддерживалось благочиние — молчание во время церковной службы и за трапезой, запрет инокам выходить из своих келий, кроме посещения церковной службы и «великыа нужа». Е. принимал и кормил многочисленных странников, т. к. его мон-рь стоял «на распутиях мнозих»; милостыню ему зачастую приходилось подавать тайно, чтобы избежать роптания братии; он прощал долги, выкупал несостоятельных должников «и от насилия от злых суден бедою одержимых токмо словом своим избавляя». В пространной редакции Жития Е. назван собеседником прп. *Сергия* Радонежского, в Житии сообщается, что суздальский подвижник приходил в Сергиев Троицкий мон-рь.

Прп. *Иосиф* Волоцкий в послании И. И. Третьякову-Ховрину в дек. 1510 — янв. 1511 г. писал о том, что была «брань Киприану митрополиту со игуменом сь Еуфимьяном Спасьского манастыря, что в Суздале,— не велел был звати Еуфимий Киприяна митрополитом». Не решившись наложить на Е. наказание, «Киприян митрополит бил челом великому князю Василью Дмитреевичю», к-рый и «доспел тому делу конець на Москве по свидетельству священных правил» (Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 191). Непризнание Е. свт. *Киприана* митрополитом, по-видимому, было следствием того, что между Киприаном и наставником Е.— свт. Дионисием — в нач. 80-х гг. XIV в. существовало соперничество в отношении возглавления Русской Церкви. Кроме того, в 1392–1394 гг. митр. Киприан предпринял попытку отторгнуть от Суздальской епархии Н. Новгород и Городец.

Преставление Е., согласно пространной редакции Жития, последовало 1 апр. 6912(1404) г. (РГБ. Троиц. № 337. Л. 525 об.; № 696. Л. 27 об.). В краткой редакции Жития указан день без года (*Клосс.* 2001. С. 363). В Троицкой летописи нач. XV в. в конце статьи мартовского 6912 г. сказано: «Тое же зимы преставися Евфимии, архимандрит суждальскии и добрыи старец» (*Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 458). На основании того, что данному известию в летописи предшествует сообщение о событии, датируемом 13 февр., Клосс отнес преставление Е. к промежутку между 13 февр. и 1 марта 1405 г. (*Клосс.* 2001. С. 366). Запись о кончине Е. в митрополичьем своде говорит о том, что это было значительное событие. Святой был погребен близ монастырского Спасо-Преображенского собора.

Д. Ю. Кривцов

Мощи Е. Обретение мощей преподобного датируется в пространной редакции Жития 4 июля 7015(1507) г. (РГБ. Троиц. № 696. Л. 39 об.) или 7016(1508) г. (Там же. № 337. Л. 532). Архимандритом мон-ря в эти годы был Константин (1490–1509), но в Житии это событие связывается со строительством в обители нового



Обретение мощей прп. Евфимия Суздальского. Роспись придела Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря. Артель Гурия Никитина. 1689 г.

Преображенского храма (каменного) при архим. *Кирилле* (1511–1526; впосл. архиепископ Ростовский). Строительство, как можно думать, было начато в 1514 г., об этом косвенно свидетельствует выданная 14 мая этого года жалованная льготная грамота вел. кн. *Василия III Иоанновича* игум. Спасо-Евфимиева мон-ря Кириллу, освобождавшая ряд владений мон-ря на 3 года от выплаты податей в великокняжескую казну (Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря: 1506–1608 гг. М., 1998. № 8. С. 25–26). Аналогичную грамоту вел. князь пожаловал игум. Кириллу 22 июля 1523 г., когда в мон-ре собирались начать строительство каменной ц. во имя прп. Иоанна Лествичника (Там же. № 20. С. 49). Т. о., обретение мощей святого следует датировать 4 июля 1514 г. (Строев относил это событие ко времени ок. 1512; см.: *Строев.* Списки иерархов. Стб. 664). Гроб Е. был найден при копании рвов с правой стороны от старой церкви. Архим. Кирилл известил об этом Суздальского еп. Симеона (Стремоухова; 1509–1515), после чего гроб был открыт, и обнаружилось нетленное тело Е. в ризах, «аки вчера оболчена». После окончания строительства Преображенского собора (ок. 1517–1518) мощи Е. были перенесены в храм и помещены в раку.

По-видимому, в 50 — 60-х гг. XVI в. было возведено новое здание Преображенского собора (дошедшее до нашего времени), и останки Е. были перенесены туда. В 1-й пол. XVII в. гробница стояла в Никольском приделе собора, как свидетельствует монастырская опись 1660 г. (*Тихонравов К.* Описная книга. 1878. С. 21). 22 февр. 1657 г. мощи святого были переложены в новую раку, установленную в Преображенском соборе «от праваго крилоса направе», вероятно в приделе, посвященном Е. Старый гроб, «кой устроен был преж сего над мощьми чудотворца Еуфимия — три цки: две длинныя, одна короткая, а те доски обложены серебром», был помещен в «книгохранительницу» (Там же. С. 38). Подробные сведения о новой гробнице содержатся в описи 1660 г.: «Гроб... обложен бархатом вишневым, с дву сторон круживо серебряно, кованое золотом. А в гробнице отлас цветной, а опушен тем же отласом цветным, а на верху цки бархат травчатой. Около гробницы решетка железная, полужона. Покровы на гробу чудотворца Еуфимия. Покров на нем — образ преподобнаго Еуфимия чудотворца, шит золотом и серебром по червчатому бархату, венец низан жемчугом... над главою у чудотворца Еуфимия — Преображение Господне, шито золотом и серебром... на правой стороне — образ Пречистые Богородицы, шит золотом и серебром», очевидно, слева — шитый образ свт. Николая Чудотворца. В подножии раки находилась большая серебряная лампада на высоком оловянном поддоне — вклад боярина кн. И. И. Шуйского (Там же. С. 20).

В челобитной от 30 мая 1679 г. патриарху *Иоакиму* архим. Спасо-Евфимиева мон-ря Тимофей просил благословения «чудотворцу раку построить вновь, и обложить серебряным окладом, и в раке выслать стены достойно, и что марта в 29 день

мастеров серебренников подрядили строить оклад на чудотворцову раку, сребреной, резной, и позолотить, как и у прочих святых бывают». В ответной грамоте от 28 июня того же года патриарх «раку строить не указали до тех мест, как в Суздале архиепископ будет». В 1683/84 г. Суздальский митр. *Иларион* переложил мощи Е. в новую раку, которая была устроена «коштом монастырским и от доброхотных дателей» (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Вязка 279. № 188. Л. 63–63 об.). Эта рака, стоявшая в посвященном Е. приделе Преображенского собора, подробно описана в монастырских описях 1758 и 1763 гг.: «Около той раки с трех сторон оклад... с трех сторон три карниза сребреные, не золочены, на длинной стороне два столбца сребряные... В раке обито бархатом золотым. Около раки решетка железная, золочена. Над тою ракою крышка, внутрь обита бархатом золотым. На той крышке в средине лист сребреной, золочен, над ним изображение образов Распятия Господня, Пресвятыя Богородици, Иоанна Богослова. Оная крышка сверху обложена вся сребром» (Там же. Вязка 233. № 139. Л. 7–7 об.). В офицерской описи 1763 г. над ракой отмечена «болдахинь, резная, с херувими на столбцах, резных, золоченых» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 553. Л. 648).

В XVII в. от мощей Е. отделялись частицы. По-видимому, часть мощей Е. была вделана в Кийский крест, созданный в 1656 г. по заказу патриарха *Никона* (ныне в ц. прп. Сергия Радонежского в Крапивниках в Москве; на одной из пластин на кресте есть изображение Е.). Изображение святого присутствует на крышке мощевика XVII в. из новгородского Софийского собора (Новгородский музей). В Образной палате царского дворца в Кремле при царе *Алексее Михайловиче* хранились «мощи преподобнаго отца нашего Евфимия Суздальского: два зуба в ковчеге сребреном золоченом» (Церк.-археол. хранилище при Моск. дворце в XVII в. / Предисл.: А. И. Успенский // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 53).

В 1822–1823 гг. московский серебряных дел мастер И. Г. Завьялов изготовил для мощей Е. новую деревянную, обложенную серебром раку. 23 июня 1823 г. в присутствии епископа, 4 архимандритов, духовенства Суздаля произошли освящение новой гробницы и переложение св. мощей, в память о чем был учрежден



Рака с мощами прп. Евфимия Суздальского в Преображенском соборе Спасо-Евфимиева мон-ря. Фотография. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

крестный ход. В кон. XIX — нач. XX в. украшенная балдахином рака с мощами Е. стояла в Спасо-Преображенском соборе при входе в алтарь у юж. двери. На клеймах на раке были вычеканены: «к западной стороне — образ Преображения Господня, а на северной стороне в средине клейма — архимандрические привилегии: митра, палица, рипиды, крест, Евангелие и посох, а в двух сторонах вырезано с чернью описание о мощах преподобнаго Евфимия и о построении раки... Поверх крышки лик преподобнаго Евфимия, на оном венец, оплечья и вокруг на полях оклад — серебряные, чеканные, позолоченные; на оплечьях два клейма финифтяныя с подписью: «Образ преподобнаго Евфимия», осыпанных бирюзками мелкими. И с других двух сторон — восточной и южной — обложена медною посеребряною латунью. На тех сторонах тоже наложены четыре клейма медных, чеканных, позолоченных, из коих в среднем вычеканены в молитвенном положении пред Св. Троицей преподобные Евфимий Суздальский и Сергий Радонежский чудотворцы, а в сторонних вырезаны с чернью тропари Преображения Господня и преподобнаго Евфимия... В раке весу серебра один пуд двадцать семь фунтов и три четверти. Внутри раки и крышка обиты малиновым бархатом... На крышке по бархату лик преподобного Евфимия в схиме, вышит серебром и положен разноцветными камнями... Самый балдахин устроен из четырех колонн резной работы, вызолоченных... вверху на северную и западную сторону к колоннам прикреплена арка, украшенная резьбою, вызолоченною... в средине же на лицевой северной стороне в раме на кругообразной доске — лик преподобного Евфимия по золотому фону, а кругом онаго резныя вызолоченные слова: «Преподобне отче Евфимие, моли Бога о нас», а внутри изображение Спасителя и сверху крест четвероконечный вызолоченный» (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Вязка 350. № 1. Л. 18 об.— 19 об.). При раке находились принадлежавшие Е., по монастырскому преданию, вериги, митра, железный посох, медный крест, а также напрестольное Евангелие, по которому служил святой.

Архим. Спасо-Евфимиева мон-ря сщмч. *Серафим (Чичагов)* после осмотра мощей Е. доложил 11 нояб. 1899 г. Владимирскому и Суздальскому архиеп. *Сергию (Спасскому)* о ветхости одеяния и неподобающем для архимандрита и схимника характере одежд на мощах святого. В ответном письме владыка благословил переоблачить св. мощи. На просьбу архим. Серафима об отделении от мощей частицы для ношения в крестных ходах архиерей ответил отказом.

12 февр. 1919 г. гробница святого была вскрыта и опечатана представителями уездного исполнительного комитета. До 1922 г. рака оставалась в мон-ре. 4 мая 1922 г. она была конфискована и поступила в Суздальский уездный финансовый отдел, мощи Е. были переданы в музей, до нач. 40-х гг. XX в. они были выставлены в экспозиции антирелиг. отдела, позднее хранились в фондах. Сень над ракой сломана, очевидно, в 1937 г. вместе с иконостасом. 9 июня 1988 г. мощи Е. были переданы Владимирским музеем-заповедником в единственный действующий в то время правосл. храм в Суздале — во имя равноапостольных Константина и Елены. В наст. время храм состоит в юрисдикции раскольнической *«Российской православной автономной церкви»*.

Почитание. Местное почитание Е. отмечается с рубежа 20-х и 30-х гг. XV в. В земельных актах этого и более позднего периода обитель называется «Ефимьевым монастырем» (см.: АСЭИ. Т. 2. № 439, 440. С. 482; №. 443. С. 485; Т. 3. № 485. С. 468; № 490. С. 470–471). Е. назван «преподобным» в подтверждающей записи шуйского и суздальского кн. Федора

Юрьевича (1446–1447) на жалованной грамоте, данной Спасо-Евфимиеву монастырю ок. 1418–1419 гг. нижегородским кн. Александром Ивановичем. Свидетельством общерус. почитания Е. уже в XV в. стало появление в кон. столетия посвященных ему агиографических памятников, не связанных с Суздальско-Нижегородским краем (1-я проложная редакция Жития). Большинство исследователей считают, что канонизация Е. осуществилась решением Московского Собора 1549 г. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 94; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 104). По мнению Клосса, Е. был канонизирован между мартом 1547 и авг. 1548 г. (*Клосс*. 2001. С. 367–370).

Пространная редакция Жития Е. содержит цикл рассказов о посмертных чудесах преподобного. Первое чудо связано с архим. Спасо-Евфимиева мон-ря Евфимием (1482–1484), к-рый, отличаясь заносчивым характером, начал конфликтовать с братией, менять монастырский устав, завещанный Е., и наконец ночью бежал из обители, забрав монастырское серебро, ризы и книги. Той же ночью преподобный явился во сне одному из насельников, поведал о краже и указал, где найти вора. Утром иноки отыскали и бежавшего настоятеля, и украденные сокровища, причем архим. Евфимия они нашли совершенно расслабленным. Его отнесли в мон-рь, он покаялся в церкви и после молитвы к Е. получил исцеление. Житие повествует о многочисленных случаях исцеления по молитвам к святому бесноватых, расслабленных и больных лихорадкой.

Память Е. встречается в месяцесловах не позднее 1-й пол. XVI в. (ГИМ. Син. № 336. Л. 209–209 об.; № 388. Л. 96 об.). Е. прославляется в Похвальном слове русским святым 2-й пол. XVI в. суздальского инока Григория (*Макарий (Веретенников), архим.* Эпоха новых чудотворцев: Похвальное слово новым рус. святым инока Григория Суздальского // АиО. 1997. № 2(13). С. 138) и в Похвальном слове русским преподобным 40-х гг. XVII в. соловецкого книжника *Сергия (Шелонина)* (*Панченко О. В.* Из археогр. разысканий в обл. соловецкой книжности: I. «Похвальное слово русским преподобным» — соч. Сергия Шелонина: (Вопр. атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 588). В Уставе московского Успенского собора (ок. 1634) говорится: «Месяца апреля в 1 день преподобному Еуфимию Суждальскому благовест в лебедь, трезвон средней, а поют с полиелеосом» (РИБ. Т. 3. Стб. 75–76). Преподобный упомянут



Прп. Евфимий Суздальский. Икона. Посл. треть XIX в. (частное собрание)

в синодике Недели Православия Успенского собора. Акафист Е. издан в С.-Петербурге в 1873 г. (перезд.: Суздаль, 2002). В нач. XX в. память Е. праздновалась 4 раза в году: 1 апр. (день кончины), 4 июля (день обретения мощей), 22 февр. (память перенесения мощей в 1657) и в 9-ю Неделю после Пасхи (по случаю переложения мощей в 1823 в новую раку), при последнем празднестве совершался крестный ход вокруг мон-ря. В 1904 г. мон-рь торжественно отметил 500-летие кончины Е., 3–4 июля 1907 г. в Суздале праздновалось 400-летие обретения мощей преподобного. Имя Е. включено в Собор Радонежских святых (празд. установлено в 1981) и в Собор Владимирских святых (празд. установлено в 1982). 14 апр. 2004 г. в Суздале отмечалось 600-летие преставления Е., в этот день в Преображенском соборе Спасо-Евфимиева мон-ря была отслужена 1-я за 80 лет Божественная литургия, которую совершил архиеп. Владимирский и Суздальский *Евлогий (Смирнов)*.

По-видимому, на рубеже XVII и XVIII вв. сложилась традиция ежегодных крестных ходов с иконой Е. Наиболее раннее свидетельство об этой традиции — записная книга лиц, принимавших участие в крестном ходе с иконой Е., датирующаяся 1736 г. Распоряжением Суздальского и Юрьевского митр. *Сильвестра (Головацкого)* от 29 сент. 1759 г. было запрещено «тот образ к крестному из соборной церкви хождению приносить», т. к. в консистории «указов и определениев не отыскано», а «от тех иеромонахов, когда оное крестное хождение куда придет... случается быть некоторое неблагообразие». Крестные ходы были возобновлены при еп. Геннадии (Драницыне), в 1768 г. было позволено образ «приносить духовно монашествующим по прежнему обыкновению». Крестные ходы продолжались в XIX — нач. XX в. Как правило, вместе с другим чтимым образом — Корсунской иконой Божией Матери — образ Е. износился «при иеромонахе и послушниках монастыря как в дома суздальских городских обывателей, так и в ближайшие селения». В нач. XX в. икона приносилась в уездные города Александров (1902–1908), Вязники (1902–1906), Ковров (1906), Муром (1902–1906), Шую (1902–1907), в промышленные центры, многие из к-рых являлись центрами старообрядчества: в г. Иваново-Вознесенск (ныне Иваново) и в с. Кохма Шуйского у. (1903–1904), на Гусевскую хрустальную фабрику (ныне Гусь-Хрустальный) (1902, 1905), в слободу Мстёра Вязниковского у. (1901) и др.

В церковно-исторической лит-ре можно найти утверждение, что уже в нач. XVI в. в каменном монастырском Преображенском храме во имя Е. был освящен престол (СИСПРЦ. С. 94; *Сахаров*. 1870. С. 21; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Июль. С. 53). К возведенному, по-видимому, в 50 — 60-х гг. XVI в. монументальному 4-главому Преображенскому собору, вероятно, в то же время был пристроен придел во имя Е. В кон. XVI в. известна ц. во имя Е., находившаяся под горой, на к-рой первоначально стоял нижегородский Печерский мон-рь; храм пострадал 18 июня 1597 г. во время оползня, разрушившего обитель (Нижегородский летописец. 1886. С. 38). В писцовой книге Н. Новгорода 20-х гг. XVII в. упомянуты посвященные Е. приделы: в Крестовоздвиженской ц., стоявшей на подворье Печерского мон-ря в Нижегородском кремле, при ц. Св. Софии, Премудрости Божией, в нижегородском Благовещенском мон-ре (Писцовые книги XVII в. по Н. Новгороду // РИБ. Т. 17. 1898. Стб. 63, 346, 347). Придел во имя Е. был освящен ранее 1647 г. в соборе

Преображенского мон-ря в с. Пурех. Эта обитель была основана в 1-й пол. XVII в. покровителями нижегородского Печерского мон-ря — князьями Пожарскими (*Макарий (Миролюбов), архим.* Памятники церк. древностей Нижегородской губ. СПб.,



Прп. Евфимий Суздальский. Эмалевая икона. Кон. XIX в. (ГВСМЗ)

1857. С. 370, 420), в 1-й четв. XVIII в. она была упразднена, храм преобразован в приходский (закрыт в 1935, возвращен Церкви в 90-х гг. XX в.). В переписной книге 1678 г. в Васильевском мон-ре Гороховецкого у. указывается ц. Василия Великого с приделом в трапезе во имя Е. В XVII в. в нижегородской Мироносицкой ц., близ которой, по преданию, родились преподобные Е. и Макарий, также имелся посвященный Е. придел (Там же. С. 104; существовал еще в нач. XX в.). В кон. XIX в. известны посвященные Е. (вместе со свт. Дионисием и прп. Макарием Унженским) надвратная (Спасо-Евфимиева) ц. в нижегородском Печерском мон-ре, придел в храме во имя святых Космы и Дамиана в с. Коровники близ Суздаля.

А. В. Маштафаров

Ист.: ПСРЛ. Т. 8. С. 77; Т. 11. С. 191; Т. 23. С. 139; Т. 24. С. 170; Т. 25. С. 233; Т. 28. С. 90; *Тихонравов К.* Владимирский сб.: Мат-лы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губ. М., 1857. С. 89; *он же.* Описная книга суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. Владимир, 1878; Нижегородский летописец. Н. Новг., 1886. С. 38, 59, 98; Торжество 500-летия со дня смерти основателя Спасо-Евфимиева мон-ря Евфимия // Владимирские ЕВ. 1904. № 14. Ч. неофиц. С. 413–420; *Кутумов И.* О суздальских мощах // Голос труда. 1919. № 5; *Шеенков А.* Монастыри, или фабрика кукольных мощей // Голос правды. 1919. № 20; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 351–373, 405–408; *Турилов А. А.* К ранней истории общерус. почитания прп. Евфимия Суздальского: Неизвестное краткое Житие в Прологе нач. XVI в. из Б-ки Папского Восточного ин-та в Риме // Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России. Владимир; Суздаль, 2003. С. 21–25. Лит.: *Фёдоров А.* Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд. 2. С. 25–28, 36, 52; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Краткие сведения о св. угодниках и местночтимых подвижниках благочестия, коих св. мощи почивают в церквах Владимирской епархии. Владимир, 1860. С. 57–61; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Кн. 1. С. 427–434; *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. С. 122, 135, 140, 142, 180; *Сахаров Л. И.* Ист. описание суздальского 1-классного Спасо-Евфимиева мон-ря. Владимир, 1870; Описание о российских святых. С. 208–209; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 284–286; *Досифей.* Житие прп. и богоносного отца нашего Евфимия, Суздальского чудотворца. Владимир, 1888[2]; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 191; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 174–175; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 85, 104, 546; *он же.* История РЦ. Т. 3. С. 321–322; Т. 4. С. 182, 594, 596. Примеч. 3. С. 598; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Апр. С. 3–5; *Серафим (Чичагов), архим.* Житие прп. Евфимия, священно-архимандрита, Суздальского чудотворца: Ко дню 500-летия кончины прп. Евфимия. СПб., 1904; Житие прп. Евфимия Суздальского. Од., 1912; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: По «житиям святых». М., 1966. С. 156–158; *Колобанов В. А.* Владимиро-Суздальская лит-ра XIV–XVI вв.: Учеб. пособие. М., 1975. Вып. 1. С. 109–115; 1976. Вып. 2. С. 17–44; 1978. Вып. 3. С. 39–54; *он же.* Владимиро-Суздальские лит. памятники. М., 1982. С. 92–118, 141–146; *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: Повесть о Митяе. СПб., 2000[2]. С. 132–134, 142; *Дмитриева Р. П.* Григорий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 169–172; *Черторицкая Т. В.* Новый список Жития Евфимия Суздальского: (Старые проблемы) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 232–237; ЖСв. Янв.–апр. С. 473–506; *Дмитриевский С. М.* Агиографические источники о роли нижегородского Печерского мон-ря в общежительной реформе XIV в. // Древнерус. книжная традиция и совр. нар. лит-ра: Тез. докл. междунар. конф. 14–16 окт. 1998 г. Н. Новг., 1998. С. 18–22; Житие прп. Евфимия, Суздальского чудотворца. Суздаль, 2004; Святые града Суздаля. Суздаль, 2004. С. 49–63; *Пудалов Б. М.* «Житие Евфимия Суздальского» и спорные вопросы истории вел. княжества Нижегородского // ДРВМ. 2005. № 3(21). С. 81–83.

Д. Ю. Кривцов, А. В. Маштафаров

Иконография. Изображения Е., как и мн. основателей крупных среднерус. мон-рей (напр., преподобных Пафнутия Боровского, Саввы Сторожевского, Иосифа Волоцкого), встречаются сравнительно редко. Это объясняется особенностями его почитания, к-рое ограничивалось в основном Спасо-Евфимиевым мон-рем в Суздале, др. мон-рями и храмами Суздальской епархии и Н. Новгорода как места рождения преподобного. Тем не менее, судя по храмовым описям XVI–XVIII вв., иконография Е. была достаточно разнообразна в сюжетном и типологическом отношениях, мало уступая иконографии др. почитаемых преподобных; сохранившиеся памятники не отражают всех ее изводов. Иконография святого нередко варьируется: изображения могут отличаться формой бороды (более узкой или широкой), особенностями облачений. Наиболее распространены произведения, где он представлен в куколе, но существовал вариант с куколем, опущенным на плечи (часто в произведениях, не связанных с Суздалем). В Новое время Е., как правило, писали с параманом поверх мантии и с четками; с кон. XVII в. известны немногочисленные изображения преподобного в богослужебных одеждах.

Отсутствие ранних источников не позволяет восстановить начальные этапы формирования иконографической традиции (2-я пол. XV — 1-я пол. XVI в.); не вполне ясно и происхождение противоречий, допущенных при описании внешности святого в иконописных подлинниках (под 1 апр.). В частности, в подлиннике XVIII в. указано 2 извода: «И преставление преподобнаго отца нашего Евфимия Суждальскаго чудотворца, сед, брада Власиева шире, риза такова же, амфор и Евангелие, а инде пишут, риза преподобническая, в схиме, кудерцы знать» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 86). Сходные описания имеются в рукописях кон. XVIII в., 30-х гг. XIX в. (БАН. Строг. № 66. Л. 94; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 142 об.— наряду с омофором и Евангелием указаны «ризы преподобническия»). Более подробное описание содержится в сводном подлиннике XVIII в., принадлежавшем Г. Д. Филимонову, где говорится о «ризах святительских, как на архимандритах» и приводится текст обращения святого к братии, к-рый надлежало помещать на свитке: «Не скорбите о сем, но разумейте по сему, яко, аще стяжу дерзновение к Богу, и дело Ему мое угодно будет, не токмо место оскудеет, но и вельми распространится по моем преставлении, аще любовь имате» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 309–310).

В этих описаниях традиц., обладавшая устойчивыми признаками иконография Е.-инока, облаченного в рясу, параман, мантию и схимнический куколь, выступает в качестве второстепенного варианта, а 1-е место занимает образ святого с архиерейскими атрибутами, к-рые не соответствуют его сану и, за единичными исключениями, не встречаются в сохранившихся изображениях. По-видимому, эта ошибка, свидетельствующая о плохом знакомстве составителей подлинников с истинной иконографией Е., основана, во-первых, на уподоблении его облика (формы бороды) внешности свт. Власия Севастийского (что, вероятно, повлекло за собой и копирование сведений об архиерейском облачении и о Евангелии), а во-вторых, на известиях о сане архимандрита святого и о соответствую-

щих деталях его облачения. Последнее обстоятельство, специально отмеченное в Житии с целью подтверждения особого статуса обители (Суздальский епископ «святи его на архимандритию, и повеле ему священнаа деиствовати с полицею и в митре, сии рече в шапце, иже и бысть в тои обители и до днесь» — *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2: Очерки по истории рус. агиографии XIV–XVI вв. С. 361), выделяло Е. из числа др. русских преподобных и могло стать причиной изображения его с архиерейскими атрибутами (не исключено и ошибочное отождествление Е. со свт. Евфимием Новгородским).

В «Руководстве...» В. Д. Фартусова 1910 г. внешность Е. в целом соответствует его традиц. иконографии, к-рая дополнена «натуралистическими» деталями и 2 вариантами текста на свитке: «Типа русскаго, урожденец Новгорода (Н. Новгорода.— *Авт.*), старец 68 лет, с большою и широкою бородой, с сильною сединой; убогая, грубая, из овечьей кожи, монашеская одежда и епитрахиль, на голове клобук, в руках хартия с его изреченiем: Не скорбите о сем, но разумейте по сему, яко же, аще стяжу дерзновение к Бгу, и дело мое угодно Ему будет, не токмо не оскудеетъ место, но и больши распространится по моемъ преставлении, аще любовь имате. Или: Завещаваше же всем еже не имети отнюдь мудрование свое кому, но готовым быти ко всякому послушанию» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 236).

Древнейшим известным изображением Е., по-видимому, является поясная фигура на иконе Божией Матери «Одигитрия с избранными святыми» из ТСЛ (ГТГ), написанной в посл. четв. XV в. *Дионисием* или мастером его круга (Дионисий — «живописец пресловущий». 2002. Кат. 41). На окладе, между изображениями 2 преподобных в левой части нижнего поля, укреплена пластина с надписью: «Еуфимеи Суздалскии», и на этом основании с Е. отождествляют преподобного, представленного крайним слева (см. также: *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 1. Кат. 255. С. 314). Однако, судя по иконографическим признакам (округлый клобук, сравнительно короткая борода), это скорее прп. Антоний Великий, тогда как Е.— в островерхом куколе, с заостренной бородой — изображен правее (в описаниях иконы назван прп. Варлаамом Хутынским).

Это произведение, где Е. представлен среди наиболее почитаемых рус. и вселенских преподобных (в их числе — соименный святой прп. Евфимий Великий), служит важным указанием на то, что его иконография сформировалась к посл. трети XV в. (вероятно, в Суздале) и была известна в столице. Этому выводу не противоречат данные о сложении почитания суздальского преподобного к нач. XVI в.— известие о строительстве каменного собора над местом его погребения



Прп. Евфимий Суздальский. Фрагмент иконы «Святители Иоанн, Феодор, Дионисий, Симон и преподобные Евфимий и Евфросиния Суздальские». Сер. XIX в. (ГВСМЗ)

и обнаружение рукописей с ранними вариантами его Жития. Возникновение изображений Е. предшествовало обретению его мощей в нач. XVI в., и не исключено, что оно было обусловлено формированием почитания святого в его обители сразу после кончины.

Очевидно, благодаря иконе из ТСЛ сложилось мнение о том, что образ Е. (среди проч. преподобных) помещен на каймах неск. шитых пелен, или сударей, созданных в Москве во 2-й пол.— кон. XV в. («Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому», ГММК; «Успение Богородицы», ГТГ; «Явление прор. Моисею Неопалимой купины и избранные святые», ГРМ; 2 близкие по иконографии пелены «Успение Богородицы» из дореволюционного собр. Тверского музея и ГЭ — см.: *Маясова Н. А.* Группа памятников моск. шитья времени Диониcия // Ферапонтовский сб. Ферапонтово, 1999. Вып. 5. С. 208–222; Дионисий — «живописец пресловущий». 2002. Кат. 54, 55, 57). Однако это предположение необоснованно, поскольку во всех таких произведениях, судя по иконографическим признакам (непокрытая голова, длинная узкая борода), представлен прп. Евфимий Великий (ср. его фигуру на упомянутой иконе Божией Матери «Одигитрия»). Столь же маловероятно, что именно Е., а не прп. Евфимий Великий представлен на нижней кайме пелены 1-й трети XVI в. с фигурами свт. Николая Чудотворца, др. святителей и преподобных (ГИМ, см.: *Маясова Н. А.* Древнерус. шитье. М., 1971. Табл. 41), хотя присутствие редких для этого времени изображений рус. святых (святителей Московских Феогноста, Филиппа I и Ионы, преподобных Пафнутия Боровского и Никиты Переяславского) не позволяет исключить данную гипотезу. В таком случае в ранний период образ Е. мог наделяться иконографическими особенностями соименного палестинского святого.

Другие изображения Е., созданные до посл. трети XVI в., пока неизвестны, хотя есть основания полагать, что к этому времени, после канонизационных Соборов 1547–1549 гг., уже сложилась достаточно устойчивая традиция его иконографии. На это косвенно указывают строительные работы в Спасо-Евфимиевом мон-ре, в т. ч. возведение существующего собора 50–60-х гг. XVI в. с приделом во имя преподобного, а также составление пространной редакции Жития Е. и возникшая в сер. XVI в. традиция упоминания «чудотворца Евфимия» в связанных с мон-рем юридических актах (см.: *Баталов А. Л.* К вопросу о датировке собора Спасо-Евфимиева мон-ря // Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России. 2003. С. 40–50; *Клосс.* 2001. Т. 2. С. 370–373; Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря, 1506–1608 гг. / Сост.: С. Н. Кистерев, Л. А. Тимошина. М., 1998).

Одно из немногочисленных изображений Е., относящихся к посл. трети XVI в., помещено на шитой пелене 70–80-х гг. XVI в. (?) с образом Божией Матери «Моление о народе» и припадающими святыми (ГВСМЗ; см.: *Спасо-Евфимиев монастырь.* 2007. С. 83. Ил.), к-рая была обнаружена в 2005 г. в погребении свт. Арсения Элассонского в суздальском соборе Рождества Пресв. Богородицы и, очевидно, принадлежала этому храму или архиерейскому дому. Преподобный (надпись: «Прпдбныи Еуфимеи Суждалскы») показан во главе нижнего из 2 рядов коленопреклоненных святых вместе со свт. Дионисием Суздальским, прп. Евфросинией Суздальской и ее женихом кн. Миной; в верхнем ряду — святители Николай Чудотворец, Алексий Московский, Иоанн и Феодор Суздальские. Пелена, вероятно созданная при Суздальском еп. Варлааме (1570–1584), уделявшем большое внимание прославлению местных святых, является 1-м примером распространенных впосл. изображений Суздальских чудотворцев, среди к-рых Е. неизменно занимал почетное место.

Суздальские святые, в т. ч. Е., представлены на серебряных пластинах большого киота Корсунской иконы Божией Матери (ГВСМЗ), вложенного в 1590 г. в Спасо-Евфимиев мон-рь местным вотчинником и царским приближенным Д. И. Черемисиновым. Е. показан в одном вертикальном ряду с преподобными Сергием Радонежским, Кириллом Белозерским и Варлаамом Хутынским, в молении, с редкой иконографической

особенностью — непокрытой головой, что свидетельствует о недостаточном знакомстве столичного серебреника с иконографией святого. Образ Е. также присутствует на архимандритской митре кон. XVI в. из Спасо-Евфимиева мон-ря, к-рая, согласно позднему преданию, принадлежала преподобному (ГВСМЗ; *Трофимова Н. Н.* Рус. прикладное искусство XIII — нач. XX в.: Из собр. ГВСМЗ. М., 1982. Кат. 44).

Достаточно полное представление об иконографии Е. и о степени ее распространения дают описи суздальских храмов кон. XVI — XVII в., а также описи некоторых церквей за пределами Суздальской епархии и актовые материалы. Первые упоминания отдельных икон преподобного относятся к 80–90-м гг. XVI в.— это в основном небольшие произведения, к-рые принадлежали лицам, связанным с Суздалем и со Спасо-Евфимиевым мон-рем (Акты Суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. 1998. С. 412, 453), и попадали в храмы других регионов в качестве вкладов. Так, в описи костромского Ипатиевского мон-ря 1595 г. упомянута «большая пядница» с изображением преподобного, «во облаце Спасов образ», в драгоценном окладе (Переписные книги костромского Ипатьевского монастыря, 1595 г. / Сообщ.: М. И. Соколов // ЧОИДР. 1890. Кн. 3. С. 9). Икона близкой иконографии к 20-м гг. XVII в. находилась в Успенском соборе Московского Кремля (Описи Московского Успенского собора от нач. XVII в. по 1701 г. включ. // РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 322, 428).

Опись суздальского Покровского монастыря 1597 г. сообщает не только о пядице с единоличным изображением, но и об иконе Е. и свт. Николая Чудотворца; по-видимому, в обители был и 2-й образ подобного типа (упом. без уточняющего эпитета «Суздальский», см.: Опись Покровского жен. мон-ря в г. Суздале 7105(1597) г. // *Георгиевский В. Т.* Памятники старинного рус. искусства Суздальского музея. М., 1927. Прил. С. 38, 52). Возможно, произведения такого рода появились под влиянием икон святителей Николая и Евфимия Новгородского (подобные иконы писались для новгородской Вяжищской обители), хотя традиция сопоставления свт. Николая и Е. известна по мн. произведениям, находившимся в Спасо-Евфимиевом мон-ре к сер. XVII в. В духовной грамоте старца Макария Губина 1602/03 г. упоминается икона Е. и прп. Евфросинии Суздальской (Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. 1998. С. 470), отражающая почитание суздальских преподобных местными иноками.

Уже к кон. XVI — нач. XVII в. образ Е. мог сочетаться с фигурами др. святых — по календарному принципу, напр. икона Е., прп. Марии Египетской (память обоих святых 1 апр.) и сщмч. Антипы Пергамского (пам. 11 апр.) в Кирилловом Белозерском мон-ре (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.: Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 62), или по типологическому принципу — икона Е., преподобных Никиты Переяславского и Димитрия Прилуцкого письма Истомы Савина (работал в 1595–1629, см. *Савины*), находившаяся в ярославской ц. св. прор. Илии вместе с аналогичными иконами др. рус. святых работы того же мастера (Опись 1651 г. ц. Ильи Пророка // 350 лет ц. Ильи Пророка в Ярославле (1650–2000 гг.): Статьи и мат-лы. Ярославль, 2001. С. 130). В описи суздальского Покровского монастыря 1651 г. упоминается редкая икона Е. вместе с прп. Евфимием Великим, возможно его небесным покровителем (Опись Покровского жен. мон-ря в г. Суздале 7159/1651 г. / Сообщ.: В. Т. Георгиевский // Тр. Владимирской УАК. 1903. Кн. 4. С. 96), напоминающая изображения этих святых на полях иконы Божией Матери «Одигитрия» посл. четв. XV в. из ТСЛ.

Значительное количество икон Е., созданных до сер. XVII в. (в т. ч. в связи с постройкой Преображенского собора 3-й четв. XVI в.), но в большинстве утраченных, упомянуто в описи Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. (Описная книга. 1878. Прил. С. 1–60). Среди них — деисусная икона в соборном иконостасе (Там же. С. 4), парная к образу прп. Сергия Радонежского. Очевидно, эта особенность отражала не только традицию включения икон прп. Сергия в деисусные чины, но и связь почитания 2 святых: согласно тропарю Е., он «бысть о Христе събеседник и спостник преподобному Сергию» (*Клосс.* 2001. Т. 2. С. 363). Пространная редакция Жития Е. включает заимствования (в т. ч. сюжетные) из Жития прп. Сергия (Там же. С. 370) и сообщает о посещении Е. Троице-Сергиевой обители (*Колобанов В. А.* Владимиро-суздальские лит. памятники XIV–XVI вв.: Учеб. пособие. М., 1982. С. 101, 144). Образ Е. входил и в состав деисусного чина Евфимиева придела монастырского собора в паре с образом свт. Николая Чудотворца (Описная книга. 1878. С. 21).

Согласно описи, в Спасо-Евфимиевой обители существовало неск. одиночных (ростовых и поясных) икон святого, на которых по сторонам его фигуры помещались медальоны с изображениями Иисуса Христа и Богоматери «во облаце» (Там же. С. 6, 20, 22). Одна из них, с богатым убором, стоявшая у раки, может быть отождествлена с поясной иконой из собрания ГВСМЗ (Суздаль и его достопамятности / Изд. Владимирской губ. УАК. М., 1912. С. 26. Ил.; см. также: *Косаткин В. В.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст.: Кр. ист. свед. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 36–37), сохранившей древний оклад и живопись XIX в. (святой представлен с развернутым свитком; список 2-й пол. XIX в. находится в ЦМиАР). Эта необычная для преподобных иконография, вероятно восходящая к изображениям свт. Николая Чудотворца с «Никейским чудом», отражает тесную связь их почитания, к-рая была воплощена и в др. произведениях из Спасо-Евфимиева мон-ря, напр. на запрестольных иконах Евфимиева и Никольского приделов с изображением образа Божией Матери «Знамение» на лицевой стороне и свт. Николая и Е. на обороте (Там же. С. 21, 23). Эта традиция отразилась и на 2 небольших иконах Е., свт. Николая и мч. Порфирия (Описная книга. 1878. С. 15, 16), к-рые, судя по изображению последнего святого, могли быть вложены архим. Порфирием, управлявшим Спасо-Евфимиевым монастырем в 1629–1636 гг. (*Строев.* Списки иерархов. Стб. 665). Не ранее кон. XVI в. был создан образ Е. с Суздальскими святителями Иоанном и Феодором и московским юродивым св. Василием Блаженным (Описная книга. 1878. С. 18). В описи 1660 г. упомянуты и др. иконы Е. разного размера и иконографии (Там же. С. 13, 14, 21, 24, 39), в т. ч. со Св. Троицей «в облаце» и в молении Спасу, а также 3 житийных произведения.



Прп. Евфимий Суздальский. Икона. XVI в. (под записью XIX в.) (ГВСМЗ)

В Спасо-Евфимиевом монастыре находился ряд произведений лицевого шитья с изображениями Е., в т. ч. вклады князей Пожарских, покровительствовавших обители и почитавших ее основателя. Среди них выделялся надгробный покров (Там же. С. 20), отличавшийся особенно сложной иконографией, к-рая не имеет прямых аналогий среди покровов др. русских святых: кроме храмового праздника Преображения Господня, представленного над главой преподобного

(ср. изображения Св. Троицы на покровах преподобных Сергия Радонежского и Александра Свирского), по сторонам (в медальонах?) размещались фигуры Богоматери и свт. Николая. Выбор сюжетов соответствовал посвящению основных престолов мон-ря (Преображенский собор с Никольским приделом, трапезная ц. Успения Пресв. Богородицы, храм Похвалы Богоматери), продолжая традицию сопоставления изображений Е. и свт. Николая и создания икон преподобного с фигурами Иисуса Христа и Богородицы по сторонам. Сходный принцип был положен в основу композиции сударя с изображением Преображения Господня, предстоящими свт. Николаем и Е. и Деисусом вверху (Там же. С. 28).

Сохранилось неск. шитых произведений XVII в.: надгробный покров Е. традиц. иконографии (кон. XVII — нач. XVIII в., ГВСМЗ); пелена, или сударь, с изображением Е. в рост и образом Емануила в сегменте (ГВСМЗ, этот памятник можно отождествить с сударем, упомянутым в описи 1660 г.; в описи 1758 г. он фигурирует как подвесная пелена — *Косаткин*. Мон-ри. 1906. С. 48); шапка архимандрита (ГИМ; очевидно, именно эта шапка упом. в описи 1660 г. как отданная Суздальскому архиеп. Стефану: Описная книга. 1878. С. 29), вложенная кнг. Ф. А. Пожарской между 1635 и 1651 гг., возможно уже после смерти мужа, кн. Димитрия Пожарского, в 1642 г. (Е. изображен в составе 9-фигурного Деисуса в паре со свт. Алексием, митр. Московским); епитрахиль (Музей икон в Рекклингхаузене, Германия — см.: *Haustein-Bartsch E.* «Nicht nur vom Himmel gefallen...»: Ankäufe und Schenkungen für das Ikonen-Museum Recklinghausen seit 1983. Recklinghausen, 2004. N 125; упом.: Описная книга. 1878. С. 32) — вклад княгини в 40-х гг. XVII в. (Е. изображен в нижней части в паре с прп. Феодорой; выше — Спас Вседержитель, образ Божией Матери «Знамение», свт. Николай и 3 Московских святителя). Е. также представлен на одной из чеканных дробниц архимандритской шапки, вложенной кнг. Пожарской (ГВСМЗ), и на обороте серебряного креста, сделанного для обители в 1629 г., при архим. Порфирии (*Косаткин*. Мон-ри. 1906. С. 44).

Есть основания полагать, что иконы Е. находились в храмах вотчин Спасо-Евфимиева мон-ря — прежде всего там, где существовали престолы во имя преподобного. Это, напр., храм приписного Мячковского Евфимиева во имя свт. Василия Великого мон-ря близ Гороховца, по преданию основанного Е., с каменной церковью 1679 г. (упразднен в 1764 — *Зверинский*. Т. 2. № 690), ц. во имя мучеников Космы и Дамиана с. Коровники близ Суздаля (Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1896. Вып. 3: Суздальский и Юрьевский уезды / Сост.: В. Березин. С. 89), один из храмов с. Мугреева-Дмитриевского Южского р-на Ивановской обл., храм слободы Мещерской на Оке (позднее г. Горбатов, где в Троицком соборе существовал придел Е.), ц. Рождества Пресв. Богородицы в с. Образцове Щёлковского р-на Московской обл., где до сих пор в приделе во имя Е. хранится



Прп. Евфимий Суздальский. Фрагмент иконы «Христос Великий Архиерей, с припадающими святыми Сергием Радонежским и Евфимием Суздальским». 1681 г. Иконописец Г. Т. Зиновьев (ГВСМЗ)

его образ 20–30-х гг. XVII в., согласно надписи на обороте подаренный келарем Спасо-Евфимиева мон-ря Иосифом Трусовым (преподобный в рост, в молении благословляющему Иисусу Христу в сегменте). В качестве заказчиков икон святого, вероятно, выступали покровители обители князья Пожарские.

Неск. изображений Е. входит в состав росписи собора Спасо-Евфимиева монастыря, исполненной в 1689 г. костромской артелью во главе с Гурием *Никитиным*. Кроме житийного цикла в Евфимиевом приделе это еще и ростовая фигура преподобного, помещенная в юж. галерее, слева от портала храма (*Брюсова*. 1982. Ил. 133; Спасо-Евфимиев мон-рь. 2007. С. 11. Ил.; согласно описи 1660 г., на этом месте до создания росписи находилась аналогичная икона — Описная книга. 1878. С. 39); рядом представлены суздальские преподобные жены — Евфросиния и София (вел. кнг. Соломония Сабурова). Необычна по иконографии композиция на сев. стене жертвенника: в облаках на фоне райского сада изображена Богоматерь с Младенцем на престоле (надпись: «Что Тя наречем, Благодатная...»), Которой молятся суздальские святые: в центре представлены коленопреклоненные святители Иоанн и Феодор, справа и слева от них — стоящие с воздетыми руками Е. и прп. Евфросиния. Этот сюжет, отражающий почитание суздальских чудотворцев как молитвенников за человеческий род, свой город и мон-рь, в то же время соответствует функциям жертвенника, предназначенного для совершения чина проскомидии, когда поминаются св. заступники.

В др. регионах России иконография Е. была известна по небольшим пядничным иконам, создававшимся по заказу мон-ря для подношений знатным богомольцам и раздачи паломникам. В 1660 г. в казенной палате обители находилось 20 таких икон на золоте и на красках (Там же. С. 41). Во 2-й пол. XVII в. 28 подобных икон в басменных окладах (очевидно, согласно обычаю, были посланы в Москву царю) хранились в кремлевской Образной палате (Церк.-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. / Предисл.: А. И. Успенский // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 32; ср. также упоминание 3 икон в окладах в описи келейной казны патриарха Филарета 1630 г. (РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 884) и икон, находившихся в Саввином Сторожевском монастыре (Описи Саввина Сторожевского мон-ря XVII в. М., 1994. С. 33, 85)). И. Е. Забелин сообщает об иконе Е., стоявшей (по-видимому, в сер.— 2-й пол. XVII в.) в тайнике кремлевской Грановитой палаты, откуда царицы и царевны наблюдали за происходившими в палате церемониями (*Забелин И. Е.* Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. М., 2000. Т. 1. Ч. 1. С. 303); не исключено, что это сообщение относится ко времени правления царя Алексея Михайловича, поскольку день преставления Е. совпадает с днем памяти прп. Марии Египетской (1 апр.), тезоименитой святой царицы Марии Ильиничны. Распространению иконографии преподобного за пределами Суздальской епархии способствовало и то, что частицы его мощей передавались в др. епархии: изображения святого присутствуют на крышке небольшого мощевика XVII в. из новгородского Софийского собора (НГОМЗ; в рост) и на одной из пластин Киевского креста, созданного в 1656 г. по заказу патриарха Никона (изображение поясное, с непокрытой головой).

Почитание Е. в Суздальской епархии в XVII в. отразилось в неск. произведениях, созданных для кафедрального собора Рождества Пресв. Богородицы. В 1683 г. кроме «штилистового» образа преподобного там находились икона Божией Матери «Одигитрия» (в местном ряду, слева от царских врат) с фигурами Е. и архидиак. первомч. Стефана «в подножии» (очевидно, создана по заказу архиеп. Стефана (1658–1660 и 1666–1679; см.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 656),

икона, на которой образ Е. соседствовал с уникальным изображением суздальского блж. Трофима, а также местная икона Суздальских чудотворцев, где скорее всего присутствовала фигура Е. (см.: Книги переписные суждальские. 1875. Стб. 149, 150, 156).

В 1681 г., при митр. Иларионе, для Рождественского собора столичным иконописцем Г. Т. *Зиновьевым* был написан местный образ Христа Великого Архиерея (ГВСМЗ), в нижней части которого помещены фигуры коленопреклоненных Е. и прп. Сергия Радонежского (а не святителей Феодора и Иоанна, чьи мощи почивают в храме). Эта икона, напоминающая по замыслу икону Богородицы с Е. и архидиак. первомч. Стефаном из того же собора (не сохр.), продолжает традицию совместных изображений суздальского преподобного и его «собеседника о Христе» прп. Сергия и, вероятно, отражает аскетические настроения митр. Илариона, к-рый до возведения на кафедру основал Флорищеву пуст., где вел строгую подвижническую жизнь. С прп. Сергием, а также с прп. Евфросинией Суздальской Е. был представлен на иконе, к-рая, согласно описи 1771 г., находилась в ц. Сретения Господня Евфросиниева Ризоположенского монастыря в Суздале (*Георгиевский В. Т.* Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь: Ист.-археол. описание. Владимир, 1900. Прил. С. 46). В той же описи упомянуты «вновь построенные» или вложенные отдельные образы преподобного (Там же. С. 47, 49), очевидно напоминавшие иконы 1-й пол.— сер. XVIII в., где Е. изображен в молении Спасителю, с воздетым свитком (надпись: «Владыко многомилостиве, Господи Иисусе Христе Боже наш, молитвами...»), причем иногда с широкой бородой, без куколя, с одетой поверх мантии епитрахилью вместо парамана.

Во 2-й пол. XVII–XIX в. во Владимирской и Суздальской епархии довольно часто создавались иконы или ансамбли икон местных чудотворцев, в т. ч. Е. Кроме несохранившейся иконы из Рождественского собора и фрески жертвенника Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря к ранним примерам таких композиций относились иконы местного ряда иконостаса собора суздальского Покровского мон-ря, заказанные в 1674 г. вязниковскому иконописцу М. И. Пономарёву казначеем архиеп. Стефана — старцем Иоасафом (Гребенщиковым) (в 1686 иконостас был заменен новым). Е. был изображен вместе с прп. Софией Суздальской; кроме того, в состав ряда входили иконы прп. Евфросинии, святителей Иоанна, Феодора, Дионисия и Симона Суздальских (*Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 495). Др. вариант развернутой трактовки этой темы представлен упомянутой В. Т. Георгиевским (*Георгиевский В. Т.* Флорищева пуст.: Ист.-археол. описание с рис. Вязники, 1896. С. 127) иконой из Флорищевой пуст., где были изображены святые Феодор, Иоанн, Симон, Дионисий, Е. и Евфросиния Суздальские, а также свт. Димитрий Ростовский (судя по изображению последнего, икона была создана не ранее 1757).

Среди сохранившихся памятников подобного рода — композиция на оборотной стороне двустороннего образа из Воскресенской ц. в Суздале (1-я треть XVIII в., ГВСМЗ) — на свитке Е. необычная цитата (Пс 39. 2–3); икона святых Иоанна, Феодора, Е. и Евфросинии в молении Спасителю письма А. И. Татаринова (1791, частное собрание, см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 230); образ тех же святых в молении Владимирской иконе Божией Матери (1792, ГВСМЗ; Е. представлен в схиме поверх мантии, с четками в деснице, с короткой и широкой бородой); икона работы Д. Мешкова, где к 4 изображениям суздальских святых добавлена фигура свт. Петра, митр. Московского (нач. XIX в., ГВСМЗ); 3-створчатый складень с фигурами Е. и прп. Евфросинии на левой створке, с композицией Введения Пресв. Богородицы во храм в среднике и с Владимирской иконой Божией Матери на правой створке (кон. XVIII в., ГВСМЗ); икона из Рождественского собора Суздаля (сер. XIX в., ГВСМЗ), написанная на доске горизонтального формата и, вероятно, первоначально установленная под какой-то иконой Божией Матери (Е. изображен вместе со святыми Иоанном, Феодором, Симоном, Дионисием и Евфросинией, в схиме поверх мантии, с четками в левой руке, в правой руке — свиток с надписью: «Не скорбите убо братия моя обитель моя»). Среди Суздальских чудотворцев в сонме рус. святых Е. показан и на подоле XVIII в., пришитом к саккосу Казанского митр. Лаврентия (60-е гг. XVII в., ГОМРТ; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. Кат. 95. С. 296).

Изображения Е. были довольно распространены в Н. Новгороде, особенно в Печерском Вознесенском мон-ре, где он принял постриг, там существовал престол во имя преподобного. Эти памятники близки к произведениям из Спасо-Евфимиева мон-ря (традиция изображения Е. вместе со свт. Николаем Чудотворцем), но отражают и местные обычаи (связь почитания Е. и прп. Макария Унженского, к-рый также был пострижен в Печерском монастыре свт. Дионисием, буд. архиеп. Суздальским). Согласно писцовым книгам Н. Новгорода 1620–1621 гг., в Печерской обители находились местный образ Е., двусторонние иконы Благовещения и Богоматери с фигурами свт. Николая, Е. и прп. Макария Унженского на обороте, 9-фигурный Деисус, включавший парные изображения свт. Николая и Е., а также икона на св. вратах, соседствовавшая с образами прп. Макария и свт. Дионисия (Писцовые и переписные книги XVII в. по Н. Новгороду // РИБ. 1898. Т. 17. Стб. 328, 330, 331, 333, 343). Образ Е. должен был находиться и в посвященном ему приделе Крестовоздвиженской ц., стоявшей на подворье Печерского мон-ря в Нижегородском кремле (Там же. Стб. 62–63). Многие из этих икон, очевидно, были созданы при восстановлении обители, перенесенной на новое место после оползня 1597 г. (в частности, иконы на св. вратах, судя по находившимся в их числе изображениям св. князей Бориса, Глеба и мч. Феодора (Стратилата?), относились к годуновскому времени).

Местный образ Е. зафиксирован и в нижегородском Благовещенском мон-ре, где также существовал придел во имя святого (Там же. Стб. 346). Немного позднее, после возведения в Печерском монастыре каменных храмов, там появились др. произведения с изображением Е., в т. ч. иконы свт. Дионисия с Е. и прп. Макарием (одна из них в надвратной Евфимиевой ц., позднее освященной во имя свт. Дионисия и его учеников). Можно предположить, что изображения Е. находились в приходских храмах Н. Новгорода, а также в Унженском и Желтоводском мон-рях, основанных прп. Макарием.

Образ Е. встречается в росписях некоторых храмов XVII в.: ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) в Ярославле 1640 г. (галерея Благовещенского придела, вместе с прп. Евфросинией Суздальской, в том же компартименте представлен прп. Макарий Унженский; см.: *Федорычева Е. А.* Церковь Николы Надеина в Ярославле. М., 2003. Табл. XI 2); Троицкого собора Макариева Калязинского мон-ря 1654 г. (сев. арка диаконника; см.: *Антонова Л. И.* Фрески Троицкого собора Макарьевского Калязина монастыря // Филевские чтения. М., 2003. Вып. 10. С. 354); ц. вмч. Димитрия Солунского в Ярославле 80-х гг. XVII в. (апсида диаконника; изображен в числе преподобных, с непокрытой головой). В росписи ц. свт. Николая Чудотворца в с. Мугрееве-Никольском Южского р-на Ивановской обл. (одна из вотчин кн. Д. М. Пожарского), выполненной ок. 1791 г., иконография Е. необычна: седовласый старец облачен в священническую фелонь и митру, на груди панагия, в подписи назван преподобным архимандритом.

Циклы жития Е. не опубликованы и не изучены, их иконография сформировалась не позднее сер. XVII в., возможно уже во 2-й пол. XVI в., после составления пространной редакции Жития преподобного. Древнейшие циклы скорее всего были представлены житийными иконами, пока известными только в Суздале; в описи Спасо-Евфимиева монастыря 1660 г. (Описная книга. 1878. С. 22, 40) упомянуты 3 таких произведения:

2 образа в иконостасе Евфимиева придела собора (там же находилась житийная икона прп. Сергия Радонежского) и 1 в трапезной (очевидно, не сохр.). Сцены из Жития Е. входят в состав росписи посвященного ему придела собора Спасо-Евфимиева мон-ря (1689, поновлены в 1867), где представлены основные события жизни святого, обретение его мощей и посмертные чудеса (*Брюсова*. 1982. С. 212; Спасо-Евфимиев мон-рь. 2007. С. 38. Ил.).



Прп. Евфимий Суздальский. Роспись ц. свт. Николая Чудотворца в с. Мугрееве-Никольском Ивановской обл. Ок. 1791 г.

К XVII–XVIII вв. относятся 3 лицевые рукописи Жития преподобного, вероятно суздальского происхождения: ГИМ. Муз. № 279, 70–80-е гг. XVII в. (включает также лицевые Жития прп. Евфросинии Суздальской и чтимого в Суздале мч. Александра Перского; к Житию Е. и службе ему относятся 27 миниатюр, в т. ч. 2 изображения святого перед началом текстов; см.: *Грибов Ю. А.* О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х гг. XVII в. // Вопр. источниковедения и палеографии. М., 1993. С. 140–164. Рис. 3. (Тр. ГИМ; 78)); РГБ. Больш. № 7; РНБ. ОЛДП. F. 223 (включает лицевое Житие прп. Евфросинии Суздальской, одновременно переписанное Житие Е. с его изображением и «рядом более поздних миниатюр» — *Белоброва О. А.* Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 84. Примеч. 2, 6). На акварельном рисунке 80-х гг. XIX в., вклеенном в сборник-конволют 2-й пол. XIX в. (НГОУНБ. ЦК 445), Е. и прп. Макарий предстоят образу Покрова Пресв. Богородицы в облаках (имена подписаны на свитках в руках святых).

Об устойчивости общерус. почитания Е., сложившегося к началу Нового времени, свидетельствуют его многочисленные изображения в составе минейных циклов XVIII–XIX вв. (под 1 апр., обычно рядом с прп. Марией Египетской): на иконе-таблетке 1701 г. (ГТГ; см.: Рождение времени: История образов и понятий: Кат. выст. М., 2000. Кат. 56), на минейной иконе 1758 г. письма И. Ф. Ляпина (Церк. ист.-археол. музей Костромской епархии; см.: Костромская икона XIII–XIX веков / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. Кат. 232. Табл. 358), в гравированных святцах И. К. *Любецкого* 1730 г., на иконе кон. XIX в. (частное собрание, см.: *Бенчев*. Иконы. 2007. С. 126) и др. В подобных произведениях образ Е., как правило, имеет традиц. иконографию, однако в нек-рых памятниках (лист гравированных святцев Г. П. *Тепчегорского* 1722 г., икона «Воскресение со Страстями, минеей и чудотворными иконами Богоматери» кон. XVIII в., ЯХМ) преподобный изображен в богослужебном облачении, включающем митру, и с Евангелием (что соответствует сведениям о его сане архимандрита). В минейном регистре росписи ярославской ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове (1694–1695) наряду с этими атрибутами присутствует омофор. Подобный вариант, соответствующий неточным сообщениям нек-рых иконописных подлинников, предписывавших изображать преподобного как архиерея, с омофором и Евангелием, малоизвестен в памятниках Суздаля и, вероятно, возник в др. центре. На минейной иконе 1-й трети XIX в. из частного собрания (по-видимому, работы вязниковского иконописца Терентия Гагаева) под 1 апр. представлена очень редкая композиция погребения преподобного.



Преподобные Евфимий Суздальский, Антоний и Феодосий Киево-Печерские. Икона. 2-я треть XIX в. (Музей Нижегородской епархии в Печерском мон-ре, Н. Новгород)

В Новое время мн. изображения Е. создавались в Н. Новгороде. Так, в 1861 г. для иконостаса Крестовоздвиженской ц. (ранее часовни) при нижегородском Печерском мон-ре были исполнены изображения Е., свт. Дионисия и прп. Макария (*Тихон (Затёкин), игум.* Крестовоздвиженская часовня-крест Нижегородского Вознесенского Печерского мон-ря // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: Сб. ст. М., 2005. Вып. 2. С. 251). В 1869 г. для кафедрального Преображенского собора была написана икона чтимых в городе святых, на к-рой вместе с его основателем блгв. кн. Георгием Владимирским представлены прп. Сергий Радонежский (примиритель нижегородских и московских князей), свт. Дионисий Суздальский, прп. Макарий Унженский и Е. (*Добровольский М. В., прот.* Путев. по святыням и церк. достопримечательностям г. Н. Новгорода. Н. Новг., 1912. С. 26). Вместе с прп. Макарием и свт. Дионисием (в монашеских одеждах) Е. представлен в стенописи кон. XIX в. (поновлялась в XX в.) Печерской Преображенской ц. Образцами местной иконописи являются икона Е. вместе с преподобными Антонием и Феодосием Киево-Печерскими 2-й трети XIX в. (Музей Нижегородской епархии в Печерском монастыре Н. Новгорода); ростовая икона Е. и прп. Макария Унженского 2-й пол. XIX в. из ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи с. Ветошкина Нижегородской обл. (в руках Е. свиток с текстом: «Господи, да будет на месте сем благословение Твое»).

В 1823 г. была создана новая рака для мощей преподобного с изображением фигуры Е. на крышке и образами Е. и прп. Сергия Радонежского в молении Св. Троице на одной из стенок (*Косаткин*. Мон-ри. 1906. С. 39); в композиции XIX в. на паперти собора Спасо-Евфимиева мон-ря святой написан вместе с Московскими



Свт. Стефан Пермский и прп. Евфимий Суздальский. Фрагмент иконы «Собор русских святых». Нач. XIX в. (НКПИКЗ)

святителями Петром и Филиппом. Единоличный поясной образ кон. XIX в. с частицей мощей находится в суздальском Покровском мон-ре. Существуют иконы и литографии с изображением Е. на фоне мон-ря, в схиме, с развернутым свитком (текст: «Не скорбите убо братия...»), напр. эстамп 1870 г. из мастерской ТСЛ (ГИМ, помещен в кн.: *Сахаров Л. И.* Ист. описание суздальского первокл. Спасо-Евфимиева монастыря. Владимир, 1870), хромолитографии нач. XX в. (частное собрание). На иконе посл. трети XIX в. из частного собрания, написанной во владимирских иконописных центрах (Мстёра?), Е. показан возле обители, со свитком в руке (надпись: «Благодарю Тя, Господи Боже мои, милостив еси...»), в молитве Иисусу Христу в облачном сегменте, на полях избранные святые. На эмалевом образке кон. XIX в. (ГВСМЗ) вид обители показан сверху, руки преподобного сомкнуты на груди. Одна из хромолитографий нач. XX в. представляет Е. в схимническом куколе, с седой раздвоенной бородой, с крестом и Евангелием в руках (ц. Смоленской иконы Божией Матери в Суздале). Сохранились серебряные медальоны с образом Е. на лицевой стороне и молитвой святому на обороте 2-й пол. XIX — нач. XX в. (частное собрание).

Кроме минейных циклов и икон святых, чтившихся в Суздале и Н. Новгороде, в церковном искусстве позднего времени изображения Е. встречаются сравнительно редко: это икона свт. Димитрия Ростовского и Е. в молении 2-й пол. XVIII в. из Воскресенской ц. в с. Воскресенском Ногинского р-на Московской обл. (Музей «Новый Иерусалим»); палехская икона «Шестоднев, с избранными святыми» 1-й пол. XIX в. (частное собрание; Е. представлен вместе с прп. Макарием Унженским, в надписи оба названы «Печерскими», очевидно по нижегородскому Печерскому мон-рю; симметрично, на др. поле,— преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские); 2 аналогичные по композиции иконы «Собор святых учеников прп. Сергия» 2-й пол. XIX в. из Успенского собора ТСЛ (находятся на зап. грани юго-зап. столпа и на вост. грани сев.-вост. столпа) — Е. во 2-м ряду крайний слева, с непокрытой головой и разведенными ладонями; небольшая иконка избранных святых кон. XIV в. (частное собрание) — Е. вместе с прав. Елисаветой, блгв. кн. Александром Невским и мч. Иоанном Воином на фоне храма; образ избранных святых 1914 г., заказанный женами воинов, сражавшихся на фронте,— Е. представлен, очевидно, как тезоименитый святой (ГМИР; Православие, армия и флот России. СПб., 1996. Ил. 227, 228).

В академическом искусстве XIX в. образ Е. помещен среди др. рус. святых в росписи 70-х гг. XIX в. худож. Фартусова по эскизам Н. А. Лаврова в приделе блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[п]. С. 77), в числе подвижников XV в. в стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). Скульптурный образ Е., как и др. рус. святых, находится на юж. внутренних дверях 1841–1850 гг. работы И. П. Витали в Исаакиевском соборе в С.-Петербурге.

В поморских композициях Собора русских святых Е. изображен в правой группе преподобных, в куколе: на иконе



Прп. Евфимий Суздальский. Икона. 90-е гг. XX в. (ц. Смоленской иконы Божией Матери, Суздаль)

кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); на образе 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 454–455); на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ — Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) Е.— в 1-м ряду, кудрявый, с длинной острой бородой, в монашеском одеянии и куколе, со скрещенными крестообразно руками; на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) он представлен в белом клобуке и омофоре в составе группы святителей; на иконе сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ) изображен в числе преподобных.

Образ Е. присутствует на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» кон. 20-х — нач. 30-х гг., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, СДМ) и на совр. повторениях (храм Христа Спасителя, ц. свт. Николая в Клённиках); на иконе «Собор святых града Владимира и области его» кон. 50-х гг. XX в. (вклад еп. Афанасия (Сахарова) в Успенский собор во Владимире к 800-летию его возведения) и на совр. изводах Соборов Владимирских или Суздальских чудотворцев (Успенский собор, Княгинин мон-рь во Владимире, Покровский мон-рь в Суздале).

Современные иконы с образом Е. находятся преимущественно в Суздале и Н. Новгороде. Иконописцы используют в качестве иконографических образцов единоличные иконы святого с образами Иисуса Христа и Богоматери (ГВСМЗ, ЦМиАР). Над ракой Е. в ц. равноапостольных Константина и Елены в Суздале находится его образ в коленопреклоненном молении на фоне мон-ря. Образ Е. вставлен в киот над входом в Спасо-Евфимиев мон-рь. Необычный по иконографии ростовой образ святого с развернутым свитком (надпись: «Удержи язык твой от зла и устне тв[ои]») имеется в ц. Смоленской иконы Божией Матери в Суздале. Поясной образ Е. в древнерус. стилистике помещен в иконостасе ц. во имя арх. Михаила в Нижегородском кремле. Отдельные житийные композиции включены в состав росписи трапезной Вознесенского собора нижегородского Печерского мон-ря (вел. кн. Борис Константинович просит у свт. Дионисия Суздальского прислать его ученика Е., чтобы создать мон-рь; закладка храма и обители в честь Преображения Господня). Постриг Е. (безбородый юноша) написан на одном из клейм иконы свт. Дионисия Суздальского с 18 клеймами жития (Вознесенский собор Печерского мон-ря). В киоте на стене надвратной ц. во имя Е. в Печерском монастыре помещен керамический образ Е. работы Т. и В. Гришиных; в обители имеются и др. совр. иконы и росписи с образом преподобного, как правило на фоне монастырских построек.

Лит.: Книги переписные суждальские соборной церкви 191 году // Ежегодник Владимирского губ. стат. комитета. Владимир, 1875. Т. 1. Вып. 1. Стб. 142–161; Описная книга Спасского мон-ря 1660 г. / Опубл.: К. Н. Тихонравов // Там же. 1878. Т. 2. Вып. 1. Прил. С. 1–60; *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982. С. 212; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 454–455; Т. 2. С. 103; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 229, 231–239; Дионисий — «живописец пресловущий»: К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря: Выст. произв. древнерус. искусства XV–XVI вв. М., 2002; *Ефимова Л. В.* Церковный головной убор с «вкладной летописью» XVII в. в собр. ГИМ // Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России: К 650-летию ос-

нования мон-ря: Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир, 2003. С. 115–119; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание коллекции отдела изоизданий [РГБ]. М., 2004. С. 43, 51. Кат. 33. 8, 35. 7; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. Кат. 24, 90, 113, 118; Спасо-Евфимиев мон-рь в Суздале: Путев. / Сост.: С. П. Гордеев. М., 2007. С. 11, 38, 83. Ил.; *Преображенский А. С.* Пелена «Богоматерь Моление о народе» из гробницы архиеп. Арсения Элассонского: Особенности иконографии (в печати).

А. С. Преображенский, А. Н. Рябов

ЕВФИ́МИЙ (Мчеделашвили), прп. (пам. груз. 8 авг.) — см. *Евфимий Многотрудный*, прп.

ЕВФИ́МИЙ (751/4 — 26.12.831), сщмч. (пам. 26 дек.), митр. Сардский. Род. в Узаре (М. Азия). Основными источниками о его жизни служат Житие Е., написанное патриархом К-польским св. *Мефодием I* (BHG, N 2145), сведения из Жития св. братьев *Давида, Симеона и Георгия* Митилинских (BHG, N 494) и акты VII Вселенского Собора (*Mansi*. T. 12, 13).

Е. был известен мн. добродетелями, по-видимому, уже в юности принял монашество, а между 784 и 787 гг. *Тарасий*, патриарх К-польский, рукоположил его во митрополита Сардского (Лидия, М. Азия).

Е. принял активное участие в VII Вселенском Соборе в Никее, где являлся проводником политики патриарха К-польского Тарасия: на 1-м заседании поддержал принятие в общение бывш. иконоборцев Феодора Аморийского и Василия Анкирского (Ibid. 12. Col. 1015), затем Е. предложил привести святоотеческие цитаты для решения вопроса о том, могут ли быть приняты в прежнем сане также и епископы, рукоположенные еретиками (Ibid. Col. 1039); на 2-м заседании высказался за учение о почитании икон, изложенное папой Римским Адрианом I и патриархом Тарасием в их посланиях (Ibid. Col. 1087–1091); на 3-м заседании Е. вновь поддержал исповедание правосл. веры, из послания патриарха Тарасия, и предал анафеме иконоборцев (Ibid. Col. 1147); на 4-м заседании поднял вопрос о фальсификации святоотеческих цитат иконоборцами (Ibid. T. 13. Col. 37), затем подписался под привлеченными для обоснования иконопочитания свидетельствами св. отцов, причем зачитать документ было поручено именно Е. (Ibid. Col. 129, 136); на 5-м заседании обличил использование иконоборческим Собором в Иерии (754) подложного «Апостольского итинерария» (Ibid. Col. 37); на 7-м заседании подписал постановления Собора.



Сщмч. Евфимий, митр. Сардский. Миниатюра из греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.58. Л. 92)

Во время совместного правления имп. Ирины и ее сына Константина VI (780–790) Е., по сведениям Жития, участвовал в посольстве к багдадскому халифу, где проявил себя способным дипломатом. Др. источниками это посольство не засвидетельствовано, и сама его возможность представляется маловероятной. Во время правления имп. Никифора I (802–811), возможно в кон. 803 — нач. 804 г., Е. вместе с др. малоазийскими иерархами — буд. исповедниками Евдоксием, еп. Аморийским, и сщмч. *Феофилактом*, еп. Никомидийским, был сослан на о-в Пантеллерия (между Сицилией и Тунисом) по обвинению в поддержке восстания Вардана Турка (авг.—сент. 803). Житие, однако, сообщает, что настоящей причиной было то, что Е. постриг в монахини девушку, на к-рую имел виды император. Вряд ли эта информация достоверна. По настоянию патриарха Тарасия, к-рый противился низложению одного из своих самых верных соратников, Е. был возвращен из ссылки, но на кафедре не восстановлен. Ее занял свт. *Иоанн*, впосл. также исповедник. Имп. Михаил I якобы неоднократно обещал вернуть Е., к-рый жил на покое в феме Опсикий, его кафедру, но выполнить обещание не успел. На рождественской имп. аудиенции 814 г. присутствовали Е., патриарх Никифор I (806–815) и др. иерархи, к-рые вместе выступили против намерений имп. Льва V (813–820) устроить диспут между сторонниками и противниками почитания икон. Факт приглашения лишенного кафедры епископа на столь представительное собрание говорит о высоком авторитете Е. До этого главные сторонники иконоборчества Иоанн Грамматик (впосл. патриарх К-польский *Иоанн VII*) и Антоний, митр. Силейский (впосл. патриарх К-польский *Антоний I Кассимата*), более 2 месяцев безуспешно пытались уговорить Е. как притесненного прежними властями принять их сторону, обещая ему Патриаршество. После возобновления иконоборчества в 815 г. Е. был сослан на о-в Фасос (в нек-рых источниках ошибочно — Асос). В нач. 821 г. имп. Михаил II освободил всех ссыльных, и Е. вновь участвовал в дворцовой аудиенции, где в резкой форме отверг попытку компромисса между иконопочитателями и иконоборцами, предложенную императором. За это Михаил приказал сослать его, но тут же вернул. При имп. Феофиле (829–842) Е. арестовали под неким неясным предлогом: согласно Житию, обвинение заключалось в том, что Е. и св. Иосифа, еп. Фессалоникийского, регулярно посещали высокопоставленные сановники. Е. допрашивали, избивали и наконец сослали на о-в Св. Андрея у мыса Акрит в Вифинии (в нек-рых источниках ошибочно — о-в Крит), где в это время находился в ссылке св. Мефодий, буд. патриарх К-польский (843–847). Согласно Житию святых Давида, Симеона и Георгия (Сар. 22), допрос Е. неким Космой сопровождался настолько жестокими пытками и избиениями, что Е. умер 8 дней спустя.

Житие Е. было написано по заказу некоего Симеона патриархом К-польским св. Мефодием, по его утверждению, 40 дней спустя после кончины святого на о-ве Св. Андрея. Согласно Житию святых Давида, Симеона и Георгия, Е. скончался в возрасте 80 лет, тогда как в Житии Е. говорится о кончине на 77-м году жизни, поэтому в справочных изданиях есть расхождения относительно

года смерти Е.: напр., в ΘΗΕ назван 824 год. По сведениям, приводимым прп. Никодимом Святогорцем, мощи Е. хранятся в г. Анхиал (ныне Поморие, Болгария). Похвальное слово Е. было написано Митрофаном Монахом (BHG, N 2146). Е. принадлежит трактат «Об избрании епископов», сохранившийся под именем «Евфимия Сардского святейшего».

В зап. мартирологах память Е. по неизвестной причине помещена под 11 марта (MartRom. P. 93).

Ист.: BHG, N 2145–2146; ActaSS. Mart. T. 2. Col. 73–75; SynCP. Col. 345; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 411–414; *Gouillard J.* La vie d'Euthyme de Sardes († 831) // TM. 1987. Vol. 10. P. 1–101 (с франц. пер.); *Fedalto.* Hierarchia. T. 1. Col. 179; ЖСв. Дек. С. 749–751. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 523; *Pargoire J.* Saint Euthyme et Jean de Sardes // EO. T. 5. 1901–1902. P. 157–161; *Petit.* Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 82–83; Εὐθύμιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1033; ODB. Vol. 2. Col. 756; *Gordini G. D.* Eutimio // BiblSS. Vol. 5. Col. 334–335; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 144–145; PMBZ, N 1838.

Д. Е. Афиногенов

Гимнография. Память Е. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 160) без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию *Студийского устава,* память Е. не содержится. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 358–359) 26 дек. совершается агрипния (всенощное бдение), состоящая из евергетидской паннихис и утрени. В этот день соединяются последования Рождества Христова, прав. Иосифа и Е., к-рому посвящен только канон 4-го гласа на утрене (не отменяется и в случае совпадения 26 дек. с воскресным днем). Согласно указаниям *Мессинского Типикона* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 85), канон Е. поется на полунощнице.

В одной из древнейших сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* – Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Typicon. P. 181), 26 дек. на утрене звучит канон Е. Более поздние редакции, включая печатные издания греч. (Венеция, 1545, 1577) и слав. Типиконов (М., 1610, 1633, 1641), назначают совершать службу Е. на повечерии. Минеи иерусалимской традиции, как правило, содержат последование Е., включающее минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир, седален. В исправленном издании рус. Типикона 1682 г. и во всех последующих изданиях предписывается совершать службу Е. в др. день, но в Минеях по-прежнему его последование назначается на повечерие.

Последование Е., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает: канон, составленный гимнографом Феофаном, 4-го гласа, с акростихом Τεχθεὶς σὲ Χριστὸς σπαργάνοις στέφει, Πάτερ (**Рождéнный тѧ̀ хрⷭ̀тóсъ пелена́ми вѣнчáетъ, Ѻ҃че**), ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Мóрѧ чермнóю пѫ́чинѫ:**), нач.: Τεχθέντα τὸν ἀεὶ ὄντα Κύριον (**Рождéнномѫ̀, приносѷ́щемѫ̀ гдⷭ̀**); цикл стихир-подобнов; седален.

А. А. Лукашевич

Иконография. Е. изображен на миниатюре в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов – РНБ. О.I.58. Л. 92) человеком преклонных лет в архиерейском облачении (фелонь, омофор). Слегка вьющиеся волосы с проседью доходят до ушей, спереди – залысины, борода средней длины, широкая, сужающаяся книзу. Покровенными руками Е. придерживает за нижний обрез Евангелие, причем крест, изображенный на омофоре, оказался между руками святого, будто он держит перед собой и знак своей мученической кончины.

В минейных циклах образ святого встречается редко, поскольку под 26 дек., в день памяти Е., совершается празднование Собору Пресв. Богородицы и предпочтительным для минологиев является изображение сюжетов этого праздника («Бегство в Египет» или «Собор Пресвятой Богородицы»). Предположительно Е. изображен в составе настенных минологиев в росписи храмов св. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) и Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386). В иконописных минеях образ Е. с сохранившейся подписью представлен на рус. иконе «Праздники и месяцы года» (кон. XIX в., частное собрание).

В греч. «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.), в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года», под 26 дек. сказано: «Святой Евфимий, старец, посеченный воловьими жилами, скончался спустя восьмь дней» (Ермения ДФ. 1868. С. 206). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) святой описан так: «Подобием сед, брада аки Афанасьева [свт. Афанасия Великого], риза святительская, омофор и Евангелие» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 226).

Лит.: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 60; *Мијовић.* Менолог. 1973. С. 270; *Евсеева.* Афонская книга. С. 262; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 25.

Э. В. Ш.

ЕВФИ́МИЙ Никитич Горячев (19.01.1884, с. Никольское-Барнуки Городищенского у. Пензенской губ.– 15.09.1937, Карагандинский ИТЛ), сщмч. (пам. 2 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из крестьянской семьи. Рано остался сиротой, воспитывался в семье дяди, затем у местного священника. Учился в сельской школе, затем в 2-классной школе, преобразованной в учительскую семинарию. С 1900 г. преподавал в школе с. Архангельского, в 1907 г. перешел в школу с. Воскресенская Лопуховка Городищенского у. Пензенской губ., управлял церковным хором. В 1911 г. поступил на пастырские курсы в Москве. В марте 1912 г. рукоположен во иерея. С 1912 г. служил в церкви с. Новосёлова, с 11 марта 1917 г.– в Никольской ц. с. Б. Улуй Ачинского у. Енисейской губ. 5 нояб. 1917 г. избран благочинным округа. 21 нояб. 1922 г. отстранен от должности благочинного обновленческим уездным церковным управлением за сопротивление «живоцерковникам». Обновленческим епархиальным советом 20 июля 1923 г. уволен за штат, 25 янв. 1924 г. был лишен обновленцами сана, но продолжал служить.

В авг. 1924 г. арестован, заключен на месяц в тюрьму г. Ачинска, переведен в тюрьму г. Красноярска и пробыл там 2 месяца. С дек. 1924 г. проживал в с. Б. Улуй. В апр. 1925 г. Е. получил благословение Красноярского и Енисейского еп. сщмч. *Амфилохия (Скворцова)* на продолжение служения. Узнав об этом, прихожане Никольской ц. принудили священника-обновленца покинуть село, и с 16 апр. 1925 г. Е. возобновил служение. 21 янв. 1926 г. он был вновь избран благочинным, 23 июня того же года утвержден в этой должности еп. Амфилохием, 26 июня назначен настоятелем Троицкого собора в Ачинске. В нояб. 1927 г. командирован приходским советом в Москву для выяснения каноничности *Временного высшего церковного совета;* убедившись в самочинном характере его образования, по возвращении предотвратил отпадение прихода в *григорианский раскол,* учиненный ВВЦС. Боролся за отмену решения о закрытии кладбищенской церкви.

30 нояб. 1929 г. арестован по обвинению в том, что «не являлся сторонником советской власти, вел систематическую антисоветскую агитацию». 23 февр. 1930 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР приговорен к 3 годам ИТЛ. До 1932 г. отбывал заключение в Сибирском ИТЛ. С 16 янв. 1933 г. служил в церкви дер. Скрипачи (ныне Шарыповского р-на Красноярского края). В апр. того же года церковь была закрыта. С мая 1934 г. служил в ц. Покрова Пресв. Богородицы в с. Бея Хакасской автономной обл., был бла-

гочинным округа. 5 авг. 1935 г., после закрытия церкви, был арестован за нарушение паспортного режима, приговорен к заключению в ИТЛ на 6 месяцев, впосл. приговор был заменен штрафом. В 1935–1936 гг. проживал в с. Бея, служил по ночам на дому.

11 апр. 1936 г., после открыто проведенной дома пасхальной службы, арестован по обвинению в «ведении незаконной регистрации гражданского состояния», помещен в дом предварительного заключения г. Бийска, 30 мая переведен в тюрьму г. Минусинска. В авг. 1936 г. особым совещанием при Коллегии НКВД СССР приговорен к 3 годам ИТЛ. С 6 сент. 1936 г. отбывал заключение в Бурминском отд-нии Карагандинского ИТЛ, пас овец, работал сторожем склада.

1 сент. 1937 г. арестован в Карагандинском ИТЛ. 10 сент. того же года постановлением Особой тройки УНКВД по Карагандинской обл. приговорен к расстрелу. Место захоронения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УКГБ по Красноярскому краю. Д. П–8846, П–11723; Архив Центра правовой статистики и информации при обл. прокуратуре г. Караганды. Д. 2149.

Лит.: За Христа пострадавшие. С. 333–334; *Дамаскин*. Т. 2. С. 281–305.

В. В. Королёва

ЕВФИ́МИЙ Георгиевич Круговых († 1924, Алма-Ата), сщмч. (пам. 3 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Служил псаломщиком в Свято-Введенском соборе, позднее рукоположен во 2-го иерея к ц. Казанской иконы Божией Матери г. Верный (ныне Алма-Ата). Был стойким борцом с *обновленчеством*. Повешен в 1924 г. у монастырской заимки близ пос. Заря Востока (ныне в черте Алма-Аты) вместе с 4 мучениками за то, что остался верным Патриарху св. *Тихону*. Место захоронения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Лит.: Свет Православия в Казахстане. 1998. № 9/10 (56/57).

В. В. Королёва

ЕВФИ́МИЙ Сергеевич Тихонравов (17.04.1881, г. Шуя Владимирской губ.— 4.02.1938, Иваново), сщмч. (пам. 22 янв., в Соборе Ивановских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. Окончил церковноприходскую школу. С 1904 г. служил пономарем в Преображенской ц. с. Доронина Шуйского у. В 1933 г., после ухода под давлением властей 2 священников, рукоположен во иерея к этой церкви. В 1935 г. за неуплату повышенного налога имущество Е. было конфисковано, храм закрыт. После этого Е. переселился в г. Иваново, где работал сторожем, совершал требы по просьбам верующих. 1 янв. 1938 г. арестован по обвинению в «антисоветской деятельности», заключен в тюрьму г. Иванова. Виновным себя не признал. 3 февр. 1938 г. постановлением Особой тройки УНКВД СССР по Ивановской обл. приговорен к расстрелу. Похоронен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.



Е. С. Тихонравов с женой и детьми. Фотография. Нач. XX в.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. П–6906.

Лит.: *Дамаскин*. Т. 5. С. 31–34; ЖНИР. Янв. С. 203–207.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВФИ́МИЙ [груз. ევთიმე] (Шервашидзе) (1746, с. Эркети, Гурия — 21.04.1822, Александров Свирский мон-рь), сщмч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 21 апр.), митр. Гелатский (Гаенатский) Абхазского (Западногрузинского) Католикосата (1776/78–1820), политический деятель. Род. в семье гурийского эристава Христофора Шервашидзе в с. Эркети. Представителям рода Шервашидзе принадлежали церкви во имя св. Архангелов в с. Эркети, где находился склеп эристаров Гурии, и во имя вмч. Георгия в с. Гамочинебули, где Е. служил диаконом и где находилась могила его отца. У Е. было 2 брата — Давид и Ростом; его дядей был митр. Джуматский Максим, духовным наставником — Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх *Иосиф (Багратиони)*. До Гелатской кафедры Е. занимал Джуматскую, его имя упомянуто в грамоте 1767 г. (*Бакрадзе*. 1988. С. 252).

Е. много жертвовал и активно занимался церковным строительством. В грамоте от 7 апр. 1787 г. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 967–970) указано, что он восстановил храм во имя свт. Николая в мон-ре *Гелати* и даровал храму крестьян. В 1790 г. он пожертвовал Георгиевской ц. в с. Гамочинебули крепостных крестьян, приобретенных им на собственные средства в вотчинах груз. эриставов (Там же. С. 994–995). В 1804 г. передал в дар мон-рю Гелати с. Бослеви, в к-ром расселил гелатских крестьян (Там же. С. 1124, 1129, 1131). По приказу царя Имерети Соломона II (1789, 1790–1810) Е. на собственные средства построил в с. Мухакруа церковь и пожертвовал ей крепостных крестьян, в 1810 г. поставил настоятелем церкви свящ. Кубанеишвили.

Е. был сторонником объединения Грузии. Вместе с митр. Кутаисским сщмч. *Досифеем* (Церетели) (в 1795–1814 местоблюститель Абхазского (Западногрузинского) католикоса) возглавил делегацию, отправленную в 1789 г. царем Соломоном II в Картли и Кахети к царю Ираклию II с предложением об объединении царств. Однако переговоры не имели успеха.

В династической борьбе за имеретинский трон Е. активно поддерживал царевича Георгия, внука имеретинского царя Соломона I (1752–1765, 1768–1784), незаконнорожденного от его сына Александра. Георгий был женат на племяннице Е., чем и объясняют поддержку царевича митрополитом. В 1797 г. заговор был раскрыт, участники арестованы, Е. был изгнан из Имерети и укрылся в Одиши. Однако вскоре Соломон II помиловал опального архиерея, и тот смог на средства мон-ря Гелати воспитывать сыновей царевича Георгия, пользуясь прежним доверием царя. Именно по его совету Соломон II, уже имевший отрицательный опыт общения с представителями российских властей, согласился на встречу с ген.-майором Ф. Ф. Симоновичем. Последний убедил царя встретиться

с ген. А. П. Тормасовым в Тбилиси, куда за Соломоном II последовал и Е. как его советник. Тормасов предложил царю переехать из Грузии в С.-Петербург, где для него был приготовлен один из дворцов и выделено неск. тысяч рублей годового дохода. Соломон II отказался.

В кон. XVIII — нач. XIX в., в период эпидемии чумы в Зап. Грузии, Е. ухаживал за больными, причащал зараженных людей, отпевал и хоронил умерших.

В 1811 г. была упразднена автокефалия Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата, в 1814 г.— Абхазского Католикосата. Был образован *Грузинский Экзархат РПЦ*. Экзарх Грузии архиеп. *Феофилакт (Русанов)* разработал план церковной реформы, направленной на изменение адм. структуры ГПЦ в целях сближения груз. церковных порядков с общероссийскими: намечалось сокращение количества епархий, храмов, мон-рей, штата духовных лиц, проведение секуляризации церковного и монастырского имущества, введение богослужения на церковнослав. языке и обложение церквей денежной податью. Духовенство Зап. Грузии выразило решительный протест, однако в июне 1819 г. представители *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* стали закрывать храмы в Имерети, Гурии и Мегрелии, натуральные подати заменять введением денежной оплаты. В 1819–1820 гг. произошло восстание под рук. сщмч. Досифея (Церетели), Е. и др. Экзарх обвинил их в подстрекательстве народа и убедил светские власти, что разрядить ситуацию можно только ссылкой архиереев. Управляющий Грузией ген. И. А. Вельяминов поручил проведение операции правителю Имерети полковнику И. О. Пузыревскому (АКавАК. Т. 6. Ч. 1. С. 547, 576, 582).

В ночь на 4 марта 1820 г. сщмч. Досифей, Е. и архим. Григорий (Цкитишвили) были арестованы. Пленные сохраняли спокойствие, Е. выразил удивление, что их берут силой. По пути в Россию сщмч. Досифей погиб при невыясненных обстоятельствах (Утверждение рус. владычества на Кавказе. 1904. Т. 3. С. 506). Е. и архим. Григорий были доставлены в Новгород. Во время пребывания Е. в России духовником митрополита был иером. Иоанн (Хелашвили), свящ. придворного храма царицы Марии, супруги царя Соломона II.



Сщмч. Евфимий (Шервашидзе). Икона. Кон. XX в.

Вскоре по распоряжению имп. *Александра I* Е. и архим. Григорий прибыли в С.-Петербург, Е. с большими почестями был принят императором. Е. и архим. Григорий за казенный счет были размещены в *Александровом Свирском в честь Св. Троицы муж. мон-ре*, находящемся в 200 км от столицы. Ежегодно на имя Е. из казны выделялось 2 тыс. р. ассигнациями. В краткой истории Свирского мон-ря Е. описан как мудрый и благочестивый архиерей (*Ивановский*. 1901. С. 165). Е. был похоронен в алтаре храма мон-ря (НЦРГ. А 1278. Л. 3).

Во время визита Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* 5–12 окт. 1996 г. в Москву и С.-Петербург был поднят вопрос о перезахоронении Е. в Грузии. Летом 2001 г. по благословению митр. С.-Петербургского и Ладожского *Владимира (Котлярова)* мощи Е. были перенесены в груз. храм в честь Шестоковской иконы Божией Матери в С.-Петербурге, 1 апр. 2005 г. их привезли в Тбилиси. 2 и 3 апр. мощи оставались в патриаршем кафедральном соборе *Самеба* в Тбилиси. 3 апр. Католикос-Патриарх Илия II совершил в Самеба панихиду по Е. и мощи были перенесены в храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Кутаиси, 8 апр.— в мон-рь Гелати, где и были упокоены на следующий день в храме в честь Рождества Пресв. Богородицы справа от иконостаса. На надгробной плите была сделана надпись: «Под этим камнем покоится Гаенатский митрополит Еквтиме Шервашидзе, любитель святости с отрочества до старости, служитель трех царей, украшающий церкви, в посте достойный хвалы. Преставился в России, в монастыре во имя святого Александра Свирского, 21 апреля 1822 года в возрасте 76 лет от роду. Перезахоронен 27 марта [9 апреля] 2005 г.». Синодом ГПЦ 27 мая 2005 г. Е. был причислен к лику святых.

Ист.: *Цхвилоели И.* Письмо // Иверия. Тифлис, 1893. № 119. С. 3 (на груз. яз.); Утверждение рус. владычества на Кавказе / Ред.: В. А. Потто. Тифлис, 1904. Т. 3. С. 506; АКавАК. Т. 6. Ч. 1. № 796, 797; *Какабадзе С.* Церк. док-ты Зап. Грузии. Тифлис, 1921. [Т. 2.] С. 144 (на груз. яз.); *Амвросий (Хелая), Католикос-Патриарх.* Я выполнил свой долг // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1988. № 10. С. 152 (на груз. яз.).

Лит.: *Бакрадзе Д. З.* Археол. путешествие по Гурии и Адчаре. СПб., 1878. С. 219–306; То же. Батуми, 1988. С. 252; *Ивановский Я. И.* Св.-Троицкий Александро-Свирский мон-рь. СПб., 1901[3]. С. 165; *Давид Багратиони [Батонишвили].* Мат-лы по истории Грузии, 1744–1840 гг. Тбилиси, 1905 (на груз. яз.); *Киквидзе А.* История Грузии: XIX–XX вв. Тбилиси, [1954]. С. 111, 112 (на груз. яз.); *Дадиани Н.* Жизнь грузин. Тбилиси, 1962. С. 206–207 (на груз. яз.); *Иоселиани П.* Жизнь Георгия XIII. Тифлис, 1978. С. 15–18; *Коридзе Т.* Гаенатский митр. Евфимий // Фудзе (Основа). Тбилиси, 2004. № 2. С. 13–14 (на груз. яз.); *Ткешелашвили Л.* Груз. архиереи-мученики Досифей и Евфимий, 1820 г. Тбилиси, 2005. С. 39–65 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

ЕВФИ́МИЙ (Коротков Владимир Трофимович; 27.07.1882, Осинский у. Пермской губ.— 8(21).02.1918, Пермь), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иеродиак. Из крестьянской семьи. 8 дек. 1903 г. поступил вместе с братом Алексеем (см. *Алексий Коротков*, мч.) послушником в *Белогорский во имя свт. Николая Чудотворца муж. монастырь*. 10 нояб. 1905 г. зачислен в братию мон-ря. 5 дек. 1905 г. пострижен в рясофор, 14 окт. 1912 г. пострижен в мантию. 29 марта 1913 г. рукоположен во диакона, направлен служить на подворье Белогорского монастыря в Пермь. 8(21) февр. 1918 г. был арестован вместе с братом. После мучений братья были убиты большевиками на берегу Камы, их тела оставлены на льду реки. 12(25) февр. на подворье мон-ря состоялось отпевание преподобномучеников. Место захоронения неизвестно.

2 июля 1998 г. Пермским и Соликамским архиеп. *Афанасием (Кудюком)* Е. прославлен вместе с Белогорскими преподобномучениками

как местночтимый святой Пермской епархии. Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. прославлен к общецерковному почитанию.

Лит.: *Агафонов П. Н.* Архиеп. Пермский и Кунгурский Андроник (Владимир Никольский). Пермь, 1996. С. 49; Помянник мученически пострадавших за веру православную, Церковь и любовь к ближним от произвола большевиков // Гребневский листок. Фрязино, 1996. № 11. С. 28; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 19–20; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 409.

И. А. Маякова

ЕВФИ́МИЙ (Любовичев; 1875, дер. Буда Монастырская Жиздринского у. Калужской губ.— 19.07.1931, Брянск), прмч. (пам. 6 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. После службы в армии в 1902 г. поступил послушником в *Оптину Макариеву в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.* Время пострига неизвестно. В 1914 г. Е. был призван в армию, служил в тыловом лазарете. В 1917 г. вернулся в пустынь, после ее закрытия в 1918 г. работал в музее «Оптина пустынь». С 1920 г. жил в г. Козельске Калужской губ. В июне 1930 г. Смоленским и Дорогобужским архиеп. *Серафимом (Остроумовым)* был рукоположен во иерея к храму в г. Спас-Деменске Сухиничского окр. Западной обл. Через 3 месяца переехал в с. Боброво Брянского окр. Западной обл. 16 марта 1931 г. арестован по обвинению в «антисоветской агитации», заключен в тюрьму г. Брянска. Виновным себя не признал. Летом 1931 г. заболел туберкулезом, был помещен в тюремную больницу, где и скончался. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 6 окт. 2005 г.

Арх.: УФСБ России по Калужской обл. Д. П–13796; РГБ. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 3.

Лит.: Оптина пустынь: Годы гонений. Козельск, 2007. С. 9–14.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВФИ́МИЙ (Шаршилов Емельян Николаевич; 18.07.1887, Бугурусланский у. Самарской губ.— 19.10.1918, с. Ашап Осинского у. Пермской губ.), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. 11 авг. 1911 г. принят послушником в *Белогорский во имя свт. Николая Чудотворца муж. монастырь.* 11 нояб. 1916 г. пострижен в монашество с именем Евфимий. Замучен большевиками за отказ вступить в Красную Армию. Место захоронения неизвестно. 2 июля 1998 г. Пермским и Соликамским архиеп. *Афанасием (Кудюком)* Е. прославлен вместе с Белогорскими преподобномучениками как местночтимый святой Пермской епархии. Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. прославлен к общецерковному почитанию.

Лит.: Помянник мученически пострадавших за веру православную, Церковь и любовь к ближним от произвола большевиков // Гребневский листок. Фрязино, 1996. № 11. С. 31; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 116; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 409–410.

И. А. Маякова

ЕВФИ́МИЙ, мч. Никомидийский (пам. 3 сент., 28 дек.) — см. в ст. *Никомидийские мученики.*

ЕВФИ́МИЙ Петрович Кочев (1867, с. Вильгорт Усть-Сысольского у. Вологодской губ., ныне Выльгорт Сыктывдинского р-на Республики Коми — 18.09.1937, Сыктывкар), мч. (пам. 5 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи коми. Окончил 3-летнюю сельскую школу, хорошо владел рус. языком и грамотно писал. Занимался изготовлением туесов, столярным и ямским промыслом. Несмотря на преследование верующих, активно участвовал в церковной жизни с. Вильгорт, делал большие пожертвования на местный храм в честь Сретения Господня. В 1936 г. был избран церковным старостой. В июне 1937 г., когда власти решили закрыть Сретенскую ц., ходил по дворам, собирал подписи в защиту храма. 13 сент. в Вильгорт прибыли сотрудники НКВД. Е. отказался передать им ключи от храма и попытался собрать народ, чтобы не допустить описи церковного имущества. Был немедленно задержан (арест оформлен 14 сент.), помещен в сыктывкарскую тюрьму. На допросе подтвердил, что как церковный староста защищал храм, отрицал обвинения в «активной контрреволюционной деятельности». 16 сент. Особой тройкой УНКВД Коми АССР приговорен к расстрелу. Похоронен в безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 6 окт. 2001 г.

Арх.: Архив УФСБ по Респ. Коми. Д. КП–6066.

Лит.: Покаяние: Коми республиканский мартиролог жертв массовых полит. репрессий / Сост.: Г. В. Невский. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 884.

ЕВФИ́МИЙ [Евфимий Исповедник] (Кереселидзе Евстафий Соломонович; 1865, с. Садмели Рачинского у. Кутаисской губ.— 1944, мон-рь Зедазени), исп. (пам. 19 янв.; пам. груз. 20 янв.), игум., певчий, издатель древних груз. церковных песнопений. Род. в семье церковных крестьян Соломона и Марфы Кереселидзе, учился в приходской школе храма во имя вмч. Георгия в родном селе. В 1880 г. из-за тяжелого экономического положения в крае уехал в Кутаис, затем в Тифлис, где работал поваром. В 1882 г. познакомился с М. Р. Шарадзе — казначеем и управляющим прав. *Илии* Чавчавадзе, и это в значительной степени определило его жизненный путь. Шарадзе, Е. и др. правосл. молодые люди основали в Тифлисе бесплатную читальню духовных книг, к-рую окормляли свт. *Александр (Окропиридзе)* и прот. Петр Кончошвили (с 13 нояб. 1905 епископ Алавердский). Кн. Мелхиседек Накашидзе, изучивший груз. певч. материал в груз. мон-ре во имя св. ап. Иоанна Богослова на *Афоне,* проводил семинары по обучению молодежи древним груз. распевам.

В 90-х гг. XIX в. Шарадзе и Е., изучивший печатное дело, при посредничестве прав. Илии приобрели типографию (ул. Николаевская (ныне И. Джавахишвили), 21) и приступили к изданию и распространению духовной лит-ры: за 25 лет они выпустили свыше 4 тыс. духовных и литургических книг, сборников песнопений. Ок. 500 томов было опубликовано Е. и Шарадзе на личные средства. В 1891–1900 гг. в этой типографии печатали газ. «Иверия», к-рая издавалась под рук. прав. Илии. Типографию в народе именовали «монашеской», т. к. работавшие там отличались особым благочестием. Е. и Шарадзе имели тесные связи с монахами мон-рей Бетаниа (где они изучали Свящ. Писание и богослужебный устав), *Зедазени, Шиомгвиме,* тифлисского Преображенского; вели переписку с монахами из обители ап. Иоанна Богослова на Афоне, получали копии рукописей из книгохранилищ афонского *Иверского мон-ря,* в т. ч. Житий святых и проповедей, переводили их, публиковали и бесплатно распространяли.

В 1891 г. Накашидзе познакомил Е. и Шарадзе с груз. певчим и музыкантом Ф. *Коридзе,* к-рый обучил их европ. 5-линейной системе нотации. Е., обнаруживший блестящие муз.

и каллиграфические способности, копировал нотные рукописи груз. песнопений, записанных Коридзе.

В 1884 г. под рук. еп. Имеретинского св. *Гавриила (Кикодзе)* в Кутаисе был основан Комитет по восстановлению груз. духовного пения, занимавшийся преимущественно сбором и записью западногруз. песнопений. Коридзе переложил на 5-линейную нотацию неск. тысяч древнегруз. песнопений, к-рые Е. и Шарадзе издали на собственные средства в 6 сборниках («Литургия св. Иоанна Златоуста» (1895), «Песнопения чина Погребения» (1899), «Песнопения на Литургию Преждеосвященную, на Литургию св. Василия Великого, чина Венчания» (1901), «Песнопения Пасхи» (1904), «Праздничные причастны» (1908), «Праздничные песнопения литургии» (1911)); в 1899 г. священники братья Василий и Полиевкт *Карбелашвили* выпустили в типографии Е. и Шарадзе сборники картлийско-кахетинских песнопений («Литургия св. Иоанна Златоуста» и «Рождественские песнопения»).

В 1893 и 1902 гг. Коридзе на средства Е. и Шарадзе посетил Гурию, где записал песнопения, исполненные знатоками древнегруз. церковнопевч. искусства братьями Антонием и прот. Давидом *Думбадзе* (изд. в сборниках: Литургия св. Иоанна Златоуста / Перелож. на ноты: Ф. Коридзе. Тифлис, 1895; Праздничные песнопения литургии / Перелож. на ноты: Ф. Коридзе. Тифлис, 1911).

В 1908 г. Шарадзе скончался от туберкулеза, Е. тяжело переживал его смерть. Один из типографских рабочих забрал свою долю из типографии и имущества покойного, в перечень вошли ценные рукописи Коридзе. Лишь спустя неск. лет Е. смог отыскать их в б-ке основанного в 1907 г. Историко-этнографического об-ва Грузии, 1-м председателем которого был прав. *Евфимий* Такаишвили, разрешивший Е. скопировать рукописи.

В 1909 г. Е. при содействии редактора ж. «Шинаури сакмееби» (груз.— Домашние дела) сщмч. *Симеона (Мчедлидзе)* перевез типографию в Кутаис. Постоянного помещения не было, и типография с готовой продукцией была разграблена (НЦРГ. Q 840). В 1911 г. в Бахмаро скончался Коридзе, и ответственность за сохранность его архива взял на себя Е. В этот переломный момент своей жизни Е. окончательно избрал монашеский путь. Его духовником стал груз. подвижник того времени прп. Алексий (Шушания; 1852–1923). В 1912 г. по благословению еп. Имеретинского Георгия (Аладашвили) Е. поступил послушником в мон-рь



Исп. Евфимий (Кереселидзе). Фотография. Нач. 40-х гг. XX в.

Гелати, где 23 дек. игум. Антимоз (Робакидзе) постриг его в монахи с именем Евфимий в честь прп. *Евфимия Святогорца*. В мае 1913 г. Е. был рукоположен во диакона, в 1917 г. еп. Георгием — во иерея. В 1920 г. братия мон-ря избрала Е. своим представителем в Имеретинское епархиальное собрание.

В Гелати Е. занялся упорядочением и перепиской архивного фонда Коридзе, располагая материал в соответствии с годовым богослужебным кругом. В 1921 г., с приходом советской власти, Е., обеспечивавший монахов продуктами и лекарствами, был обвинен в антиправительственной деятельности и арестован, спустя несколько месяцев за отсутствием доказательств освобожден. Он продолжал работу с фондом Коридзе, что вызывало удивление даже у братии. Е. отвечал, что считает свои занятия «дороже серебра и золота и дороже драгоценных камней... представляю я себя ювелиром, который раскладывает драгоценные камни» (НЦРГ. Q 840. Л. 80).

В 1923 г. мон-рь Гелати был закрыт, Е. спрятал ок. 40 крупных сборников из фонда Коридзе в Кутаисе, в доме одной благочестивой семьи. В 1924 г., после разрушения кутаисского кафедрального собора во имя царя св. Давида IV Строителя и расстрела 27 авг. митр. Кутаисско-Гаенатского сщмч. *Назария (Лежавы)* и др. священнослужителей, Е. выехал в Мцхету и увез с собой несколько десятков рукописей. Став духовником жен. мцхетского мон-ря *Самтавро*, Е. при помощи еп. Цилканского Павла (Джапаридзе) укрыл фонд в мцхетском кафедральном соборе *Светицховели*. В 1929 г., во время Великого поста, Е. был переведен в мон-рь Зедазени. Он перевез фонд и, ожидая закрытия мон-ря, сложил рукописи в железные ящики и зарыл в землю.

В 1935 г. при содействии одного из сотрудников тифлисского храма-музея *Метехи* была создана комиссия историков и музыкантов, к-рая подтвердила историческую ценность рукописей из фонда Коридзе. В нояб. того же года Е. передал музею 34 нотных сборника, содержащие ок. 6 тыс. песнопений, и неск. рукописей духовного содержания (в наст. время вместе с черновиками хранятся в Национальном центре рукописей в Грузии, фонд Q — см. *Ин-т рукописей Корнелия Кекелидзе*). В рукописях сохранились замечания Е., глубокого знатока муз. части богослужения и невменной нотации XIX–XX вв., о последовательности песнопений согласно Типикону с учетом особенностей конкретных чинов (НЦРГ. Q 673. Л. 2–4); сведения о том, «как в старые времена, ставя какие знаки, обучался народ устному пению» (НЦРГ. Q 830. Л. 1–1 об.); «Литургия для отроков», записанная на «простой» (груз. ხმა) распев, и рассуждения о видах распевов и технике пения гамшвенебули (от გამშვენებული — украшенный) (НЦРГ. Q 674. Л. 189–191); разъяснения груз. муз. терминов (НЦРГ. Q 689. Л. 139) и т. д. На вкладыше из 4 страниц (НЦРГ. Q 665) Е. приводит список авторов 2952 песнопений, расположенных в 22 рукописных книгах.

Во время Великой Отечественной войны Е. был единственным насельником Зедазени. О престарелом подвижнике заботились его духовные дочери — монахини из Самтавро. Зимой 1944 г. мон. Зоиле (Двалишвили) и неск. монахинь, навещавшие Е., нашли его тяжело больным, прикованным к постели. Вскоре он преставился и был похоронен во дворе Зедазени у вост. стены храма.

18 авг. 2003 г. на заседании Синода ГПЦ Е. был причислен к лику святых «за неоценимые заслуги в деле сохранения древних грузинских церковных песнопений, позволивших

сохранить музыкальную сокровищницу грузинского народа». На заседании Синода РПЦ 26 дек. 2003 г. Е. был включен в Месяцеслов РПЦ (Определения Свящ. Синода. 2004. С. 21–22).

Соч.: История перенесения на ноты груз. песнопений // НЦРГ. Q 840; то же // Груз. деятели XIX в. и груз. церк. пение / Сост.: И. Тавберидзе. Тбилиси, 2005. С. 129–179 (на груз. яз.). Лит.: *О-дзе Д.* Груз. церк. песнопение // Сакартвело (Грузия). Тифлис, 1920. 9 окт. № 117 (на груз. яз.); *Гавашели Л.* Самоотверженные деятели груз. музыки: Письмо 2-е // Сабчота хеловнеба (Сов. искусство). Тбилиси, 1961. № 12. С. 65–68 (на груз. яз.); *Мегрелидзе Ш., Кезевадзе М.* Из истории песнопений Зап. Грузии // Там же. 1989. № 2. С. 49–54 (на груз. яз.); *Андриадзе М.* Положение груз. церк. пения в XIX в. // Грузинская Патриархия. 1998. № 1. С. 4–11 (на груз. яз.); *она же.* Жанры песнопений и традиция невмирования по груз. рукописям XIX в.: Дис. докт. Тбилиси, 1998. С. 241 (на груз. яз.); *она же.* Груз. церк. песнопения // Грузия — Свет Христов. Тбилиси, 2003. Т. 1. С. 865–885 (на груз. яз.); *Бубулашвили Э.* Груз. церк. песнопения в период экзархов // Народ и традиция: Сб. груз. церк. песнопений. Тбилиси, 2001. С. 181 (на груз. яз.); Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2004. С. 32–35 (на груз. яз.); Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2004. № 1. С. 21–22; *Тавберидзе И.* Груз. деятели XIX в. и груз. церк. пение. Тбилиси, 2005. С. 65–80, 129–192 (на груз. яз.); *Кезевадзе М.* Гелатский мон-рь во время экзархов. Кутаиси, 2006. С. 59 (на груз. яз.); *Давид (Махарадзе), митр. Алавердский.* В основе сего труда лежит любовь и вытекающее из любви смирение // Картули галоба (Груз. пение). Тбилиси, 2007. № 6. С. 2–3 (на груз. яз.); *Тогонидзе Л.* Св. Евфимий Исповедник. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.).

Л. Тогонидзе

ЕВФИ́МИЙ [Еквтиме] Такаишвили (Такаов) (3(16)/5(18)01.1863, с. Лихаури Озургетского у. Кутаисской губ.— 21.02.1953, Тбилиси), прав. (груз. Гвтискаци — человек Божий; пам. груз. 3 янв.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ); историк, филолог, археолог, археограф, один из основателей Тифлисского (с 1938 Тбилисского) гос. ун-та (ТГУ). Род. в семье дворянина Симеона Такаишвили и княж. Нино Накашидзе. Рано осиротел, мальчика воспитывала бабушка по отцу Мака Шарашидзе. Начальное образование Е. получил в Озургетском и Потийском уездных уч-щах, среднее — в Кутаисской классической гимназии. Одноклассником Е. был Н. Я. *Марр,* в будущем известный востоковед и языковед, с к-рым Е. сотрудничал на протяжении всей жизни. В 1883 г. Е. с серебряной медалью окончил гимназию и поступил на историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та. В 1887 г., получив степень кандидата историко-филологических наук, вернулся в Грузию. Выпускная работа Е. «Отношения России и Грузии до конца смутного времени» (ЦГИА С.-Петербург. Ф. 14. Оп. 13. Ед. хр. 756) была обнаружена проф. Г. Шарадзе в 2004 г.



Прав. Евфимий Такаишвили. Икона. Нач. XXI в.

Е. преподавал историю, географию, лат. и греч. языки в Тифлисском дворянском уч-ще и 3-й тифлисской гимназии (1887–1894), заведовал Тифлисской частной дворянской гимназией (1894–1904) (Избр. тр. 1968. С. 290, 303). В 1896 г., как он писал об этом в дневнике, Е. «поставил перед собой цель охраны, собирания, выявления, публикации и изучения памятников грузинской культуры» (Там же. С. 310). В 1904 г. подал в отставку, чтобы целиком посвятить себя науке, сохранив неск. часов преподавания истории во 2-й тифлисской жен. гимназии.

При поддержке Марра и Д. *Бакрадзе* Е. одним из первых в Грузии начал раскопки Мцхеты (1893), с. Ворнак (Борчалинский у. Тифлисской губ.) (1894), городища Вани и с. Хуцубани близ Кобулети (1896). Узнав, что рабочие продают случайно выявленное при дорожно-строительных работах богатое погребение VI–V вв. до Р. Х. в Ахалгори (т. н. Ахалгорийский клад), он нашел скупщиков, перекупил предметы из клада и передал их в Кавказский музей (Там же. С. 375; *Мегрелидзе.* 1989. С. 135), где позже они были описаны Я. И. Смирновым (*Смирнов.* 1934) (в наст. время хранятся в Национальном музее Грузии).

Е. занимался публикацией груз. письменных источников и памятников древнегруз. лит-ры, изучением древнего и средневек. периодов истории Грузии, ГПЦ и груз. лит-ры. С 1888 г. он являлся членом правления Об-ва распространения грамотности среди грузинского населения (ОРГ), занимавшегося поиском и охраной памятников духовной и материальной культуры Грузии. В 1890 г. в рамках программы об-ва Е. опубликовал труд «Три исторические хроники...» и доказал, что описываемые им рукописи являются основным источником свода грузинских летописей «*Картлис Цховреба*» (*Метревели, Бадридзе.* 1962. С. 15–16; *Мегрелидзе.* 1989. С. 381). Издав «Новый вариант Жития св. Нино» (Тбилиси, 1891), Е. в предисловии затронул вопрос о времени создания т. н. Шатбердского сборника и содержащейся в нем версии Жития св. Нины. Он установил, что наиболее ранняя из известных на тот момент версия Жития в «Картлис Цховреба» — переработка древней редакции из Шатбердского сборника. В 1893 г. Е. опубликовал «Еще один из источников «Истории Грузии» царевича Вахушти — гуджар Баратовых из Бетании» и «Сигель [грамоту] грузинского царя Баграта IV (1027–1072)», в 1895 г. обнаружил и издал значительный памятник древнегруз. литературы «Мудрость Балавара»; в 1899 г. был опубликован найденный Е. сб. «Бакариани», в 1903 г.— сб. басен «Тисмариани».

В 1889 г. Бакрадзе и Е. перевезли из мцхетского кафедрального собора *Светицховели* в основанный ими в 1888 г. Церковный музей первые экспонаты — 58 древних рукописей и 50 сигель-гуджаров (грамот). Е. и в дальнейшем пополнял фонды музея обнаруженными им в разных уголках Грузии материалами (ныне архив хранится в Национальном центре рукописей в Грузии, см. *Институт рукописей Корнелия Кекелидзе*). Он расширял и б-ку ОРГ. Особое значение для картвелологии имел изданный Е. в 1902–1912 гг. труд «Описание рукописей библиотеки Общества распространения грамотности среди грузинского населения». Высокую оценку публикации и исследованию дали И. А. *Джавахишвили* и Марр (*Марр.* 1904. С. 161). За эту работу Е. по представлению Марра был удостоен Большой золотой медали 1-й степени Российской

АН (1907) (*Мегрелидзе*. 1989. С. 382). Одна из книг «Описания...» (Т. 1. Вып. 3) посвящена рукописям «Картлис Цховреба». Е., чье имя для Марра являлось «гарантией тщательности воспроизведения текстов и вообще работы», рассмотрел все известные к тому моменту своды летописи и произвел их сравнительный анализ; в 1906 г. он опубликовал итоговую работу «Картлис Цховреба: вариант царицы Мариам». В 1908 г. Е. обнаружил и в 1920 г. издал памятник груз. права времен царя Георгия V Блистательного (1314–1346) «Распорядок царского двора», а также рукописи «Витязя в тигровой шкуре» Шота Руставели.

В 1907 и 1917 гг. Е. организовал экспедиции в Тао-Кларджети, Шавшети, Кола-Артаани и описал такие архитектурные памятники, как *Ошки*, Бана, *Хандзта*, *Хахули* и др. (Археологическая экспедиция 1917 г. Тбилиси, 1952).

В 1907 г. по инициативе Е. было создано Историко-этнографическое об-во Грузии, председателем которого он был до 1922 г. В течение ряда лет оно было единственным академическим учреждением, занимавшимся собиранием, хранением и изучением груз. исторических, лит., этнографических, археологических и антропологических памятников; оно организовывало экспедиции, публичные лекции, диспуты, выставки (*Метревели, Бадридзе*. 1962. С. 26). Материалы и исследования членов общества выходили под ред. Е. в серийных изданиях «Древняя Грузия» (1909–1915) и «Грузинские древности» (1899–1910).

Е.— действительный член Российского имп. (апр. 1894) и Московского (дек. 1906; с сент. 1901 чл.-кор.) археологических об-в, секретарь Кавказского отд-ния Московского об-ва (февр. 1905). 15 июля 1906 г. он был произведен в статские советники. В 1918–1921 гг. заведовал кафедрой археологии ТГУ. Со дня основания Кавказского историко-археологического ин-та Российской АН (1917) и до 1921 г. Е.— зам. директора института Марра, жившего в Петрограде. «За усердную службу» на педагогическом поприще Е. был награжден орденами св. Анны 3-й степени (1 янв. 1909) и св. Станислава 2-й степени (1 янв. 1917); в марте 1911 г. имп. Российское археологическое об-во присудило ему Большую золотую медаль.

Е. принимал активное участие в политической жизни Грузии: в 1905–1906 гг. он поддерживал движение за восстановление автокефалии ГПЦ, в 1906 г. вместе с прав. *Илией* Чавчавадзе, Г. Гвазава, С. Кипиани выступил инициатором создания Национал-демократической партии Грузии, делегатом I Учредительного съезда к-рой он стал в июне 1917 г., в окт. 1918 г. был избран в Национальный совет (парламент) Грузии, в февр. 1919 г. стал членом Учредительного собрания Грузии, товарищем (заместителем) председателя и председателем библиотечной комиссии.

В февр. 1921 г. в Тифлис вошли части 11-й Красной Армии, была установлена советская власть, груз. меньшевистское правительство эмигрировало и вывезло наиболее ценные музейные экспонаты за границу. Е. вместе с супругой, Ниной Полторацкой, в качестве хранителя ценностей выехал во Францию, где бедствовал и голодал, пережил болезнь и смерть (1931) жены. Он читал лекции в парижском Азиатском об-ве, публиковал статьи во франц. и англ. периодике, издал ряд значительных трудов («Грузинские рукописи Парижской национальной библиотеки и 20 знаков грузинской тайнописи» (1933), «Археологическая экспедиция в Лечхум-Сванети в 1910 г.» (1937), «Археологическая экспедиция в Кола-Олтиси и Чангли в 1907 г.» (1938), «Список царей и католикосов Никорцминдской рукописи» (1938) и др.). Был избран членом Нумизматического об-ва Франции (1922) и парижского Азиатского общества (1925).



Прав. Евфимий Такаишвили. Фотография. 40-е гг. XX в.

Груз. древности, хранившиеся сначала в Марселе, считались собственностью груз. правительства. Ими заинтересовались представители Британского музея и Метрополитен-музея (Нью-Йорк), их попытки приобрести хотя бы часть сокровищ встречали категорический отказ Е. В нач. 1933 г. груз. правительство в эмиграции было объявлено вне закона, Правительство Франции посредством судебного процесса объявило груз. ценности «бесхозным имуществом» (май 1934). Фонд был реквизирован, надзор за ним поручили чрезвычайному агенту правительства Франции П. Жодону, который перевез фонд в помещение Французского национального банка в Париже. Несмотря на это, Е. ходатайствовал о возвращении сокровищ в груз. музеи, в 1935–1936 гг. через груз. ученого В. Беридзе неск. раз обращался к Правительству ГССР с просьбой поставить перед Правительством Франции вопрос о репатриации груз. сокровищницы. При посредничестве представителей советской власти и дипломатического корпуса (председатель Совнаркома Грузии Г. Мгалоблишвили, зам. наркома иностранных дел СССР Н. Крестинский, начальник управления Народного комиссариата иностранных дел А. Нейман) Е. в июле 1936 г. удалось передать ТГУ 2,3 тыс. книг из б-ки фонда (*Сургуладзе*. 1977. С. 267).

В годы нем. оккупации Жодон по совету Е. укрыл ценности под ящиками с мусором и ремонтными отходами в подвале Версальской б-ки (*Жордания*. 1983. С. 165). Е. (дек. 1944 — янв. 1945) и Ш. *Амиранашвили* (янв.—февр. 1945) описали весь фонд груз. культурных ценностей; в апр. 1945 г. ценности были возвращены Грузии. На родину их сопровождали 82-летний Е., Амиранашвили и представитель груз. советского правительства П. Шария (Там же. С. 166).

Е. был избран профессором кафедры истории Грузии ТГУ (1945) и действительным членом АН ГССР (20 дек. 1946). Однако вскоре был уволен из ТГУ и лишен пенсии, его приемная дочь Лидия Полторацкая была арестована, коллегам запретили посещать ученого. В эти годы кроме нек-рых друзей Е. навещал близко друживший с ним Католикос-Патриарх Грузии *Каллистрат* (*Цинца-*

дзе; 1932–1952). Е. скончался в возрасте 90 лет; власти не рекомендовали друзьям и знакомым являться на похороны. Сотрудники НКВД, дежурившие у подъезда дома Е., составляли списки пришедших на панихиду. Шоферу катафалка было запрещено останавливаться у здания ТГУ, однако машина при содействии И. Мегрелидзе простояла неск. минут, и с профессором смогли проститься его ученики. Е. был похоронен на кладбище в Ваке (район Тбилиси), в 1963 г. перезахоронен в пантеоне писателей и общественных деятелей Грузии в Дидубе (район Тбилиси), в 2003 г.— в пантеоне на горе *Мтацминда* в Тбилиси (*Мегрелидзе*. 1989. С. 344).

Жизни и деятельности Е. посвящено неск. монографий, сняты документальные фильмы: «Евфимий Такаишвили» (режиссер Г. Патарая, 1983), «Хранитель национальной сокровищницы» (режиссер Р. Табукашвили, 1984). Его именем названы улицы в Тбилиси и Озургети; в его родном с. Лихаури (1983) и в Тбилиси (1993) воздвигнуты памятники (скульпторы А. Гомартели и Б. Авалишвили); имя Е. носит краеведческий музей в Озургети; в с. Лихаури (с 1983) и в Тбилиси (с 2002) открыты дома-музеи Е.; в Тбилиси создано об-во его имени (2003).

7 окт. 2003 г. на заседании Синода ГПЦ за научный, гражданский и духовный подвиг и выдающиеся заслуги перед ГПЦ Е. был причислен к лику святых.

Соч.: Избр. тр. Тбилиси, 1968. Т. 1 (на груз. яз.); Три ист. хроники: «Мокцеваи Картлисай», «О жизни Багратионов» Сумбата и «Хроника Месхетской Псалтири». Тбилиси, 1890 (на груз. яз.); То же [Источники груз. летописей: Три хроники] // СМОМПК. 1900. Вып. 28. С. 1–216; Еще один из источников «Истории Грузии» царевича Вахушти — гуджар Баратовых из Бетании // ЗВОРАО. 1893. Вып. 8. С. 113–127; Хроника Эриставского Акафиста // СМОМПК. 1901. Вып. 29. С. 95–114; Груз. надписи Ахталы // Там же. С. 138–145; Археол. путешествия и заметки: Гурия, Ачи, Лехаури, Макванети, Гурианта, Горисперди и Шемокмеди // Моамбе. 1902. № 2. С. 19–36 (на груз. яз.); Зарзмский мон-рь, его реставрация и фрески // СМОМПК. 1905. Вып. 35; Судженская церковь и ее древности // ХВ. 1916. Т. 5. Вып. 1. С. 40–50; Церкви и церковные древности Мегрелии // Изв. Кавк. историко-археол. ин-та в Тифлисе. Л., 1927. Т. 2: 1917–1925 гг. С. 69–85; Археол. экспедиция в Лечхум-Сванети в 1910 г. П., 1937 (на груз. яз.); Археол. экспедиция в Кола-Олтиси и Чангли в 1907 г. П., 1938 (на груз. яз.); Список царей и католикосов Никорцминдской рукописи. П., 1938 (на груз. яз.); Две груз. рукописи Ватиканской б-ки // Тр. ТГУ. 1950. Вып. 39. С. 177–187 (на груз. яз.); Древности Чхарской церкви // Вестн. гос. музея Грузии им. С. Джанашия. 1950. Т. 16В. С. 203–210; Археол. экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952.

Изд.: Сигель [грамота] груз. царя Баграта IV (1027–1072) // ЗВОРАО. 1893. Вып. 9. С. 59–68; Мат-лы для истории Грузии: Ред. Тифлис, 1895 (на груз. яз.); Описание рукописей б-ки Об-ва распространения грамотности среди груз. населения. Тифлис, 1902–1904. Т. 1. Вып. 1–4; 1906–1912. Т. 2. Вып. 1–4; Древняя Грузия. Тифлис, 1909. Т. 1; 1911–1913. Т. 2; 1913–1914. Т. 3; 1914–1915. Т. 4 (на груз. яз.); Груз. древности. Тифлис, 1899. Т. 1; 1909. Т. 2; 1910. Т. 3 (на груз. яз.).

Лит.: *Марр Н. Я.* [Рец. на: *Такаишвили Е.* Описание рукописей Об-ва распространения грамотности среди груз. населения] // ЗВОРАО. 1904. Т. 15. С. 161; *Смирнов Я. И.* Ахалгорский клад. Тифлис, 1934; *Метревели Р., Бадридзе Ш.* Еквтиме Такаишвили. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *Келенджеридзе Е., сост.* Библиография трудов Е. С. Такаишвили. Тбилиси, 1963 (на груз. яз.); *она же, сост.* Архив академика Е. Такаишвили: Описание. Тбилиси, 1972 (на груз. яз.); *Сургуладзе А.* Еквтиме Такаишвили: Жизнь и деятельность. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); *Жордания Г.* Возвращенные сокровища. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); *Мегрелидзе И. В.* Еквтиме Такаишвили: Жизнь и деятельность. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); *Чанидзе Н., Бедоидзе К., сост.* Святой Еквтиме (Такаишвили) — человек Божий: Сб. / Ред.: З. Абашидзе. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.); *Шарадзе Г.* Так начинался св. Еквтиме Такаишвили. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕВФИ́МИЙ (Уштовский [Ушаков] Евсевий Михайлович; 1769, г. Тихвин Новгородской губ.— 1.10.1829, Валаамский мужской мон-рь), иеросхим., старец Валаамский. Впервые материалы о Е. были собраны



Иеросхим. Евфимий (Уштовский). Рисунок. XIX в.

по благословению игум. *Дамаскина (Кононова)* и опубликованы в кн.: Валаамские подвижники. СПб., 1872. Род. в дворянской семье, служил копиистом в управе Тихвинского благочиния. 22 янв. 1792 г. поступил в *Спасо-Преображенский Валаамский муж. мон-рь,* 16 июня 1798 г. определен в послушники, 30 марта 1800 г. игум. *Назарием (Кондратьевым)* пострижен в монашество с именем Евдоким, 16 марта 1802 г. рукоположен во диакона, 5 окт. 1805 г.— во иерея. Проходил послушания огородника, с 1801 г.— пономаря, с 1804 г.— келлиарха и книгохранителя, затем братского духовника.

Не имея опытного духовного руководителя, Е. надеялся достигнуть преуспеяния в аскезе одними внешними подвигами, что приводило его к отчаянию и помыслам о самоубийстве. В 1811 г. он сблизился с поступившими в Валаамскую обитель учениками прп. *Паисия (Величковского)* — иеромонахами Леонидом (впосл. *Лев (Наголкин)*), *Клеопой* (Антоновым) и схим. *Феодором Нямецким* (Пользиковым). Старцы разъяснили Е., что, согласно учению св. отцов, одни телесные подвиги не ведут инока к полноценной духовной жизни. Главным подвигом Е. стало стяжание смирения; постепенно оно преобразило его настолько, что самоукорение его не знали границ. По благословению старцев в 1814 г. он даже отказался от священнослужения и обязанностей братского духовника, до конца жизни никого не благословлял по-иерейски и причащался как простой монах — со лжицы. Стяжал дар слезной молитвы и кротости, каждого насельника, даже новоначального, приветствовал земным поклоном. Опытно познав глубокое раскаяние, Е. в 20-х гг. XIX в. нес старческое служение. Окормлявшийся у Е. с 1820 г. послушник Дамиан (впосл. игум. Дамаскин (Кононов)) рассказывал, что в келье старца находились лишь иконы, книги, стол, 2 сделанные им скамейки, 2 доски, на к-рых он спал. В праздничные дни перед вечерней Е. собирал в келье учеников и одному из них поручал читать книги св. отцов. По воспоминаниям игум. Дамаскина, Е. предостерегал братию от самочинного увлечения молитвой Иисусовой, «от художественного молитвенного делания, описанного в Добротолюбии, и долго даже не давал нам читать этой книги, опасаясь, чтобы мы этим деланием не увлеклись». Однажды игум. Дамаскин спросил Е.: «Что же ты, батюшка, не учишь нас художественной молитве? Вот отец Антоний учит ей своих учеников». Старец ответил: «А понимает ли он сам, чему учит других?» Насельники называли Е.

«духовной улицей» за умение наставлять новых послушников на безопасный путь аскетического возрастания.

В марте 1826 г. Е. поселился близ мон-ря в пещере, затем в пустыньке, лишь изредка общался с учениками, 30 марта 1827 г. принял великую схиму с именем Евфимий. Перед смертью исповедовался и причастился Св. Таин. В день кончины Е. явился одному из учеников, насельнику *Бабаевского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* мон. Илариону, о чем последний свидетельствовал в письме от 19 дек. 1858 г. игум. Дамаскину (Кононову).

Е. похоронен в сев.-вост. части старого братского кладбища Валаамского мон-ря, могила сохранилась. На плите начертано: «Схимонах Евфимий, старец и пустынник, просиявший глубоким смирением». Митр. *Вениамин (Федченков)* называл Е. «старцем высокой духовной жизни».

Арх.: РГИА. Ф. 19. Оп. 2. № 2377. Л. 1.

Лит.: ЖПодв. Окт. С. 5–7; *Иувиан (Красноперов), мон.* Валаамский летописец. М., 1995. С. 94–95; Валаамский патерик. СПб., 2001. С. 8, 13; *Вениамин (Федченков), митр.* На «Северный Афон». М., 2003; Валаамский мон-рь и его подвижники. СПб., 2005; *Онуфрий (Маханов), иеродиак.* Причал молитв уединенных: Валаамский мон-рь и его покровители, прп. Сергий и Герман. СПб., 2005. С. 160–162, 659–660.

Д. Б. Кочетов

ЕВФИ́МИЙ (Любимченко Евстафий; 1795, Зеньковский у. Полтавской губ.— 7.02.1866, Глинская пуст.), схим. Глинский. Происходил из вольноотпущенных дворовых людей некоего помещика по фамилии Сумма. Не позднее 1818 г. поступил в *Глинскую в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.* После неск. лет послушаний (кухня, хлебопекарня и др.) стал келейником настоятеля игум. прп. *Филарета (Данилевского),* заветы к-рого передавал впосл. молодым монахам обители. Между 1818 и 1827 гг. был пострижен в рясофор, в 1827 г. определен на пономарское послушание с поручением ключей от храма и хранилища церковных сборов. 20 дек. 1832 г. игум. Филаретом был пострижен в мантию с именем Евфимий. Прп. Филарет предлагал Е. принять священный сан и должность духовника братии, но тот отказался, избегая поводов к честолюбию. Впосл., проявляя смирение, прислуживал как пономарь своим ученикам-иеромонахам. Согласно послужному списку, в 1853 г. Е. не проходил пономарского послушания по болезни, в 1854 г. был уволен за штат, а в 1855–1857 гг. «временно пономарил». В 50-х гг. XIX в., во время пребывания за штатом, тайно принял постриг в схиму с оставлением прежнего имени. Вероятно, причиной увольнения за штат послужила необходимость пострига братии за неимением вакансий. Этот факт подтверждают свидетельства о беспрерывном 30-летнем служении Е.

Особенности подвижнической жизни Е. в основном остались сокрыты, за исключением нек-рых, рассказанных для наставления обращавшимся к нему инокам. Так, в борьбе с блудными помыслами Е. обвязал тело узловатой бечевкой, кожа под к-рой впосл. воспалилась, веревка присохла. Спал немного в кресле с сосновыми ветками, к-рые кололи его тело. Ночь проводил в молитве в лесу или в монастырском саду. Выкапывал в лесу редкие цветы и кустарники, высаживал их на территории обители. Также он приносил из леса ветки сосен и траву, украшая ими свою келью, зимой обкладывал сушеной травой, мхом пол и стены. Занимаясь цветоводством, стяжал дар молитвы и внутренней сосредоточенности.

В кон. 1865 г. Е. почувствовал ослабление сил, но продолжал ходить на богослужения, появляясь в храме первым и уходя последним. В Успенской теплой ц. в правом приделе на солее около ризницы ему была выделена ниша, где он проводил все службы и «как бы поселился». Там у Е. находились богослужебные книги, полотенце, гребешок, скамейка, подушечка из шерсти. Во время чтения кафизм, чтобы лучше слышать, Е. садился на скамейку у солеи, опирался на железную решетку, предварительно положив подушечку. С янв. 1866 г. слег. Братия по просьбе Е. приносила его к богослужению, усаживая на правой стороне на приступочке около чтеца. Е. называли «живым Типиконом Глинской пустыни»: он в совершенстве знал церковный устав и особенности местного устава.

После совершения таинств Елеосвящения и Причащения плакал в ожидании смерти. По свидетельству братии, во время отпевания тело Е. издавало благоухание. Похоронен на братском кладбище около задних ворот ближнего скита во имя Иоакима и Анны Глинской пуст. В годы советской власти кладбище было разорено, но захоронение Е. сохранилось.

Жизнеописание Е. было составлено наместником (с 1904 игумен) *курского в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. мон-ря* Иасоном (см.: Подвижник Глинской Рождества Богородицы пустыни старец схим. Евфимий. Курск, 1910). С 1863 г. о. Иасон подвизался в Глинской пуст. и знал Е. последние 3 года его жизни.

6 марта 2007 г. на заседании Комиссии по канонизации святых УПЦ вик. Киевской епархии, Васильковским еп. *Лукой (Коваленко)* Е. был представлен к канонизации в лике местночтимых святых вместе с др. старцами Глинской пуст.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 103. Д. 93. Л. 3 об., 42 об., 117 об.

Лит.: О. Евфимий // Глинская пустынь: Очерк совр. состояния обители. Од., 1901. Ч. 1. С. 46; Подвижник Глинской Рождества Богородицы пустыни старец мон. Мартирий / Собр. игум. Иасон. Курск, 1910. С. 26; Глинский подвижник схим. Евфимий // ЖПодв. 1912. Янв.–июнь. Т. Доп. Ч. 1. Кн. 1. С. 205–220; *Четвериков С., прот.* Молдав. старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на правосл. монашество. П., 1988². С. 279; Подвижники Глинской пустыни // ЖПодв. Апр. С. 10; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинский патерик. М., 1997. С. 287–296; *Марк (Лозинский), игум.* Отечник проповедника: 1221 пример из Пролога и патериков. Серг. П., 1997. С. 186–187.

И. А. Маякова

ЕВФИ́МИЙ († ранее 9.12.1484), еп. Суздальский и Тарусский.

Биография. Впервые Е. упомянут в грамоте, посланной 13 дек. 1458 г. 5 архиереями Сев.-Вост. Руси правосл. епископам *Литовского великого княжества,* «которые рукоположение приняли от Ионы митрополита», в т. ч. названному 1-м «Еуфимью, епископу Черниговскому и Дьбрянскому», о неподчинении униату *Григорию,* поставленному 15 окт. 1458 г. в Риме на Киевскую митрополичью кафедру, и о сохранении верности митр. св. *Ионе* (РИБ. Т. 6. № 84. Стб. 631–634). Е. мог быть хиротонисан митр. Ионой только в тот период, когда польск. кор. Казимир IV Ягеллончик признавал юрисдикцию свт. Ионы в отношении правосл. епархий на территориях Польско-Литовского гос-ва, т. е. между 31 янв. 1451 и 13 дек. 1458 г. Кафедра Е. находилась в Брянске. Архиерей, по-видимому, не подчинился Григорию и поддерживал связь со свт. Ионой. В письме, посланном ранее 1461 г. в Литву, митр. Иона благодарил не названного по имени епископа, имевшего намерение переселиться в Московскую Русь, вероятно Е., за то, что

«стоал еси за святыа Божия церкви... велие попечение имея», и информировал митрополита о ситуации в Киевской митрополии (Там же. № 89. Стб. 671–674). В этом же письме свт. Иона сообщал своему адресату, что вел. кн. *Василий II Васильевич* согласен на его переселение в Московское гос-во. Источники 2-й пол. XV в. сохранили данные о неск. княжеских вкладах в этот период в храмы Черниговской епархии (преимущественно в ее зап. и сев.-зап. городах и землях), но ни один из них не упоминает о благословении вкладчика Е.

В нач. 60-х гг. XV в. Е. бежал в Москву. Осенью 1464 г. на Соборе в Москве «Дьбрянскы епископ Евфимеи» участвовал в избрании митрополитом Московским и всея Руси Суздальского еп. *Филиппа I*. В тот же день (11 нояб.) Е. получил Суздальскую кафедру (ПСРЛ. Т. 8. С. 151; Т. 22. Ч. 1. С. 468; Т. 23. С. 191; Т. 25. С. 279). Нек-рые летописи участие Е. в Соборе не подтверждают (Там же. Т. 6. Вып. 2. Стб. 160). Согласно оригинальному известию Типографской летописи, Е. «пребеже на Москву... покиня свою епископью» уже после поставления Филиппа митрополитом. Епархия Е. включала «Соуждаль, и Колугу, и Торусоу» (Там же. Т. 24. С. 186). В актах 60-х — нач. 80-х гг. XV в. Е. обычно титулуется епископом «Суждальским и Торусским». Впервые с таким титулом он упомянут в формулярном изводе ставленой грамоты *Геннадия (Кожина)*, хиротонисанного во епископа Тверского 22 марта 1461 г. (РИБ. Т. 6. № 91. Стб. 679–682; РФА. Ч. 1. № 2. С. 64–65). Имя Е. внесено в этот формулярный извод позднее, поскольку на хиротонии он отсутствовал (РФА. Ч. 4. С. 885–886).

20 июня 1471 г. в Кремле вместе с митр. Филиппом и др. архиереями Е. благословил вел. кн. Иоанна III перед его походом на Вел. Новгород, 16 сент. того же года принимал участие в похоронах дмитровского кн. *Юрия (Георгия) Васильевича*, 8 дек.— в хиротонии Феодосия во епископа Рязанского и Муромского, 15 дек.— в хиротонии *Феофила* во архиепископа Новгородского. В 1472 г., после обретения мощей митр. св. *Петра* (14 апр.) при разборке обветшавшего Успенского собора, Е. присутствовал на Соборе, когда было принято решение переложить мощи святителя в раку и поместить ее в строящемся здании собора. Перенесение состоялось 1 июля того же года, в память о чем был учрежден праздник. 12 авг. 1479 г. Е. участвовал в освящении нового Успенского собора, 24 авг. вместе с другими архиереями переносил в собор мощи свт. Петра из ц. во имя прп. Иоанна Лествичника «под колоколы» (мощи свт. Петра находились там с 1474, когда обрушилось здание собора, заложенное при митр. Филиппе), 27 авг. 1479 г. архиереи торжественно перенесли в новый собор мощи митрополитов *Феогноста*, св. *Киприана*, св. *Фотия* и св. Ионы, а также вел. кн. *Георгия (Юрия) Даниловича*.

23 апр. 1473 г. Е. участвовал в Соборе, избравшем главой Русской Церкви Коломенского еп. св. *Геронтия*. 29 июня Геронтий был поставлен на кафедру «всем священным Съборомъ» в Успенском соборе Московского Кремля. Ок. 6 дек. 1477 г. имя Е. упоминается в грамоте Тверского еп. *Вассиана (Стригина-Оболенского)*, в к-рой он заверял митр. Геронтия, что не признает митр. *Спиридона (Савву)* «или кто будет иный митрополит, поставлен от латыни или от турскаго области» (РФА. Ч. 3. № 38. С. 689–690). Е. назван в числе рус. архиереев, к-рым адресована грамота Новгородского архиеп. Феофила (РФА. Ч. 2. № 77. С. 252–253; между 25 дек. 1482 и 25 марта 1483) об отказе от кафедры (архиеп. Феофил был арестован в 1480 вел. кн. Иоанном III за участие в антимосковском заговоре и помещен в московский Чудов мон-рь). Е. не участвовал в избрании 17 июня 1483 г. и в хиротонии 4 сент. в Москве *Сергия* во архиепископа Новгородского и Псковского. По-видимому, в 1483 г. Е. оставил кафедру (известна «отписная» грамота, в к-рой архиерей сообщает о своем уходе на покой в мон-рь — Там же. № 79. С. 258–259) и вскоре скончался. 9 дек. 1484 г. во епископа Суздальского был хиротонисан Нифонт (встречающиеся в лит-ре сведения о будто бы занимавшем в 1483 Суздальскую кафедру Феодоре, бывш. еп. Черниговском, не могут быть признаны достоверными).

Известна жалованная тарханная, несудимая и оброчная грамота Е. от 17 нояб. 1482 г. *Евфимиеву суздальскому в честь Преображения Господня муж. мон-рю*, в которой разрешалось заменить пошлины с церквей в 11 монастырских селах годичным оброком «на Дмитреев день» на сумму в 1 р. (АСЭИ. Т. 2. № 476. С. 515–516).

Значение привезенной Е. из Литвы Кормчей книги. Уехав в Москву, Е., по-видимому, забрал с собой часть архива Черниговской кафедры. 10 дек. 1495 г., в ходе сватовства Литовского вел. кн. *Александра Ягеллончика* к вел. кнж. *Елене Иоанновне*, литов. послы поднимали вопрос «о списках и о грамотах о владычних Дьбрянского, что свез с собою владыка Еуфимей» (СбРИО. Т. 35. № 24. С. 134). Из записей на рукописях XVI — нач. XVII в. выясняется, что Е. привез из Брянска, в частности, Кормчую книгу. Об этом факте известно из записи 1517 г. в списке Кормчей, принадлежавшем *Вассиану (Патрикееву)*. Среди 3 источников данного списка указаны «Правила... епископа Суздальскаго Евфимиа, что вывез изо Бряньска с собою» (ГВСМЗ. В–5636/399. Л. 4 об.).

По мнению Я. Н. *Щапова*, со списком Кормчей книги, привезенным Е., можно отождествить «Суздальские правила», упоминаемые в ряде рукописей. Согласно классификации Щапова, это Кормчие суздальской и даниловской подгруппы Сербской редакции (РНБ. Погод. № 236, 2-я пол. XVI в.; РГБ. Ф. 98. Егор. № 915, 1622–1623 гг.; оба списка содержат запись: «Доселе с Суздальских правил») (*Щапов*. С. 266). Указание на то, что список сделан с «Суздальских правил», есть также в Кормчих: РГАДА. Ф. 181. МГАМИД. № 1593. Л. 600, посл. треть XVI в., и ГИМ. Воскр. № 28. Л. 618 об., кон. XVI в. Оба кодекса имеют запись: «Доселе с Суздальских правил, а се собрание и припис(ь) того ж Даниила игумена, потом бывша митрополита. Лета 7030, месяца февраля».

В XVI в. «Суздальские правила», как и их владелец Е., были в центре внимания кружка книжников в *Иосифовом Волоколамском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. В Русском Хронографе 1512 г., составленном волоцким мон. *Досифеем (Топорковым)*, подробно освещена деятельность Е. в Сев.-Вост. Руси. В Волоколамской обители переписывалась и редактировалась Кормчая книга. В монастырских описях 1573 и 1591 гг. среди рукописей «в десть» упоминаются «Правила болшие суздальские» и «Правила старые, писаны с Суздалских правил, не одно писмо: в начале Нилово писмо Полева и иных старцев при Даниле митрополите» (КЦДР. [Вып.:] Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр

книжности. СПб., 1991. С. 74). Местонахождение данных списков в настоящее время неизвестно. Очевидно, что «Суздальские правила» стали авторитетны в XVI в. благодаря деятельности митр. Даниила.

Особое значение для истории Кормчей книги имеет переписанный с «Суздальских правил» кодекс ГИМ. Воскр. № 28, к-рый был положен в основу 1-го издания Кормчей. При подготовке публикации использовалась также «суздальская харатейная» рукопись, о чем свидетельствует помета в печатной Кормчей: «из суздальской харатейной» (Кормчая. М., 1653. Л. 222 об.; помета относится к одной из редакций правила, приведенного в печатной Кормчей в 2 редакциях). «Суздальская харатейная» рукопись упоминается также в маргиналии в Кормчей Успенского собора (ГИМ. Усп. № 21/173. Л. 145 об.): «Сие правило списати из суздалскои харатеинои, тамо лучше». Печатная Кормчая неоднократно переиздавалась до 1839 г. и служила основным источником канонического права в России.

Ист.: ПСРЛ. Т. 8. С. 151, 162–163, 169–173, 175, 178, 201–203; Т. 9. С. XIV; Т. 12. С. 116, 142, 146–147, 153–154, 193–196; Т. 22. Ч. 1. С. 464, 468, 485, 488–489, 492, 496–498; Т. 23. С. 179, 191, 193; Т. 24. С. 186, 194, 197; Т. 25. С. 279, 292, 295–296, 301, 323–326; Т. 26. С. 243, 247–248, 252, 258–261; СбРИО. СПб., 1882. Т. 35. № 24. С. 134; РИБ. СПб., 1908. Т. 6. № 84. Стб. 631–634; № 88. Стб. 657–670; № 89. Стб. 671–674; № 91. Стб. 679–684; № 110. Стб. 745–748; Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 54, 74, 78, 86; АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 474. С. 513; № 476. С. 515; *Покровская В. Ф.* Летописный свод 1488 г. из собрания Н. П. Лихачева // ПКНО, 1974 г. М., 1975. С. 31–32; РФА. Ч. 1. № 2. С. 64–65; № 52. С. 189–191; Ч. 2. № 77. С. 252–253; № 79. С. 258–259; Ч. 3. № 38. С. 108–109.

Лит.: *Шляпкин И. А.* Описание рукописей Суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. СПб., 1881. С. 53–54; *Диев М. Я.* Суздальская иерархия. М., 1892. С. 47–48. (Мат-лы для истории Рус. Церкви; Вып. 4); *Голубинский.* История РЦ. Т. 2. Ч. 2. С. 29–30; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 183; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 152–153, 266–267; *Белякова Е. В.* Особые редакции сборника XIV титулов в византийско-слав. традиции // Церковь в истории России. М., 1999. Сб. 3. С. 37–38; *Плигузов А. И.* Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002. С. 148, 156; Каталог слав.-рус. рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА. М., 2005. Вып. 1. С. 293–313, 455–456.

Е. В. Белякова, А. В. Кузьмин

ЕВФИ́МИЙ [румын. Eftimie] (нач. XVI в.– после 1561), еп., летописец. В нач. 1556 г. стал игуменом мон-ря *Хумор*. В 1558 г. избран епископом Рэдэуцким, окормлял епархию до 1561 г., когда ушел на покой (или же был смещен). Нек-рые исследователи, в частности российский ученый П. А. Сырку и румын. П. Панайтеску, утверждали, что Е. был не епископом, а только игуменом мон-ря Кэприана; в то время как другие, напр. Н. Йорга, придерживались т. зр., что Е. был игуменом Нямецкого мон-ря, а затем был хиротонисан во епископа Трансильванского. Наиболее убедительно предположение румын. слависта Й. Богдана, что летописец и епископ Рэдэуцкий по имени Евфимий – это одно лицо. О Е. как о епископе упоминает надпись 30 июня 1559 г. в ц. свт. Николая в Рэдэуци, Е. назван среди др. иерархов в грамоте молдав. господаря Александру Лэпушняну от 20 авг. 1560 г. о даровании афонскому мон-рю Ватопед таможни в Фессалонике. Как епископ Рэдэуцкий последний раз (?) Е. упоминается в летописной записи 1 янв. 1561 г., сообщающей о приезде в Молдавское княжество К-польского патриарха Иоасафа (Сборник Почаевской лавры. № 116. Л. 504).

Е. является автором Хроники (летописи) на слав. языке, к-рая излагает события, имевшие место в Молдавском княжестве в 1541–1553 гг. Летопись написана (как сообщается во вступлении) по повелению еп. Романского *Макария II* в бытность Е. иеромонахом и игуменом неповименованного мон-ря. Эта историческая летопись является продолжением 1-й редакции Хроники Макария. Центральная фигура летописи Е.– молдав. господарь Александру Лэпушняну, по повелению к-рого она и была написана. Это скорее панегирик правлению господаря. В начале Хроники упоминаются нек-рые факты 2-го правления Петру Рареша, затем его сыновей – Илиаша и Штефана Молодого. Гос. деятельность последних представлена искаженно и негативно. Хроника завершается повествованием о строительстве Александром мон-ря Слатина. Летопись Е. сохранилась в составе славяно-молдавского сборника-конволюта смешанного содержания XVI в. Института рукописей НБ Украины им. В. И. Вернадского (Киев) (собр. Почаевской лавры. № 116).

Могила Е. без даты смерти находится в мон-ре Хумор.

Ист.: Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI / Ed. rev. şi compl. de P. P. Panaitescu. Bucur., 1959; Славяно-молдавские летописи XV–XVII вв. / Сост.: Ф. А. Грекул. М., 1976. С. 16–18, 20 [археогр. введ.], 94–104.

ЕВФИ́МИЙ († 28.04.1705), мон. московского *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ря*, писатель, переводчик, редактор, библиограф. Е. не имел священного сана, по замечанию архим. *Гавриила (Домецкого)*, «Евфимий монах простый, ни он диакон, ни поп» (БАН. 17.5.8 [Осн. 736]. Л. 8 об.). Ученого инока уважали царь *Алексей Михайлович* и патриарх *Никон;* иеродиак. Дамаскин, близкий друг и соавтор Е., утверждал, что царь и патриарх дважды уговаривали Е. принять архиерейский сан, но он умолил «их благочестивые величества, да оставят его в просто монашеском сане пребывати» (Там же. Л. 9–9 об.). В расписках в получении денег и в записях к своим переводам и сочинениям Е. называет себя «старцем Чудова монастыря», но отождествление книжника с его современником келарем Чудова монастыря Евфимием, часто встречающееся в литературе, представляется сомнительным. Так, на Соборе 1690 г., подтвердившем правосл. т. зр. на время пресуществления Св. Даров (см. *Евхаристия*), *Сильвестр (Медведев)* обвинялся в числе проч. в том, что в своей кн. «Манна Хлеба животного» он называл еретиком «самаго православнаго мужа, и правды ревнителя, и Церкве поборника, и веры защитника пречестнаго отца Евфимия» (Остен: Памятник рус. духовной письменности XVII в. Каз., 1865. С. 93). Между тем Сильвестр оставил в кн. «Манна...» положительный отзыв о келаре Чудова мон-ря Евфимии. Т. о., можно утверждать, что Е. и келарь Евфимий – разные лица, в одно время жившие в Чудовом монастыре.

Достоверных известий о Е. сохранилось немного. Ф. П. *Поликарпов-Орлов* сообщает, что Е. был учеником *Епифания (Славинецкого)*, приехавшего в Москву в 1649 г. (РГБ. Собр. ОИДР. № 238. Л. 1). В 1652–1659 гг. Е. работал справщиком на Московском Печатном дворе. В 1660–1669 гг. его имя отсутствует в расписках о получении жалованья и появляется снова в 1670 г., когда Е. вернулся к издательской деятельности. 17 июля 1690 г. указом царей *Петра I* и *Иоанна V Алексеевичей* он был отстранен от должности справщика за внесенные им без согласования с вышестоящими лицами изменения в текст месячных Миней. По-видимому, Е. продолжал рабо-

тать на Печатном дворе внештатно до 1704 г., получая в качестве жалованья бумагу и книги. 10-летний перерыв в работе Е. на Печатном дворе заставил нек-рых ученых высказать предположение о 2 справщиках с именем Евфимий, трудившихся соответственно в 50-х и 70–90-х гг. XVII в. Однако проведенная В. Г. Сиромахой графологическая экспертиза расписок о получении жалованья установила тождество почерков справщиков. Косвенные данные, а именно прекрасное знание Е. литературы, изданной на Украине в 60-х гг. XVII в., и полная неосведомленность о лит-ре, изданной в Москве в тот же период, позволяют предположить, что в это время Е. жил в одном из укр. мон-рей. Сообщение о кончине Е. в Чудовом мон-ре содержится в сборнике трудов Е. РНБ. Погод. № 1963 (Л. 174).

Лит. наследие Е., к-рого можно считать наиболее плодовитым из восточнослав. книжников X–XVII вв., огромно. Число листов, сохранивших следы его работы в качестве автора, переводчика, редактора или переписчика, составляет более 16 тыс., из них переводы и оригинальные тексты занимают более 9 тыс. листов. Е. оставил также множество черновых материалов: заметки, наброски и планы, черновики писем, выдержки из прочитанных книг, пометы на полях книг со своими вариантами текста. Степень участия Е. в создании мн. текстов, несущих на себе следы его работы, остается неисследованной. Основная часть рукописного наследия Е. хранится в Синодальном и Чудовском собраниях ГИМ, в собраниях др. рукописных отделов Москвы, в С.-Петербурге, Киеве и Ярославле.

Как сотрудник Московского Печатного двора Е. должен был участвовать в *книжной справе*, осуществлявшейся при патриархе Никоне, и в подготовке изданий, вышедших при патриархах *Иоакиме (Савёлове)* и *Адриане*. Можно утверждать, что Е. трудился над исправлением Ирмология (М., 1657), Требника (М., 1658) и Чиновника архиерейского богослужения (М., 1677). В нач. 70-х гг. XVII в. Е. принял участие в переводе НЗ с греч. языка под рук. Епифания (Славинецкого). Из-за кончины Епифания (1675) работа прервалась (по-видимому, был переведен текст Четвероевангелия (РГБ. Ф. 310. Унд. № 1291)), она продолжилась в 80-х — нач. 90-х гг. В кон. 80-х гг. труд Епифания был взят за основу иером. Космой Иверитом из афонского Иверского мон-ря, к-рый добавил к нему свой перевод Деяний св. апостолов (ГИМ. Греч. № 473). Текст нового перевода был исправлен Е., дополнившим его своим переводом апостольских посланий и Апокалипсиса, т. о. завершилось составление новой версии церковнослав. перевода НЗ (Там же. № 472).

1675 г. датируется 1-й самостоятельный перевод Е.— Творения *Дионисия Ареопагита*, переведенные с греч. языка (Там же. Син. № 55). Далее последовали переводы с греческого: «Тайноводственных поучений» свт. *Кирилла* Иерусалимского (Там же. № 133; РНБ. СПбДА 1. Л. 1–352); Бесед и Слов свт. *Василия Великого* (ГИМ. Син. III. Л. 157–180 об.; Син. № 346. Л. 528–739 об.; № 716. Л. 131–175); Толкований митр. *Никиты Ираклийского* на 16 Слов свт. *Григория Богослова* (Там же. № 48, 49); Бесед свт. *Григория* Нисского (Там же. № 716. Л. 88–120; № 346. Л. 740–747 об., 763–815); Бесед свт. *Григория Паламы* (Там же. № 49. Л. 556–623 об.; РГБ. Ф. 310. Унд. № 475); Бесед свт. *Иоанна Златоуста* (ГИМ. Син. № 346. Л. 828–855); «Божественного Катехизиса, или Толкования Божественной литургии» Н. Булгар(ис)а, изданного в Венеции в 1681 г. (Там же. № 124; БАН Украины. КДА № 325 (о.4.10); БАН. Арханг. № 94 (461)); «Об исхождении Святого Духа» митр. *Нила Кавасилы* (ГИМ. Син. № 198); «Православного исповедания веры» свт. *Петра (Могилы)* (Там же. № 571, 473; Чуд. № 287(85); 1-я публ.: М., 1696; это единственный перевод Е., изданный при его жизни); «Спасения грешных» мон. *Агапия (Ланд(ос)а)* (БАН. № 31.6.38; ГИМ. Син. III); «Проскинитария» Арсения Каллудиса (ГИМ. Син. № 543, 529. Л. 277–296 об.; РНБ. СПбДА. № 1. Л. 355–455); «ΘΗΣΑΥΡΟΣ» (Сокровище) митр. *Дамаскина Студита* (ГИМ. Хлуд. № 69); Толкования на Божественную литургию К-польского патриарха *Германа* (Там же. Син. № 378; РНБ. Солов. № 248(237); БАН. Арханг. № 78–79(459–460)); Опровержения Флорентийско-Феррарского Собора *Иоанна Евгеника* (Там же. № 57, 594. Л. 1–19); 19 стихотворений визант. поэта 1-й пол. XIV в. Мануила Филы на Беседы свт. Григория Богослова (БАН. № 16.14.24. Л. 247–254 об.); Хроники (ΝΕΑ ΣΥΝΟΨΙΣ) Матфея Кигалы, изданной в Венеции в 1650 г. (РГАДА. Ф. 181. РО МГАМИД. Оп. 6. № 579/1081; РГБ. Ф. 354. Волог. № 172; БАН. № 45.13.12; 33.10.12); Писем К-польского патриарха *Фотия* к Амфилохию (ГИМ. Син. № 346. Л. 855 об.— 859 об.); Чина поставления на царство (РНБ. СПбДА. № 27; БАН. № 32.5.12. Л. 19–28; № 32.4.19. Л. 66–71); Творений свт. Симеона Солунского (ГИМ. Син. № 654, 283, 273, 282, 284; Хлуд. № 68; РНБ. СПбДА. № 24; Соф. № 1193; Солов. № 291(799); БАН. Арханг. № 89; ЯМЗ. № 919 (по кат. В. В. Лукьянова 1689 г.); БАН Украины. № 163(40); КДА. № 400); Житий свт. Епифания Кипрского и прп. Евфимия Великого (ГИМ. Син. № 393. Л. 194–217 об.); Жития и Завещания прп. *Ефрема Сирина* (Там же. № 346. Л. 815–827 об., 397). С латыни Е. перевел сочинения Ж. *Гоара* — Наблюдения над чином Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста и над последованием литургии Преждеосвященных Даров (ГИМ. Син. № 190, 526).

Продолжая работу по созданию полного текста *Кормчей книги*, начатую в 50-х гг. Епифанием (Славинецким), Е. в 1691–1695 гг. перевел или только исправил перевод Номоканона патриарха Фотия с толкованиями патриарха *Феодора IV Вальсамона* (Там же. № 475, 464); правила Вселенских и нек-рых поместных Соборов с толкованиями патриарха Феодора Вальсамона (Там же. № 465), «Апостольские постановления» сщмч. *Климента I*, еп. Римского (ЯМЗ. № 515 (по кат. Лукьянова); ГИМ. № 474, 92, 223; БАН. Арханг. № 16 (467); РГБ. Ф. 310. Унд. № 39; ГИМ. Хлуд. № 77); Синтагму *Матфея Властаря* (перевод Епифания (Славинецкого) — ЯМЗ. № 515 (по кат. Лукьянова); ГИМ. Син. № 228).

Исправление переводов с греч. языка, сделанных в XVII в., и др. церковнослав. текстов, дошедших в рукописях XV — нач. XVII в., являлось важной частью деятельности Е. Среди отредактированных им сочинений можно назвать Творения свт. Афанасия Александрийского (перевод Епифания (Славинецкого) — Там же. № 361. Л. 1–41; Син. VI. Л. 264–273 об.; Син. III. Л. 265–278 об.; Син. № 360); Беседы на Шестоднев свт. Василия Великого (перевод Епифания (Славинецкого) — Там же. № 366);

«О святых таинствах» Филадельфийского митр. *Гавриила Севира* (перевод *Арсения Грека?* — Там же. Син. III. Л. 341–421 об.); Беседы свт. Григория Богослова (перевод Епифания (Славинецкого) — Там же. Л. 436–459 об.; Син. № 594. Л. 24–407, 409–417); Поучения прп. *Исаака Сирина* (Там же. № 109, ркп. 1525 г.); «Беседы к антиохийскому народу» свт. Иоанна Златоуста (Там же. № 104, ркп. XVI в.); «Духовные беседы» прп. *Макария Великого* (Там же. Чуд. № 215 (13), ркп. 1-й пол. XVII в.); Пандекты *Никона Черногорца* (Там же. Син. № 195, ркп. XV–XVI вв.); «Воскресные поучения» Петра *Скарги* (Там же. Син. VIII. Л. 154–293, 117–145, 1-я пол. XVII в.). Е. исправил и отредактировал переводы полемических произведений, сделанные учениками братьев *Лихудов:* «АКОΣ, или Врачевание» и «Диалоги» Лихудов (Там же. Син. № 440; РГБ. Ф. 310. Унд. № 482. Л. 21–124; ГИМ. Син. № 438, 581, 391, 476. Л. 104–263), «Сечивце против латинян» *Максима Пелопоннесского* (Там же. Син. № 490), «Опровержение кальвинских глав» *Мелетия Сирига,* «Сечивце против кальвинистских заблуждений» Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары* (Там же. № 158; БАН. № 34.3.34), «О папской власти» Иерусалимского патриарха *Нектария* (ГИМ. Син. № 528).

Е. является автором ряда полемических сочинений, поучений, трудов церковно-дисциплинарного характера, стихотворных произведений. Ученый монах сыграл важную роль в обсуждении и окончательном утверждении на Руси правосл. взгляда на время пресуществления Св. Даров. Этому вопросу посвящены его труды «Показание на подверг латинского мудрствования» (Там же. № 440. Л. 123–124 об.; РГБ. Ф. 310. Унд. № 482. Л. 1–3) и «Опровержение латинского учения о времени пресуществления» (ГИМ. Син. V. Л. 376–385). Вероятно, что и кн. «Остен», в к-рой на основе определений Собора 1690 г. были подытожены евхаристические споры в Русской Церкви и к-рая приписывалась патриарху Иоакиму, была составлена Е. (ср. черновик книги, им написанный и отредактированный — Там же. Син. № 545). Церковные власти неоднократно обращались к Е. с просьбой дать оценку разного рода неправосл. «исповеданиям веры». Е. написал опровержение мнений католика Григория Скибинского (Там же. Син. I. Л. 305–320), Петра *Артемьева,* перешедшего из Православия в католичество (БАН. № 34.3.13), католика Яна Белободского (Белобоцкого), близкого по воззрениям к протестантам (ГИМ. Син. № 371, 346. Л. 1201–1217; № 596. Л. 79–101). Перу Е. принадлежит «Воумление от архиерея для священников» (наставление, как совершать литургию), основанное на Требнике митр. Петра (Могилы) (Там же. № 433, 683, 567), сборник статей о Символе веры (Там же. № 396). Вопросам библеистики посвящено неск. трудов Е., в которых, сопоставляя Вульгату и Септуагинту, автор доказывает превосходство последней: «Оглавление библейское... по алфавиту» (РГБ. Ф. 310. Унд. № 431), трактаты «На оглаголующих священную Библию» (ГИМ. Син. № 373) и «Обличение на гаждателей Святого Писания Библии» (Там же. Чуд. № 285 (83)).

Е. является автором 6-й (последней) редакции Жития митр. св. Алексия (ГИМ. Син. № 596. Л. 13–26 об.; РГАДА. Ф. 381. № 332. Л. 1–6 об.), Жития Ф. М. Ртищева (ГИМ. Син. № 716), слов и поучений: на праздник в воспоминание Чуда арх. Михаила в Хонех (Там же. Син. № 221. Л. 397–416 об.; № 596. Л. 2–12 об.), на чтение из Евангелия от Луки: Гл. 1. Ст. 52 (Там же. № 557. Л. 92 об.— 95 об.), о Патриаршестве, написанное для патриарха Адриана (Там же. № 596. Л. 64–78 об.), о возможности изображения Бога Саваофа (Там же. Син. III. Л. 184–207; № 346. Л. 1275–1292 об.). Пространное «Слово о милости, и кии просящих достойны суть милости, кии же ни» (Там же. № 716. Л. 20–70 об.; № 483. Л. 883–915; БАН Украины. № 290/145. Л. 414–457), обычно приписываемое Е., создано Епифанием (Славинецким). «Слово...» содержится в составленном и переписанном Е. сборнике слов и проповедей Епифания. Перу Е. принадлежит ряд стихотворений (ГИМ. Син. № 396. Л. 1–8 об.), стихотворные эпитафии на смерть Сарского и Подонского митр. *Павла* († 1675) и Епифания (Славинецкого) (Там же. № 483. Л. 853–858; БАН. Арх. ком. № 100. Л. 123 об.).

Е. можно назвать одним из основоположников рус. библиографии. Он является автором «Оглавления о книгах, кто их сложил», представляющего собой список всех известных книжнику переводов с греч. языка, сделанных в Киевской и Московской Руси. В списке приведены 2720 сочинений, принадлежащих 185 авторам, не считая неск. десятков анонимных творений и 45 книг, опубликованных в Юго-Зап. Руси между 1518 и 1665 гг. Этот важный для истории рус. культуры текст исследователи приписывали современникам Е.: Сильвестру (Медведеву), Поликарпову-Орлову, Епифанию (Славинецкому) и Никифору *Симеонову.* Однако палеографический анализ списка ГИМ. Син. № 929 доказывает авторство Е. в отношении «Оглавления...». Е. также составил 1-ю по времени роспись содержания ВМЧ свт. *Макария* (РНБ. Погод. № 1963. Л. 1–73 об.; ГИМ. Син. № 587. Л. 237–249; № 694. Л. 87–91), перечень трудов Епифания (Славинецкого) (РНБ. Погод. № 1963. Л. 123–124 об.; БАН. № 16.14.24. Л. 186–187 об.; БАН Украины. № 290/145. Л. 476–477 об.), опись книг, оставшихся после смерти Сарского и Подонского митр. Павла (ГИМ. Син. № 424. Л. 453 об.–457), опись рукописей и книг, присланных в 1675 г. в Патриаршую ризницу из *Новоиерусалимского в честь Воскресения Господня муж. мон-ря* и с подворья *Валдайского Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери мон-ря* (Там же. Л. 345–420, 422–452), опись собственной б-ки (РНБ. Погод. № 1963. Л. 178–179), оглавления и предметные указатели к западноевроп. изданиям: «Concilia generalia et provincialia» (Париж, 1636. 10 т.), к творениям свт. Иоанна Златоуста (Париж, 1636–1642. 6 т.), еп. Кирского *Феодорита* (Париж, 1642. 4 т.), свт. Василия Великого (Париж, 1638. 3 т.) (Там же. Л. 74–122) и др.

Церковнославянский язык переводов и сочинений Е. имеет особенности. В трактате «Учитися ли нам грамматики, риторики... и оттуду познавати Божественныя писания или, и не учася сим хитростям, в простоте Богу угождати» Е. отстаивал необходимость образования, основанного на изучении греческого языка. Лингвистические воззрения Е., развивавшего принципы учителя Епифания (Славинецкого), изложены в соч. «О исправлении некиих погрешений в преждепечатных книгах Минеях» (ГИМ. Чуд. № 286 (84); БАН. № 34.3.14), в к-ром Е. доказывал правильность исправлений, внесенных им в текст Миней. Провозглашая основным переводческим

принципом буквализм («подобает истинно и право преводити от слова до слова, ничто разума и речений пременяя» – ГИМ. Син. № 369. Л. 74), Е. вслед за Епифанием (Славинецким) ставил задачей максимальное приближение церковнослав. языка к греческому, стремился в переводах точно следовать греч. оригиналу, сохраняя порядок и структуру греч. слов, глагольное управление, что нередко приводило к насилию над церковнослав. языком. Основанная на буквализме грецизация церковнослав. языка в трудах Е. сопровождается введением лексических неологизмов, необязательно связанных с греч. языком: юпирет (слуга), незаветствован, канонствоватися (руководствоваться канонами), клиричествуемый и др. Работа Е. над церковнослав. языком носила научный характер, что подтверждается использованием Е. лексикографических пособий: греч. лексикона «Суда», словарей И. Скапулы, Г. Кнапьюша, А. Калепино, Греко-латино-слав. лексикона Епифания (Славинецкого), обращением к переводческому опыту предшественников, исследованием источников, сопоставлением всех доступных вариантов текста.

Изд.: Православное исповедание веры соборныя и апостольския Церкве, новопереведеся с еллино-греческаго языка. М., 1696; Житие милостиваго мужа Феодора Ртищева // ДРВ. М., 1791². Ч. 18. С. 396–422; *Ундольский В. М.* Сильвестр Медведев, отец славяно-русской библиографии // ЧОИДР. 1846. Кн. 3. Отд. 4: Смесь. С. I–XXX, 1–90 [авторство текста приписано Сильвестру (Медведеву)]; *он же.* «Оглавление Великих Миней Четьих» // Там же. 1847. Кн. 4. С. I–VIII, 1–78; *Арсений Каллуда, иером.* Проскинитарий святых мест святаго града Иерусалима: Пер. / Изд.: архим. Леонид (Кавелин). СПб., 1883. (ПДП; 46); *Никольский К. М.* Материалы для истории исправления богослужебных книг. СПб., 1896. (ПДП; 115); *Мартынов И. Ф., Кукушкина Е. Д.* Забытые тексты рус. силлабической поэзии XVII в. // ПКНО, 1975 г. М., 1976. С. 44–47; *Сазонова Л. И.* Поэтическое творчество Евфимия Чудовского // Slavia. 1987. Roč. 56. Seš. 3. S. 243–252; *она же.* Евфимий Чудовский и новое имя в рус. поэзии XVII в. // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 300–324; *Панич Т. В.* Письмо Евфимия Чудовского Афанасию Холмогорскому // Обществ. сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосиб., 1990. С. 155–161; *она же.* «Ответ» Евфимия Чудовского на «лжущее писание» Петра Артемьева // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосиб., 2001. С. 224–245; *Лабынцев Ю. А.* «Греко-славенские» эпитафии Евфимия Чудовского // Славяноведение. 1992. № 2. С. 102–108; *Исаченко Т. А.* «Духовное завещание» и др. малоизвестные документы Евфимия Чудовского // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1994. Сб. 69. С. 171–179; *Страхова О. Б.* Пятая и шестая редакции Жития Алексия митрополита // Palaeoslavica. 1994. N 2. S. 127–195; *Шевченко И.* У истоков рус. византиноведения: Пер. стихотворений Мануила Фила (XIV в.) Евфимием Чудовским // Славяноведение. 1995. № 5. С. 3–23; *Strakhov O. B.* Evangelienübersetzung des Jepifanij Slavynec'kyj, Moskau. 1673: Facsimile-Ausg. Paderborn, 2002. (Biblia Slavica. Ser. III, Ostslav. Bibeln; Bd. 3).

Лит.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 11–12, 44, 67, 102, 119, 365, 484–485, 489–490, 600–601; Ч. 3. С. VII, 246–250, 451, 459, 477, 493, 811; *Викторов А. Е.* Опись б-ки иером. Евфимия // Летописи рус. лит-ры и древности, изд. Н. С. Тихонравовым. 1863. Т. 5. Отд. 3. С. 50–56 (3-я паг.); *Брайловский С. Н.* Отношения чудовского инока Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру (Медведеву): (Страничка из истории просвещения в XVII ст.) // РФВ. 1889. Т. 22. С. 262–290; *он же.* Очерки из истории просвещения в Моск. Руси в XVII ст.: Чудовский инок Евфимий // ЧОЛДП. 1890. № 3. Отд. 1. С. 425–450; № 9. Отд. 1. С. 361–405; *Николаевский П. Ф.* Московский Печатный двор при патр. Никоне // ХЧ. 1890. Т. 1. № 1/2. С. 114–141; Т. 2. № 9/10. С. 434–467; 1891. Т. 1. № 1/2. С. 147–186; Т. 2. № 7/8. С. 151–186; *Соболевский А. И.* Кто был первый рус. библиограф? // Тр. VII Археол. съезда в Ярославле, 1887 г. М., 1891; *он же.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат-лы. СПб., 1903. (СбОРЯС; Т. 24. № 1); *он же.* Сочинения Григория Скибинского // ЧОИДР. 1914. Т. 249. Кн. 2. С. 6–20; *Фетісов І.* Збірник легенд Агапія Кріянина «Ἀμαρτωλῶν σωτηρία» в українському та московському письменствах та народній словесності // Всеукраїнська АН: Зап. Іст.-филол. відділу. К., 1928. Т. 19. С. 1–41; *Флоровский А. [В.]* Чудовский инок Евфимий: Один из последних поборников «греческого учения» в Москве в кон. XVII в. // Slavia. 1949. Vol. 19(3). S. 100–152; *Лебедева И. Н.* Греч. «Хроника» Псевдо-Дорофея и ее рус. перевод // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 302–305; *она же.* Поздние греч. хроники и их рус. и вост. переводы. Л., 1968. (ППС; Вып. 18(81)); *Тарковский Р. Б.* О системе пословного перевода в России XVII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 243–256; *Сиромаха В. Г.* Языковые представления книжников Московской Руси 2-й пол. XVII в. и «Грамматика» М. Смотрицкого // ВМУ: Филол. 1979. № 1. С. 3–14; *он же.* «Книжная справа» и вопросы нормализации книжно-лит. языка Моск. Руси во 2-й пол. XVII в. (на материале склонения существительных): Дис. М., 1980; *Исаченко-Лисовая Т. А.* Номоканон с толкованиями Вальсамона в переводе Евфимия Чудовского (кон. XVII в.): Особенности языка и перевода // ВЯ. 1987. № 3. С. 111–121; *она же.* О переводческой деятельности Евфимия Чудовского // Христианство и Церковь в России феод. периода: Мат-лы. Новосиб., 1989. С. 194–210; *она же.* Евфимий // СККДР. Т. 3. Ч. 1. С. 287–296; *Елеонская А. С.* Соц.-утопич. трактат XVII в. («О милости и кии просящих достоини суть милости и кии же ни») // ГДРЛ. М., 1989. Вып. 2. С. 179–191; *Страхова О. Б.* Из истории древнерус. описей книг: Доп. к «Описи библиотеки иеромонаха Евфимия» // Palaeoslavica. 1993. N 1. S. 149–160; *она же.* Лит. деятельность Евфимия Чудовского // Там же. N 3. S. 41–160; *она же.* Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620?–1705). Bonn; Köln, 1998; *она же.* О греч. подписи св. Алексия, митр. Киева и всей Руси, Московского чудотворца // Μοσχοβία: Проблемы визант. и новогреч. филологии. М., 2001. Т. 1. С. 419–429; *Лепёхин М. П.* Инок Чудова мон-ря Евфимий – отец слав.-рус. библиографии // Книга в России: Из истории духовного просвещения. СПб., 1993. С. 40–64; *Панич Т. В.* Евфимий Чудовский о Симеоне Полоцком в «Ответе на лжущее писание Петра Артемьева» // Книга и литература в культурном контексте. Новосиб., 2003. С. 411–417; *она же.* Книга «Щит веры» в историко-лит. контексте кон. XVII в. Новосиб., 2004; *Сазонова Л. И.* Лит. культура России: Раннее Новое время. М., 2006. С. 624–647.

ЕВФИ́МИЙ (1743/44 – 20.07.1792, близ Ярославля), организатор старообрядческого беспоповского согласия *странников* (бегунов). Ряд источников свидетельствует, что Е. род. в Переславле-Залесском, происходил из духовного звания, возможно был архиерейским певчим, имел семью. Более поздняя история страннического согласия возводит родословие Е. к крестьянам Крайневым из центра согласия – с. Сопелки Ярославской губ. Следственная комиссия гр. Стенбока установила, что Е. происходил из крестьян помещика Мотовилова из Переславского у. Владимирской губ. Е. был крещен, по-видимому, в правосл. Церкви. В 1-й рекрутский набор после 3-й ревизии (проходила в 1764–1765) он попал в солдаты, вскоре дезертировал, появился в Москве ок. 1767 г. и укрылся у московских филипповцев (см. ст. *Филипповское согласие*), приняв старообрядческое крещение (возможно, с именем Евстафий) и став членом «братства» Ивана *Алексеева,* к-рый также был родом из Переславля-Залесского. Е. быстро приобрел авторитет в общине как знаток Свящ. Писания, искусный иконописец и каллиграф. В 1776 г. по совету Ивана Алексеева он предпринял поездку в филипповский Топозерский скит в Поморье, где 8 авг. 1777 г. принял постриг с именем Евфимий от настоятеля скита инока Андриана.

Пока Е. находился в Поморье, в Москве в кон. 1776 г. начался конфликт между филипповскими общинами Ивана Алексеева и Алексея *Яковлева,* обусловленный разной степенью строгости в исполнении общинами дисциплинарных установлений. Весной 1777 г. Алексей Яковлев закончил работу над Стостатейником – сочинением уставного характера, которое должно было способствовать объединению. Текст устава в том же году был одобрен на *большом филипповском соборе,* но Иван Алексеев его не подписал. Противостояние усиливалось из-за отсутствия в согласии единого мнения

о возможности для старообрядцев «записываться в раскол» (при проведении ревизии населения записываться в ревизских книгах «раскольниками» и платить двойную подать) или «укрываться за попами» (через подкуп правосл. священников получать свидетельства о принадлежности к правосл. Церкви). Настоятель Топозерского скита Андриан поддержал Алексея Яковлева, Е. оправдывал Ивана Алексеева. Перед отъездом Е. из скита между ним и Андрианом произошло столкновение, во время к-рого Андриан сорвал с головы своего постриженика камилавку, после чего Е. ее на себя надел, или, как говорили потом его противники, сам «возложил на себя иноческий чин». В кон. янв. 1778 г. Е. отправился к Ивану Алексееву с докладом об этих событиях.

В Москве он не нашел поддержки. Иван Алексеев был недоволен ссорой Е. с Андрианом и, расценив действия Андриана при отъезде Е. расстрижением последнего, повелел именовать Е. мирским именем и запретил ему приниматься за «духовное действо» (совершение крещения и исповеди). В поддержку Е. выступил Алексей Яковлев, и Е. активно включился в противостояние между московскими филипповскими общинами на стороне последнего. Е. подписался под Стостатейником, рассылал письма в защиту этого сочинения, с порицанием Ивана Алексеева. Вскоре Е. разошелся и с Алексеем Яковлевым, не согласившись с ним относительно способа примирения с *федосеевцами*. Зимой 1779/80 г. Алексей Яковлев начал переговоры с руководителем московской федосеевской общины И. А. *Ковылиным*. Е. не был противником этого союза, но отрицал возможность идейного компромисса с федосеевцами, к-рые, по мнению Е., должны были безоговорочно признать правоту филипповцев. Эту позицию не разделял Алексей Яковлев, между ним и Е. произошла ссора, после чего Е. начал переговоры с последователями Ивана Алексеева, ничем не закончившиеся. Положение Е. осложнялось тем, что многие как в общине Алексея Яковлева, так и в общине Ивана Алексеева порицали Е. за конфликт с Андрианом, считали Е. «расстриженным» или «самовозложенцем». Большие надежды в отношении определения своего положения и ликвидации конфликтов в согласии Е. возлагал на сентябрьский собор 1780 г. Однако итогом собора стало кратковременное примирение филипповских наставников не на основе устранения нестроений, а в связи с решением «ничесого ни на ком не искати»; вопрос Е. на соборе не рассматривался.

Е. не согласился с таким основанием примирения, считая, что речь идет не о мелких проступках руководителей и членов общин, к-рыми можно пренебречь, но о чистоте веры. Вскоре инок уехал из Москвы в филипповский центр того времени — Юхотскую вол. в Ярославской губ. (совр. Угличский и Большесельский р-ны Ярославской обл.). Оттуда он отправил послание в общину Ивана Алексеева, в к-ром выразил согласие на поездку в Топозерский скит для примирения с Андрианом и постарался убедить адресатов, что он хлопочет не о себе лично, но «о всей православной церкви наше старание происходит». В ответ из Москвы пришло письмо с предписанием Е. «смирением и молчанием себе оградити». В этот период Е. анализировал содержание Стостатейника и документов, составленных по инициативе Алексея Яковлева с целью установления союза между филипповцами и федосеевцами. Эти занятия привели его к выводу, что руководители филипповского согласия отошли от учения поморских отцов (см. *Поморское согласие*), к которым возводили себя филипповцы, и первых филипповских наставников. 8 авг. 1781 г. Е. объявил о прекращении общения в молитве и в еде со своими единоверцами, считая их отпавшими от истинной веры, принес покаяние затворнику-филипповцу Петру Михайловичу в том, что в свое время подписал Стостатейник. В эти годы Е. продолжал писать видным деятелям филипповского согласия, обвиняя бывш. единоверцев: «первое — в нарушении отеческаго предании, та же в приятии новоженческаго и стороженческаго закона (новожены — вступившие в брак члены согласия, старожены — люди, сочетавшиеся браком до присоединения к старообрядчеству.— *Авт.*), потом и в предъявленных ваших неисправлениих, кая вами узаконися, «ничесого ни на ком не искати»». Е. настаивал на том, что все нестроения следовало обсудить и «упразднить болшим общебрацким от всех стран братии возвания советом» (цит. по: *Мальцев*. 1996. С. 96–98). Ответом на письма Е. стало объявление его московской общиной Ивана Алексеева раскольником и инспирированное последним преследование Е. со стороны главы ярославских филипповцев инока Феодосия. В 1782 г. Е. составил соч. «Обоснование разделения с филипповцами» (РГБ. Унд. № 510. Л. 2–178, автограф, название дано исследователями), включившее послания инока 1781–1782 гг. различным адресатам и фрагменты из филипповских сочинений. Е. подробно описал происшедшие во время его пребывания в филипповском согласии события и попытался представить внутренние распри как отступление от истинного вероучения.

В ходе противостояния с филипповцами Е. осознал себя единственным борцом за чистоту веры в согласии. В кон. 1781 г. он поставил вопрос о необходимости перекрещивать филипповцев, «приходящих к православной церкви», единственным представителем которой он считал себя, и начал устроение этой «православной церкви». При этом Е. обратился к идеям, к-рые были сформулированы ранними странниками, самоопределившимися в 60-х гг. XVIII в. Основная их мысль заключалась в том, что совершенным христианином человека делает бегство из мира, находящегося под властью *антихриста*, правление к-рого миром осуществляется через гос. установления (власть императора), поэтому подчинение гос-ву для истинных христиан невозможно. Эта идеология фактически господствовала среди последователей «старой веры» в 1-й пол. XVIII в., пока действовали установления в отношении старообрядцев, введенные *Петром I Алексеевичем*, в соответствии с к-рыми легализация последних была чрезвычайно затруднена. В 60-х гг. XVIII в. законодательство в отношении последователей «старой веры» смягчилось, что стало причиной появления среди старообрядцев многочисленных сторонников «записи в раскол» (т. е. легализации на условиях правительства), к-рым противостояли «укрывающиеся за попами», а также не согласные ни с теми, ни с другими «беглые» старообрядцы, сохранявшие традиц. бескомпромиссное отношение к государству и правосл. Церкви, к-рая воспринималась старообрядцами как часть гос-ва. В филипповском согласии радикализм по отношению

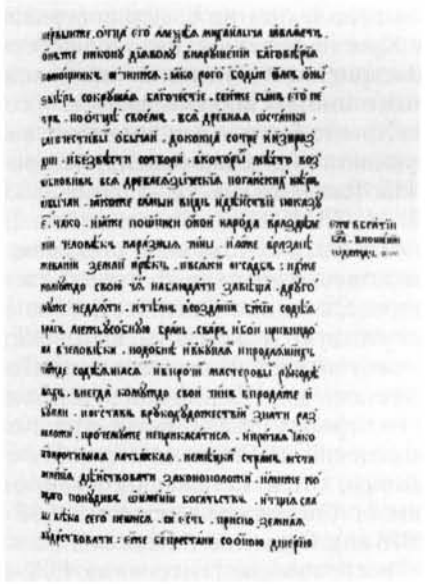
к гос-ву, характерный для начального периода существования согласия, в 60-х гг. XVIII в. существенно уменьшился. Сторонниками «записи в раскол» были братья Алексей и Григорий Яковлевы, создавшие сочинение, в к-ром отстаивали право «записных» старообрядцев считаться христианами.

28 марта 1784 г., незадолго до перекрещивания себя, Е. написал послание неизвестному московскому филипповцу — «Разглагольствие о настоящем в древлецерковном последовании неких з друг другом несогласии. Ов убо от записных отлучися, паствити возмнев лучше укрывающихся за антихристовыми жрецами, в том и вознепщева быти себе права. Другии же обоих сих отлучися, к тому же и крещение от них бояся прияти, чесо ради и посла к нему начертание 7292 (1784) лета, марта 28» (РНБ. Q.I.1229, 1-я четв. XIX в.). В послании автор задал 39 *вопросов филипповцам, на к-рые не* получил ответа. Содержание сочинения свидетельствует о больших изменениях, *происшедших в мировоззрении* Е. Причиной разделений среди старообрядцев и их отступления от правоверия инок считает жизнь в «антихристовом мире» и провозглашает побег из него обязательным условием сохранения веры. (В 1781 Е. высказывал противоположные взгляды — о том, что можно содержать правую веру, оставаясь мирским жителем и исполняя гражданские обязанности: «Во всех онех... званиях можно всячески християном быти и правую верую содержати» (цит. по: *Мальцев*. 1996. С. 106), кроме военной службы. Однако Е. не одобрял и тогда «запись в раскол» и «укрывательство за попами». Анахронизмом является содержащееся в «Разглагольствии...» обличение «записи в раскол», отмененной в 1782–1783.) В «Разглагольствии...» Е. пишет о необходимости перекрещивания филипповцев и вообще всех «мирских» старообрядцев.

Вскоре Е. начал исполнение намеченной программы и 7 окт. 1784 г. «крестил» сам себя «в странство». В сочинениях странников содержатся сведения о том, что это действие Е. совершил по совету некоего старца Иоанна, «странствовавшаго издревле... проживавшего измлада в укрывательстве, и по сему не быв записан ни в которой ревизии» (цит. по: Там же. С. 114). Очевидно, это легендарная личность, придуманная странниками, для того чтобы отвести от себя упреки др. старообрядческих сообществ в новизне согласия, в котором нарушилась преемственность старообрядческого крещения. На следующий день после «самокрещения» Е. крестил 7 единомышленников, 1-м из к-рых считается Павел Васильев, схваченный вскоре в Пошехонском у. и сосланный в Сибирь. После его ареста Е. вместе с единомышленниками ушел в галичские леса, где основал пустынь, просуществовавшую 2 года. Оставив в лесах одного из последователей, Е. вернулся в дер. Малышево близ Ярославля, где он ранее укрывался и где крестил Петра Фёдорова, жившего «в миру». В его доме основатель странническаго согласия прожил 3 года и скончался. В «Сказании о происхождении странническаго согласия...» указывается, что Е. был погребен «близ Ярославля, вероятно, при селе Малышеве» (Там же. С. 116–117). А. П. *Щапов* без ссылки на источник сообщает, что Е. умер «в Ярославле, в доме купчихи Пастуховой, а погребен в окрестностях города, в Ямском лесу» (*Щапов*. 1906. С. 548). После смерти Е. его немногочисленные последователи стали проповедовать учение инока, разъясняя и дополняя его. Новое согласие расширяло свои ряды и превратилось в одно из ведущих в беспоповском направлении старообрядчества.

Учение странническаго согласия в сочинениях Е. Труды Е. оказали решающее воздействие на оформление странническаго согласия. Благодаря исследованиям А. И. Мальцева выявлено 7 написанных Е. в разное время оригинальных сочинений, еще 5 произведений входит в «Обоснование разделения с филипповцами», ученый открыл 2 фрагмента сочинения (сочинений?) Е. в странническом трактате сер. XIX в. «Описание достоверное о житии и всем произшествии подвига бывшаго старца Евфимия...» (подробный обзор наследия и сохранившихся автографов Е. см.: *Мальцев*. С. 61–78, 229–232, 234–239). Мальцев опубликовал и проанализировал основные труды Е. Помимо оригинальных произведений и переделок трактатов др. старообрядческих авторов творческое наследие Е. включает составленные и переписанные им сборники выписок из Свящ. Писания и творений отцов Церкви, а также книжные миниатюры — 72 иллюстрации к переписанному им Апокалипсису (ЯИАМЗ. № 15464).

Вероучение согласия странников было сформулировано Е. в сочинениях 2-й пол. 80-х гг., прежде всего в «Цветнике» (название, по мнению Мальцева, дано последователями Е.). 8 глав «Цветника» связаны между собой композиционно, каждая по-



«Титин». Автограф Евфмимия (ЯИАМЗ. № 15464. Л. 618)

священа отдельному вопросу, поэтому в страннических сборниках часто встречаются списки отдельных глав. Известны 4 полных списка «Цветника» (наиболее ранний — РГБ. Унд. № 511. Л. 1–336 об. (кон. XVIII — нач. XIX в.)), 38 списков отдельных глав в составе 17 рукописных сборников. Эсхатологические идеи, составляющие центр учения Е., он подробно изложил в трактате «Книга о случаех последняго времене. Титин потрясает вельми. 666 число» («Титин»). Этот труд, дошедший в автографе Е. (ЯИАМЗ. № 15464. Л. 497–646 об.), является отредактированным и дополненным вариантом текста, созданного поморским автором Иваном Алексеевым ок. 1752 г. Е. оставил без изменения название сочинения, форму диалога между поповцем, задающим вопросы, и отвечающим на них беспоповцем, в основном сохранил композицию и названия глав, неск. сократив их количество и поменяв нек-рые местами. Текст подвергся существенной переработке, был дополнен многочисленными рассуждениями Е., во многом меняющими первоначальный

смысл. Дополнения Е. встречаются по всему тексту, но их основная часть сосредоточена в 2 последних главах: «О чудотворениих антихристовых» и «О злополучении времен антихристовых». Над трактатом «Титин» Е. трудился с кон. 80-х гг., закончив работу не позднее июля 1791 г.; помимо указанного списка существует еще 5 списков разного времени. Эсхатологическим вопросам также посвящено послание Е. «единоверным о Христе братиям, како блюстися лжехристов и ложных пророков, имже мнозем проповедающем у себе Христа быти, и како подобает разумевать о царствии антихристове» (НБ Томского гос. ун-та. № В-5538. Л. 11–78, XIX в.). Рассуждения Е. в основных положениях опирались на эсхатологические построения поморцев, хотя в сочинениях Е. 80-х гг. отсутствуют ссылки на выговских первоучителей. В этот период авторитетами для Е. являлись деятели 1-го периода старообрядчества: Коломенский еп. *Павел, Аввакум, Федор Иванов,* отцы Соловецкого мон-ря (см. ст. *Соловецкое восстание 1667–1676 гг.*), *Корнилий Выговский.*

Теоретические построения Е. 2-й пол. 80-х гг. исходят из характерной для раннего периода старообрядчества апологии пустынножительства. Пагубность мирской жизни, по мнению старообрядца, не может быть преодолена ни личным благочестием, ни молитвой. Даже в благочестивой правосл. стране мирянин, чтобы спастись, должен во всем, кроме семейной жизни, подражать монаху. Если в допетровской России у благочестивого человека был выбор: жить, строго соблюдая правила благочестия, в миру или удалиться в пустыню, то в совр. Е. России, которая, по мысли основателя страннического согласия, находилась под властью антихриста, путь спасения один — бегство из мира.

Свое представление об антихристе Е. наиболее подробно изложил в переработке труда Ивана Алексеева «Титин». Е. понимает антихриста «духовно», как «духа лукава», к-рый, входя в души людей, проявляет себя «чувственно», причем в различной степени — в зависимости от власти, к-рой одержимые им люди обладают в мире. Подлинный антихрист — это «лицо царско». «Последним», т. е. наиболее могущественным, антихристом, власть к-рого абсолютна, Е. считал имп. Петра I. Деятельность первого российского императора, рассмотренная в эсхатологической перспективе, находится в центре внимания Е. Данная тема наиболее подробно развита в «Цветнике». Антихрист. сущность действий правителя, по мнению старообрядца, проявилась в первую очередь в запрещении «богоугодного пустынножительства» (по-видимому, имеются в виду меры имп. Петра против монашества: ограничение числа мон-рей и насельников в них, уничтожение небольших обителей, возвращение в мир отшельников-«боголюбцев»), из-за чего его подданные оказались безысходно заключенными в греховном и богоотчужденном мире. Следующим «антихристовым действием» царя была окончательная «порча» этого мира, совершившаяся, по мысли Е., в ходе податной реформы. Е. протестует против утвержденного в ходе реформы разделения населения на разные «чины» (социальные группы) и против установления для разных групп дифференцированной подушной подати, причем привилегированные сословия были освобождены от налогов. Из-за введения подушного обложения, считает Е., начались социальные конфликты, обман и насилие, в чем он видит прямое свидетельство установившейся власти антихриста. Резкую критику старообрядца вызывают также совершенные при имп. Петре межевание и раздача в собственность земли, поскольку, по мнению Е., земля, как творение Божие, не может быть частной собственностью. Основатель страннического согласия предъявляет 1-му российскому императору и традиц. старообрядческое обвинение: в возобновлении «древлеязыческих поганских вер обычаев», под к-рыми понимаются брадобритие, «немецкое платье», употребление табака «и прочая тако поганская деяти». Действием «духа лукава», по мысли Е., обусловлены реформа календаря, вмешательство императора в дела правосл. Церкви — упразднение Патриаршества и учреждение Синода. Антихристово число (666), по расчетам Е. и др. старообрядцев, содержится в имп. титуле.

Приход в Россию «последнего» антихриста, ранее захватившего весь остальной мир, по мнению Е., совершился во время 1-й ревизии населения, начало к-рой старообрядец датирует 1715 г. (фактически началась в 1718). Е. считал, что воцарение антихриста имело место в 1722 г., когда были завершены основные деяния «духа лукава» и были изданы указы: о престолонаследии (5 февр.; этим указом император обязал подданных присягнуть его не названному по имени преемнику) и о запрете старообрядцам распространять свое учение (24 сент.). «Предтечами» антихриста Е. называл патриарха Никона и царя Алексея Михайловича.

Е. подробно рисует историю падения истинной веры в связи с политикой гос-ва даже в старообрядческой среде. Самое значительное в этом смысле событие совершилось после 1722 г., когда старообрядцы начали записывать себя в ревизских книгах «раскольниками», признав себя т. о. отступниками от «истинной церкви». Старообрядцы, не покинувшие мир, по мысли основателя страннического согласия, являются подданными антихриста вслед. записи себя в ревизские книги. Тема «записи в раскол» должна была потерять актуальность в связи с отменой двойного оклада и раскольнической записи, но Е. в «Цветнике» детально обсуждает ее, делая акцент на времени имп. Петра I. В царстве антихриста особое значение для истинных христиан приобретает исполнение «заповеданных дел», к-рые даже важнее веры («нимало пользует вера без дел, но и бесовска нарецеся»). Главными из этих дел Е. называет разрыв всех связей с миром, неповиновение императору-антихристу, гражданским властям и правосл. Церкви. В сочинениях Е. практическая реализация этой идеи не разработана, тема получила развитие в более поздних сочинениях странников.

Соч.: «Разглагольствие о настоящем ныне между собою в древлецерковном последовании неких з друг другом несогласии...» // *Кельсиев В. И.* Сб. правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. Вып. 4. С. 252–256 [не полностью]; Соч. инока Евфимия: (Тексты и коммент.) / Сост., подгот. текстов, предисл., коммент., прил.: А. И. Мальцев. Новосиб., 2003.

Лит.: *Пятницкий И. К.* Секта странников и ее значение в расколе. Серг. П., 1906; *Щапов А. П.* Земство и раскол // *Он же.* Соч.: В 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 451–579; *Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1988². С. 144–145 (вкл.); *Мальцев А. И.* Староверы-странники в XVIII — 1-й пол. XIX в. Новосиб., 1996.

Н. С. Гурьянова, Э. П. Р.

ЕВФИ́МИЙ Вислень († 1391, Чудов мон-рь в Москве), еп. Тверской. Основными источниками сведений о Е. являются древнерус. летописи,



Свт. Алексий, митр. Московский, поставляет Евфимия во епископа Тверского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1. Л. 660)

рассказ летописного характера, читающийся на бумажной вклейке 1438 г. в пергаменном Уставе из собрания ГИМ (Син. № 331. Л. 277–277 об.), и Житие свт. Арсения Тверского. До поставления на Тверскую кафедру Е. был игуменом тверского мон-ря свт. Николая на Ручье, 9 марта 1374 г. хиротонисан во епископа Тверского. Хиротонию возглавил митр. св. *Алексий*, прибывший в Тверь в сопровождении патриаршего посла св. *Киприана* (впосл. митрополит Киевский и всея Руси). Поездке свт. Алексия предшествовало заключение мира между соперничавшими за великокняжеский стол Тверью и Москвой, в соответствии с договором Тверской вел. кн. св. *Михаил Александрович* «со княжениа с великого наместникы свои свел». Присутствие Киприана на хиротонии не было случайным, т. к. он был направлен на Русь, чтобы достичь примирения митр. Алексия с его противниками — Литовским вел. кн. *Ольгердом* и союзным ему Тверским вел. кн. Михаилом. В этих условиях на Тверскую кафедру был возведен Е.— представитель местного духовенства и ставленник тверского князя.

В 1375 г., воспользовавшись обострением отношений между Ордой и московским кн. св. *Димитрием Иоанновичем*, вел. кн. Михаил Александрович разорвал мир с Москвой и попытался вновь захватить великокняжеский стол. Он потерпел неудачу и был вынужден начать мирные переговоры с кн. Димитрием, осадившим его в Твери. Для ведения переговоров кн. Михаил послал Е., мир был заключен на тяжелых для Твери условиях. В 1376 г. Е. крестил кнж. Микловсу, дочь Литовского вел. кн.



Кн. Михаил Александрович посылает еп. Евфимия к кн. Димитрию Иоанновичу для заключения мира. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1. Л. 679)

Кейстута, в крещении получившую имя Мария, на следующий день Мария обвенчалась с кн. Иваном, одним из старших сыновей Михаила Александровича. Это свидетельствует о поддержке епископом политики сближения с Литвой, проводившейся тверским князем. Неясно, какова была позиция Е. во время церковной смуты. В этой связи заслуживает внимания свидетельство «Повести о Митяе», что сосланный Димитрием Донским осенью 1381 г. в Чухлому *Пимен* оттуда «введен бысть на Тферь». Во время нашествия Тохтамыша в авг. 1382 г. в Твери укрылся вместе с прп. *Сергием* Радонежским митр. Киприан.

Со временем отношения между Е. и Тверским вел. князем ухудшились. В результате конфликта «князь великии Михаило не захоте Еуфимиа владыки», и последний в янв. 1387 г. был вынужден удалиться в мон-рь, в котором ранее он был игуменом (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 444). По-видимому, Е. находился в Никольском монастыре до 1390 г., когда над ним состоялся суд, обстоятельства к-рого отражены в подробном рассказе, читающемся на бумажной вклейке в пергаменном Уставе из собрания ГИМ, в тверских известиях Рогожского летописца, в Тверском летописном сборнике, в Симеоновской и Никоновской летописях, а также в летописной подборке сборников: ГА Тверской обл. Ф. 1409. Оп. 1. № 1129, 1554. Менее подробно о суде над Е. повествует Житие свт. Арсения Тверского и совсем кратко — Московский свод кон. XV в., Ермолинская, Уваровская и Типографская (в поздней редакции) летописи.

Суд над Е. состоялся по инициативе Тверского вел. кн. Михаила Александровича, к-рый в 1390 г., сразу же после утверждения свт. Киприана на общерус. митрополичьей кафедре в Москве, отправил к нему послов с просьбой прибыть в Тверь для разрешения «распри церковной». (Свт. Киприан установил дружественные отношения с литовским и тверским правителями еще в 70-х гг. XIV в., по просьбе первого в 1375 Киприан был поставлен в К-поле митрополитом Киевским и М. России.) 29 июня 1390 г. митр. Киприан отправился в Тверь в сопровождении греч. митрополитов Матфея и Никандра, епископов св. *Михаила* Смоленского и св. *Стефана* Пермского. За 30 верст от Твери митрополита встретил внук кн. Михаила Александровича кн. Александр Иванович, на следующий день за 20 верст — кн. Иван Михайлович. 2 июля свт. Киприана встретил вел. кн. Михаил, с которым митрополит наедине имел беседу. 3 июля митр. Киприан приехал в Тверь. В честь его приезда вел. князь устроил пир, продолжавшийся 3 дня. И лишь на 4-й день состоялся суд, на к-ром были выслушаны жалобы на Е. (архиерея обвиняли «и архимандриты, и игумени, и священницы, и иноцы, и боаре, и велможи, и простии» — ПСРЛ. Т. 11. С. 125; видимо, для того чтобы выслушать столь широкий круг лиц, свт. Киприан и был вынужден предпринять поездку в Тверь, а не вызывать епископа в Москву), после чего Е. был сведен с кафедры. Михаил Александрович попросил первосвятителя о новом архиерее, и 24 июля во епископа Тверского был хиротонисан митрополичий архидиак. св. *Арсений*.

Наиболее подробный рассказ о суде над Е., читающийся на бумажной вклейке в Уставе из собрания ГИМ, был создан в окружении Тверского вел. князя, знание местных топонимов выдает в авторе тверича, скорее всего присутствовавшего при описываемых событиях. Автор особо подчеркивает в них роль князя: Михаил Александрович «позвал» митрополита в Тверь, перед судом собрал

у себя клириков и бояр, к-рые должны были участвовать в разбирательстве. Суд над Е. описан кратко, суть предъявленных обвинений не изложена. О том, что на суде не только были представлены жалобы на Е., но и он сам пытался отвечать на обвинения, можно судить лишь по словам: «И не обретеся у Еуфимья правда в устех его». По-видимому, автор рассказа был убежден в виновности Е.

Никоновская летопись сообщает, что в начале суда свт. Киприан решил временно отстранить Е. от управления епархией, но в ответ на просьбу тверского князя о новом епископе удалил Е. с кафедры и «даде великому князю Михаилу Александровичю» своего архидиак. Арсения. Согласно этой версии, после хиротонии свт. Арсения митр. Киприан пытался примирить вел. князя и Е., но «не бысть мира и любви, но наипаче вражда и брань велиа воздвизашася» (Там же). Однако, как показал текстологический и источниковедческий анализ летописных рассказов, составитель Никоновской летописи, созданной в 20-х гг. XVI в., едва ли располагал дополнительной информацией по сравнению с той, что содержится в более ранних источниках, а прибавления в ее рассказе — результаты домысливания редактора (так, он мог предположить, что свт. Киприан первоначально лишь временно отстранил Е. от управления епархией, т. к. это была обычная мера наказания в подобном деле).

В сообщениях о суде над Е. говорится о «мятеже церковном» в Тверском княжестве, приведшем к смещению Е. Причиной этого «мятежа» Житие свт. Арсения Тверского называет еретические взгляды Е., к-рый «поучает же многых во граде по своим похотем ходити... всяку в себе ересь носяху, и темь воздвизает во граде Твери мятеж и бурю на церкви», упоминаются и некие единомышленники Е. (Житие свт. Арсения, еп. Тверского. 2007. С. 349, 351–352). Однако суть заблуждений Е. и его сторонников в Житии не раскрыта. (Данная т. зр. на причины суда над Тверским архиереем была развита впосл. архим. *Макарием (Петровичем)* в написанном им в 1764 Житии свт. Арсения.) В научной лит-ре конфликт между Е. и кн. Михаилом Александровичем рассматривался преимущественно как политический: Тверской епископ был смещен потому, что он «был гарантом того, что крестное целование Твери Москве сохранит свою силу» (*Попов.* 1979. С. 78–79; ср.: *Колосов.* 1900. С. 71). Э. Клюг предположил, что в основе конфликта лежали личные мотивы (*Клюг.* 1994. С. 226).

Обвинению Е. в ереси нет серьезных подтверждений. Против подобного обвинения свидетельствует упоминание архиерея в летописном тексте об обновлении тверского кафедрального Спасо-Преображенского собора. Е. отмечен в ряду других епископов, служивших здесь, причем в редакции Рогожского летописца и Симеоновской летописи Е. назван «преподобным епископом» (общий источник 2 данных летописей связан с Тверью). Поминание Е. имеется в синодике Спасо-Преображенского собора 2-й пол. XVII в. (РГБ. Ф. 178. Муз. № 9465. Л. 33). Можно считать, что причиной смещения архиерея была его ссора с тверским правителем. Оставив в 1387 г. кафедру, Е., по-видимому, не примирился с вел. кн. Михаилом, стремившимся к поставлению в Тверь др. епископа; возможно, Е. предпринимал попытки настроить часть духовенства в свою пользу («мятеж церковный»).

После суда в июле 1390 г. свт. Киприан забрал Е. в Москву. Здесь через год бывш. Тверской архиерей скончался и был похоронен за алтарем собора в Чудовом мон-ре. В связи с этим Тверской летописный сборник отметил, что низверженный епископ умер «в истоме от митрополита» (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 446).

Иконография. Изображения Е. в архиерейском облачении (фелони, омофоре и митре или архиерейской мантии и черном клобуке) имеются в Лицевом летописном своде 70-х гг. XVI в. в 1-м Остермановском томе, в частности в композициях: св. Алексий, митр. Московский, поставляет Е. епископом в Твери; вел. кн. св. Михаил Александрович Тверской посылает Е. с боярами на переговоры с вел. кн. Московским св. Димитрием Иоанновичем для заключения мира; Е. в Крестовоздвиженском соборе Твери крестит кнж. Марию (Микловсу), дочь Литовского вел. кн. Кейстута; на следующий день Е. венчает в соборе Спаса кн. Ивана Михайловича и кнж. Марию (БАН. 31.7.30–1. Л. 660, 679, 690 об.–691). Е. также представлен в Соборе архиереев, хиротонисанных свт. Алексием (Там же. Л. 749–749 об.).

Ист.: ПСРЛ. Т. 11. С. 21, 23–24, 33, 90, 124–127, 174; Т. 15. Стб. 434–435, 444–446; Т. 15. Вып. 1. Стб. 105, 112–113, 159–161, 166; Т. 18. С. 116, 140–141, 144; Т. 23. С. 119, 132; Т. 25. С. 191, 219; Т. 28. С. 78, 86, 240, 250; Житие свт. Арсения, епископа Тверского // *Конявская Е. Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV в. М., 2007. С. 333–372; см. также: С. 110–133.

Лит.: Сведения о Соборах, бывших в Рус. Церкви в X–XVI ст. // ХЧ. 1852. Т. 1. С. 357. Примеч. 9; *Беляев И. Д.* Михаил Александрович, вел. кн. Тверский // ЧОИДР. 1861. Кн. 3. С. 23–34; *Борзаковский В. С.* История Тверского княжества. СПб., 1876. С. 171–174, 376–377; *Голубинский.* История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 302–305; *Колосов В. И.* Михаил Александрович, кн. тверской и микулинский. Тверь, 1900. С. 70–71; *Виноградов И. А.* Св. Арсений, еп. Тверской. Тверь, 1909. С. 26–33; *Пресняков А. Е.* Образование Великорус. государства. Пг., 1918. С. 363–364; *Клибанов А. И.* Свободомыслие в Твери в XIV–XV вв. // ВИРА. 1958. Т. 6. С. 239–247; *Попов Г. В.* Новые тенденции в тверской худож. культуре // *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI в. М., 1979. С. 78–79; *Карамзин.* ИГР. 1993. Т. 5. С. 310; *Клюг Э.* Княжество Тверское (1247–1485 гг.). Тверь, 1994. С. 226–228; *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. С. 218, 394; *Конявская Е. Л.* Суд над Тверским еп. Евфимием и поставление на епископскую кафедру Арсения // Средневек. Русь. М., 2007. Вып. 7. С. 317–338.

Е. Л. Конявская

ЕВФИ́МИЙ [серб. Евтимије] (Вукадинович) (20.01.1833, с. Силбаш, обл. Бачка, Сербия — 1906, Земун (ныне в черте Белграда)), протопр., церковный писатель. Окончил гимназию и семинарию в г. Сремски-Карловци. Некоторое время преподавал в гимназии в Нови-Саде. С 1860 г. священник в г. Врбас (обл. Бачка), а с 1870 г. протопресвитер ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Земуне. Е. придерживался либеральных взглядов и светского мировоззрения. Часто публиковал статьи в различных журналах.

Главное сочинение Е. «Оборона Православия» (Обрана Православија. Нови Сад, 1861) было написано в ответ на получившую широкий резонанс в сербском обществе книгу Й. Чокрляна «Православие, или Какая Церковь правильно учит, Восточная или Западная?» (*Čokrljan J.* Pravoslavie ili koja crkva pravie uči istočna ili zapadnja? Beč, 1860), стремившуюся доказать превосходство католицизма над Православием. В 1-й гл. о первенстве в Церкви, рассмотрев историю христ. Церквей, Е. писал, что все Церкви равны и власть папы Римского не может быть над всеми Церквами, а только в границах его епархий, при этом папа может быть 1-м между епископами Вселенской Церкви, но это никак не определяет престольный статус Рима. В главе о Евхаристии Е. выделил 3 принципиальных различия в таинстве между католицизмом и Православием: вещество Св. Причастия;

связь момента пресуществления Даров с призыванием снисхождения Св. Духа на Св. Дары в Православии или с повторением слов, сказанных Спасителем при установлении таинства, как у католиков; излишнее внимание к деталям таинства, породившее в католич. Церкви множество реформаторских течений, в то время как в Православии Евхаристия — «это не только обычай, а Божественный устав». Рассматривая вопрос о месте пребывания души после смерти, Е. подчеркивает, что эта тема не раскрыта в Свящ. Писании, поэтому появление чистилища в католицизме не связано со Свящ. Писанием и с Преданием. В ответ на призывы Чокрляна к сербам воссоединиться в рамках унии с католич. Церковью, которая уважает обряды Вост. Церкви и гарантирует им защиту, Е. напомнил историю взаимоотношений между Западной и Восточной Церквами — от слав. миссии Кирилла и Мефодия до взятия К-поля во время 4-го крестового похода, к-рые никогда не отличались дружелюбием и добрососедством. В заключение Е. пишет, что «сербы не могут подчиниться той Церкви, в которой вся власть принадлежит одному человеку... православная вера — сербская народная вера, с которой сербы за тысячу лет сроднились так, что нет различий между верой и народностью: серб и православный — это едино... в Церкви источник спасения не только души, но и своей народности, своего имени и языка» (Обрана Православија. С. 50).

Е. был ярким проповедником, его проповеди печатались в журналах «Духовный зборник» и «Сион», затем были опубликованы в сборнике, наиболее важными для своего времени он считал проповеди «О воспитании детей» и «О воспитании молодежи, особенно девушек» (Духовне беседе. Панчево, 1879. С. 148–152, 171– 176). Е. составил Молитвословы для молодежи, к-рые выдержали неск. изданий под разными названиями (см., напр.: Молитвеник: На потребу правосл. српских ученицима. Панчево, 1885[4]), и для правосл. сербок, куда вошли переведенные им молитвы (Молитвослов: На потребу правосл. србкиња. Нови Сад, 1866). Подобный подход церковнослужителя к вопросу жен. просвещения был прогрессивным для серб. общества того периода.

Лит.: *Марковић П. С.* Земун од најстаријих времена па до данас. Земун, 1896, 2004[2]. С. 131; *Nikolić V. L.* Znameniti zemunski Srbi u XIX. v. Zemun, 1913. S. 2–3; *Grujić R.* Vukadinović Jeftimije // *Stanojević S.* Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. Zagreb, 1925. Knj. 1. S. 1177; *Радовановић С.* Из културне историје Земуна. Земун, 1970. С. 189; *Дабижић М. А.* Прилог историји земунских школа од треће деценије XVIII. ст. до 1918. г. // Годишњак града Београда. Београд, 1979. Књ. 26. С. 69–89.

Н. Стошић

ЕВФИ́МИЙ (Лапин Евгений Николаевич; 14.02.1873, с. Суерское Ялуторовского окр. Тобольской губ.—



Евфимий (Лапин), еп. Барнаульский. Фотография. 10-е гг. XX в. (РГИА)

после 1929 (?)), еп. Олонецкий и Петрозаводский. Из семьи священника. Окончил Тобольскую ДС (1894) и МДА (1898) действительным студентом; в февр. 1899 г. утвержден в степени кандидата богословия. Преподаватель арифметики и геометрии Тобольского епархиального жен. уч-ща (с 1899), основного, догматического и нравственного богословия в Тобольской ДС (с 1902). Овдовел. 12 июля 1908 г. принял монашеский постриг с именем Евфимий. 21 июля рукоположен во диакона, 6 авг.— во иерея. Указом от 10–15 янв. 1909 г. назначен ректором Томской ДС, 15 февр. возведен в сан архимандрита.

23 февр. 1912 г. наречен епископом Барнаульским, 2-м викарием Томской епархии. Хиротонию, состоявшуюся 18 марта в Троицком кафедральном соборе Томска, возглавил Томский и Алтайский архиеп. *Макарий (Невский)*. Местопребыванием Е. был определен *томский во имя Алексия, человека Божия, муж. монастырь*, где он был настоятелем. Занимал должности председателя Томского епархиального училищного совета, товарища председателя Томского братства св. Димитрия Ростовского. С 26 янв. 1916 г. епископ Якутский и Вилюйский; прибыл в Якутск 29 марта 1916 г. Награжден орденами св. Анны 1-й степени (1911) и св. Владимира 3-й степени (1916). Участник *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* На Соборе отказался участвовать в избрании кандидатов в Патриархи, т. к. его не устраивал порядок избрания. Выступал с критикой проекта положения о ЕУ за его недоработанность.

Из-за гражданской войны оказался отрезан от своей епархии. Пребывал в Москве, находясь в крайне стесненных условиях. В дек. 1918 г. обратился в ВЦС с просьбой о выдаче к.-л. части содержания, следуемого за 1918 г. по должности епархиального архиерея, поскольку он испытывал острую нужду в деньгах для выплаты возложенного на него повышенного налога. По некоторым данным, в февр. 1919 г. был назначен временным управляющим Уфимской епархией, а в декабре того же года — Курской епархией, но, очевидно, к исполнению обязанностей не приступил, поскольку из Москвы не выезжал.

В мае 1920 г. назначен епископом Олонецким и Петрозаводским. 22 нояб. 1921 г. избран почетным председателем вновь организованного союза приходов г. Петрозаводска. С дек. 1921 г. в Карельской обл. ЧК было начато следственное дело по обвинению Е. в «нелояльном отношении к советской власти». Поводом стал отказ Е. утвердить настоятелем храма Святозерского прихода «поддерживаемого беднейшим крестьянством» свящ. Иоанна Почезерского, ранее запрещенного Синодом в священнослужении. Вызванный на допрос в ЧК Е. заявил, что назначение священников является внутренним делом Церкви. 15 марта 1922 г. на заседании Комиссии помощи голодающим отказался подписать обращение к духовенству и прихожанам об изъятии церковных ценностей, сославшись на отсутствие указаний на то от Патриарха св. *Тихона*. В связи с этим фактом появилась заметка в ж. «Наука и религия», сопровождавшаяся карикатурой на Е. Впосл. эта заметка стала одним из оснований обвинительного заключения против епископа.

В мае–июне 1922 г. находился в Москве и Петрограде. За время его отсутствия в Петрозаводске сформировалась инициативная группа *«Живой церкви»*. 13 июля обновленцами было созвано общее собрание приходских советов. Приглашенный туда Е. заявил, что «не может сказать больше, чем прихожане сами знают», после чего покинул собрание. 18 июля состоялось открытое заседание особой сессии народного суда при Совете народных судей Карельской трудовой коммуны по обвинению Е. в «дискредитировании советской власти» в связи с событиями вокруг Святозерского прихода. Судьи поддержали доводы Е., что «назначение духовенства на священнические места и вообще все недоразумения между духовенством за отделение церкви от государства находятся в ведении епархиальной власти, а не гражданской»; епископ был оправдан за недоказанностью предъявленного обвинения. 19 июля указом обновленческого *Высшего церковного управления* Е. был уволен на покой «в целях облегчения церковно-революционного движения».

2 авг. 1922 г. в Петрозаводске состоялся крестный ход к часовне прор. Илии, организованный священниками Александро-Невской ц. Василием Хазовым и Георгием Гумилёвым. Во время проповеди у часовни ими были сказаны предупредительные слова против обновленцев. В ночь на 5 авг. Е. был арестован вместе со священниками Георгием и Василием, а также с мирянами братьями Валентином и Семеном Подколзиными, к-рые ранее активно выступали против обновленцев и, кроме того, во время кампании по изъятию церковных ценностей предлагали заменить их собранными прихожанами драгоценностями. Все арестованные содержались при комендатуре Карельского обл. политического управления.

Е. было предъявлено обвинение, что он «вносил тормоз в сдаче церковных ценностей и посредством духовенства вел агитацию среди населения». На допросе отказался признать себя виновным в предъявленных обвинениях. 12 окт. 1922 г. освобожден под подписку о невыезде, стал служить в Александро-Невской ц., вскоре был приглашен в кафедральный собор Петрозаводска. Следствие, продолженное Карельским революционным трибуналом, пришло к выводу, что обвинение против Е. ничем не доказано. 12 дек. 1922 г. Президиум Карельского революционного трибунала принял решение о применении ко всем обвиняемым амнистии в связи с 5-й годовщиной Октябрьской революции и о прекращении дела.

После того как Е. отказался принять предписание обновленцев покинуть Петрозаводск, обновленческое ЕУ обратилось к властям с просьбой применить против епископа свои меры. 28 дек. президиум Исполкома Карельской трудовой коммуны принял решение о выселении Е. и священников Г. Гумилёва и В. Хазова как «вредных элементов» в Сибирь на 3 года. Одновременно ГПУ было предложено немедленно принять к высылаемым «соответствующие меры изоляции», поскольку «их пребывание на свободе может поднять противоположное настроение масс». 30 дек. 1922 г. Е. был арестован без предъявления к.-л. обвинений. 30 марта 1923 г. Комиссия НКВД по адм. высылкам приняла решение о высылке Е. вместе с др. обвиняемыми на 3 года в Нарымский у. Томской губ. Отбывал срок ссылки в Кёнгинском сельсовете. Получал вместе с другими ссыльными архиереями помощь из Томска от мц. *Татианы Гримблит.*

В ходатайстве о досрочном освобождении Е. было отказано. Во время ссылки состоял в переписке с Кронштадтским еп. *Венедиктом (Плотниковым),* временно управлявшим Олонецкой епархией с 1924 г., в частности просил о представлении прот. В. Хазова кандидатом в викарные епископы в г. Вытегру (просьба не была удовлетворена). Согласно заключению 6-го отд-ния Секретного отдела ОГПУ, за время ссылки Е. «проявил себя ярым реакционером-черносотенцем». По окончании срока ссылки решением особого совещания при Коллегии ОГПУ от 26 марта 1926 г. к Е. было применено ограничение в местах проживания сроком на 3 года.

Продолжал титуловаться епископом Олонецким, но после принятого Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским,* впосл. Патриарх Московский и всея Руси) в *«Декларации» 1927 г.* решения об увольнении арестованных и высланных архиереев Е. числился уже находящимся на покое. В 1927–1928 гг. проживал в сторожке при Знаменской ц. г. Томска, затем жил в Тобольске. В нач. 1929 г. ему была предоставлена свобода в выборе места жительства. Время и обстоятельства кончины неизвестны.

Соч.: Речь при наречении во епископа // ПрибЦвед. 1912. № 15. С. 600–602; Программа для подготовки приходов Якутской епархии к благоустроению местной церковно-приходской жизни // Якутские ЕВ. 1916. № 22. С. 371–382.

Арх.: Архив УФСБ по Респ. Карелия. Д. П–10444.

Лит.: Списки студентов, окончивших полный курс имп. МДА за 1-е столетие ее существования: (1814–1914). Серг. П., 1915. С. 116; Пострижение в монашество // Тобольские ЕВ. 1908. № 15. Ч. неофиц. С. 283; *Дмитриевский С.* Преосв. Евфимий, новопоставленный епископ Барнаульский // Томские ЕВ. 1912. № 7/8. Ч. неофиц. С. 416–425; Состав Свят. Правительствующего Всероссийского Синода и российской церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 294–295; «Посторонний» вопрос // Красная газета. Пг., 1922. 17 марта. С. 2; Церковное золото умирающим // НиР. 1922. № 1. С. 25; Живая Церковь. 1922. № 6/7. С. 22; Карельская коммуна. Газ. 1922. № 154. С. 4; там же. № 159. С. 1; № 176. С. 3; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 143–144; Их называли КР: Репрессии в Карелии 20–30-х гг. Петрозаводск, 1992. С. 80–81; *Дамаскин.* Кн. 7. С. 129; Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви, 1917–1918 гг.: Обзор деяний. М., 2002. 1-я сессия. С. 104, 173–174, 285.

А. К. Галкин

ЕВФИ́МИЙ (Офейш Абдула; 22.10.1880, Ливан — 1971), бывш. еп. Бруклинский, вик. *Алеутской и Североамериканской епархии.* Из семьи правосл. сиро-арабов. Окончив ДС в Бейруте, был пострижен в монашество. В 1898 г. рукоположен во диакона, в 1902 г.— во иерея в Православной Церкви в Америке. Служил в объединенном Свято-Николаевском приходе в Монреале (Канада). В февр. 1915 г. Е. возведен в сан архимандрита. В кон. февр. 1915 г., по смерти Бруклинского еп. св. *Рафаила (Хававини),* Е. возглавил Сирийскую греко-правосл. кафолическую миссию в Сев. Америке.

30 апр. 1917 г. хиротонисан во епископа Питтсбургского и Зап. Вирджинии. С 31 мая 1917 г. епископ Бруклинский, 1-й викарий Алеутской и Североамериканской епархии, при этом оставался главой Сиро-арабской миссии. В 1923 г. митр. *Платоном (Рождественским)* возведен в сан архиепископа. Эта хиротония не признавалась ни Московским Патриархатом, ни Архиерейским Синодом РПЦЗ. В 1924 г. Бруклинская епархия вошла в состав *Митрополичьего округа в Сев. Америке,* и Е. как Бруклинский еп. был под началом митр. Платона (Рождественского).

2 февр. 1927 г. Е. возглавил «Священный Синод» т. н. Независимой

Американской Православной церкви, учрежденной митр. Платоном. 5 сент. 1927 г. Архиерейский Собор РПЦЗ постановил: «Бруклинскую епархию считать сиро-арабской епархией в юрисдикции Антиохийского Патриаршего Престола и епископа Евфимия считать в ведении Святейшего Патриарха Антиохийского». 14 сент. того же года конституция «Независимой Американской Православной церкви» была утверждена митр. Платоном (Рождественским), Е., Чикагским еп. *Феофилом (Пашковским)*, Аляскинским еп. *Амфилохием (Вакульским)*, Виннипегским еп. Арсением (Чаговцом), еп. Сан-Францисским Алексием. 1 дек. 1927 г. состоялось гражданское утверждение «Независимой Американской Православной церкви» и ее конституции в шт. Массачусетс (США). Официального церковного подтверждения эта организация не получила. В 1928 г. митр. Платон, а также архиереи, подписавшиеся под конституцией, возложили всю ответственность за организацию «Независимой Американской Православной церкви» на Е., назвав это «его автокефальной затеей».

4 окт. 1929 г. Е. оповестил епископов и духовенство Московского Патриархата, проживающих в Америке, о том, что он убедился в недостаточности полномочий Херсонского и Одесского митр. Платона (Рождественского) в управлении Североамериканской епархией, а также в том, что титул и положение Митрополита всея Америки и Канады не имеют существования и власти в Русской Церкви и являются следствием неканонического захвата им Североамериканской Церкви. В тот же день Е. объявил, что после отъезда архиеп. *Александра (Немоловского)* каноническую силу по Североамериканской епархии имеют только его распоряжения как Бруклинского епископа, 1-го викария и старшего архиерея Алеутской и Североамериканской епархии.

29 апр. 1933 г. в г. Ниагара-Фолс шт. Нью-Йорк Е. вступил в антиканонический гражданский брак. 5 авг. лишен священного сана Антиохийским Патриархом *Александром III* (Таханом) с признанием со дня вступления в брак всех его священнодействий недействительными. Е. отказался подчиниться решению Антиохийского Патриарха, объявив, что состоит в юрисдикции Московской Патриархии. 4 окт. 1933 г. постановлением Патриаршего Местоблюстителя *Сергия (Страгородского)* и Временного Патриаршего Свящ. Синода РПЦ также был лишен сана с признанием всех совершенных им после брака священнодействий недействительными.

Арх.: ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 644. Л. 54. Лит.: [Письмо митр. Платона (Рождественского) еп. Сан-Францисскому Алексию] // Рус. жизнь: Газ. Сан-Франциско, 1928. № 17; [Имеют ли под собой почву слухи об автокефалии Североамериканской Правосл. Церкви] // Там же. № 49; РПЦ в Сев. Америке: Ист. справка. Джорд., 1954. С. 32–42; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 145–146; Orthodox America, 1794–1976. Syosset (N. Y.), 1975. S. 195; О вступлении в брак Архиеп. Бруклинского, викария Северо-Американской епархии, от 4 окт. 1933 г. // ЖМП. 1934. № 18/19. С. 1, 4–5 (то же // ЖМП, 1931–1935 гг. М., 2001. С. 196, 201–204).

И. А. Маякова

ЕВФИ́МИЙ [серб. Јетимије] (Попович; нач. XVIII в.), митр. Будимский Сербской Православной Церкви. Род. в с. Комноуш (ныне не существует) недалеко от г. Сремска-Митровица и мон-ря Шишатовац, в котором впосл. принял монашество и похоронен. Время хиротонии во епископа неизвестно. 28 июня 1694 г. патриарх *Арсений III (Черноевич)* предложил кандидатуру Е. на кафедру *Будимской епархии* с определением его местопребывания в монастыре *Грабовац*. 4 марта 1695 г. австр. имп. Леопольд I подтвердил поставление Е. на Будимскую кафедру с титулом «митрополит Будимский, Пештанский, Сентендрейский, Стонобеоградский, Сечуйский, Сигетский, Мохачопольский» (*Вујичић М.* Сентандреја кроз векове // Православље. Београд, 2005. № 924).

В 1697 г. вместе с австр. войсками Е. был в Боснии и посетил монастырь Тавна (*Стојановић.* Записи. Књ. 1. № 2035; *Филиповић М.* Почеци и прошлост Зворничке епархије // Богословље. Београд, 1964. Књ. 8(23). Бр. 1/2. С. 85). В 1700 г. принимал участие в работе Народно-церковного Собора в г. Сечуй, но в том же году ушел с кафедры и вернулся в мон-рь Шишатовац. В исторической лит-ре распространена т. зр., что Е. умер в 1704 г., но 17 мая 1705 г. упоминается участие «епископа Будимского Евфимия» в хиротонии епископа Пакрацко-Славонского *Софрония (Подгоричанина,* впосл. митрополит Карловацкий) (см.: Српски јерарси. С. 459). Похоронен в притворе монастырской церкви с правой стороны.

Лит.: *Поповић Д.* Срби у Срему до 1736/7. Београд, 1950. С. 74; Српски јерарси. С. 227.

ЕВФИ́МИЙ (Рылков; † 6.12.1696, Вел. Новгород), митр. Новгородский и Великолукский. Постриженик *Ниловой Столобенской в честь Богоявления муж. пуст.*, с 5 сент. 1674 г. настоятель *селижаровского во имя Св. Троицы мон-ря*, в 1681–1686 гг. архимандрит *Макариева калязинского во имя Св. Троицы мон-ря*, с 28 марта 1686 по 11 авг. 1688 г. архимандрит *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ря*. 18 дек. 1685 г. Е. добился подтверждения грамоты царя *Алексея Михайловича* (1652) о праве Макариева калязинского монастыря на сбор таможенных пошлин на торжке в с. Семендяеве Калязинского у. (ААЭ. Т. 4. № 55. С. 74).

12 авг. 1688 г. Е. был хиротонисан во митрополита Сарского и Подонского, хиротонию возглавил патриарх Московский и всея Руси *Иоаким (Савёлов)*. В янв. 1690 г. Е. участвовал в Соборе, на к-ром было зачитано покаянное исповедание *Сильвестра (Медведева)*, 5 окт. 1689 г. отлученного от Церкви за католич. т. зр. в отношении времени пресуществления Св. Даров (см. в ст. *Евхаристия*) и с авг. того же года находившегося под арестом в *Троице-Сергиевом* монастыре. Собор постановил воссоединить Сильвестра с правосл. Церковью как мирянина и наложить на него епитимию (АИ. Т. 5. № 194. Стб. 337–342). Впрочем, в работах некоторых исследователей высказывалось сомнение в факте проведения Собора (см.: *Прозоровский А. И.* Сильвестр (Медведев): Его жизнь и деятельность // ЧОИДР. 1896. Кн. 3. Отд. 4. С. 353–370; *Богданов А. П.* Моск. публицистика посл. четв. XVII в. М., 2001. С. 400–409). 15 марта 1690 г. Е. участвовал в совершении таинства Елеосвящения над умирающим патриархом Иоакимом, присутствовал при погребении первосвятителя. Е. участвовал в интронизации патриарха *Адриана* (24 авг. 1690), в совершенных в Москве хиротониях укр. архиереев: *Варлаама (Ясинского)* во митрополита Киевского (31 авг. 1690), св. *Феодосия (Углицкого)* во архиепископа Черниговского (11 сент. 1692). 24 июля 1692 г. вместе с патриархом Адрианом Е. освящал новую трапезную ц. во имя прп. Сергия в Троице-Сергиевом монастыре, при освящении присутствовали цари *Иоанн* и *Петр Алексеевичи*.

Опубликован значительный по объему комплекс документов, позволяющих охарактеризовать деятельность Е. как митрополита Сарского и Подонского. Он благословлял строительство и восстановление храмов (на запустевших местах, на кладбищах, вместо сгоревших или обветшавших храмов) в Воротынском, Вяземском, Козельском, Ливенском, Мещовском, Перемышльском, Новосильском, Черниговском и Чернском уездах. По решению Е. от 22 дек. 1694 г. из Мценска был перенесен и вновь построен на левом берегу р. Зуши Петропавловский мон-рь. Е. следил за соблюдением церковной дисциплины, добивался неукоснительного исполнения правила о неслужении вдовых попов и исправного совершения в храмах богослужения (11 июля 1690 архиерей по челобитью протопопа Успенской ц. г. Перемышля Иоанна указал посадить на цепь свящ. Симеона и диак. Иова за то, что они отказывались служить; см.: *Соловьёв*. 1909. Кн. 1. С. 64, 65). Архиерею приходилось защищать церковных людей от притеснений со стороны представителей светской власти. Когда серпейский воевода завел дело о взятии в холопство священника Ильинской ц. в с. Даниловичи Серпейского у. Илии Федосеева, Е. потребовал от воеводы не вмешиваться в суд над церковными людьми, а в случае неповиновения грозил ему отлучением от Церкви (см.: *Стефанович*. 2002. С. 59, 200).

14 апр. 1695 г. Е. был переведен на Новгородскую кафедру. В авг. того же года он отправил протопопу Воскресенского собора в Вел. Луках Иоанну Афанасьеву грамоту о недозволении женщинам входить в кельи монашествующих и о запрещении мужчинам находиться в жен. обителях. Списки этой грамоты было указано разослать в мон-ри (ААЭ. Т. 4. № 312. С. 463–464). Е. погребен в Мартириевской паперти новгородского Софийского собора.

Ист.: *Соловьёв Н. А., прот.* Сарайская и Крутицкая епархии // ЧОИДР. 1894. Кн. 3. С. 1–226; 1896. Кн. 3. С. 1–235; 1902. Кн. 4. С. 1–373; 1909. Кн. 1. С. 1–294.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. Стб. 37, 164, 449, 462, 1036; *Леонид (Кавелин), архим.* Церк.-ист. исслед. о древней области Вятичей, входившей с нач. XV и до кон. XVIII ст. в состав Крутицкой и частию Суздальской епархии // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. Отд. 1. С. 109; *Денисов.* С. 831, 835; *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 14–16, 20, 78–80, 193, 195, 409; *Стефанович П. С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 137, 255, 266.

С. М. Шамин

ЕВФИ́МИЙ (Турков Елеазар Иванович; ранее 1524 — после 1.10.1587, Иосифов Волоколамский мон-рь), игум. *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря,* писатель, книгописец, один из организаторов ведения документации в Волоколамском мон-ре и сохранения письменного наследия прп. *Иосифа* Волоцкого и его учеников. Отцом Е. был И. И. Турков († 14 нояб. 1524), мать в иночестве носила имя Марина (из дворянского рода Ямских). Е. принадлежал к роду мелких землевладельцев, в кон. XV в. его дед вместе с родственниками получил поместья в Новгородской земле (Новгородские писцовые книги. СПб., 1868. Т. 3. Стб. 106). По-видимому, читать и писать Е. Турков научился до принятия монашества, поскольку известно, что его мать была грамотной.

5 июля 1551 г. Е. Турков принял постриг с именем Евфимий в Волоколамском мон-ре, был отдан в послушание бывш. Новгородскому архиеп. *Феодосию,* жившему здесь на покое с 1550 г., и находился при нем до кончины последнего в 1563 г. (эти сведения о себе Е. записал в принадлежавшем ему сборнике РГБ. Ф. 113. Вол. № 412. Л. 119). В 1551–1563 гг. Е. участвовал в работе небольшого скриптория, размещавшегося в келье архиеп. Феодосия. В сер. 50-х гг. инок помогал архиеп. Феодосию в переписке Постной Триоди, которую в 1558 г. еп. *Нифонт (Кормилицын)* дал вкладом в Волоколамский мон-рь (ГИМ. Епарх. № 70(127). Л. 7). Вскоре роль Е. в скриптории стала более серьезной. Монастырская опись сообщает о «соборнике в полдесть», который «архиепископ же при себе собрал от многих книг», между 1 сент. 1562 и 26 февр. 1563 г. этот сборник закончили его ученики — буд. архиеп. Казанский Иеремия и Е. (РГБ. Ф. 113. Вол. № 514. Л. 1). В сборник входят ответы участников Собора 1503 г. вел. кн. *Иоанну III Васильевичу,* краткая волоколамская редакция «Списания на Иосифа Волоцкого» *Вассиана (Патрикеева),* переводы прп. *Максима Грека* и его учеников из Псалтири Толковой, послание прп. Максима митр. Даниилу или Тверскому еп. св. Акакию, сочинения митр. *Даниила,* отрывок из перевода Д. *Герасимовым* Псалтири Толковой Бруно Вюрцбургского, хрисовулы афонскому Хиландарскому мон-рю *Ангелины (Бранкович)* с сыновьями 1496 и 1506 гг. и молдав. господаря Петра *Рареша* 1533 г. (молдав. хрисовул известен только по данному списку (*Фотић А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII в. Београд, 2000. С. 204), грамоты изд.: *Невоструев К.* Три хрисовула у Хиландару // ГСУД. 1869. Кн. 25. С. 279–287). Почерк Е.— на листах 1–7 об., 19 об.— 21, 25–30 и др.

В 30–50-х гг. в окружении архиеп. Феодосия составлялся еще один сборник, оконченный Е. в 1562 или 1563 г. Е. написал к сборнику предисловие (в полемическом тоне), в к-ром упоминает каких-то идейных противников, оглавление (Л. 2–3, 4 об.— 7 об.), а также выходную запись, в которой отмечено, что это «писмо самого архиепископа Феодосия бывшаго Великаго Новаграда и Пъскова, последнее руки его благословение, во мнозех болезнех и трудех изнеможе докончати, повеле мне, грешному рабу и ученику своему, последнему чернецу Еуфимию, сие послание духовное дописати духовною любовью» (РНБ. Q.XVII.50. Л. 340 об.; предисловие к сборнику и описание его состава см.: Послания Иосифа Волоцкого / Изд. подгот.: А. А. Зимин и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 109–113). В статьях кодекса затрагиваются проблемы земельной, торговой, таможенной политики, местничества, вотчинного и поместного землевладения, новых слобод, необходимость ведения писцовых книг, меры надзора за ногайскими купцами и послами, вопросы о корчмах и мыте и др. (ПРП. 1956). В келье архиепископа Феодосия также был составлен сборник (ГИМ. Син. № 791), содержащий на листах 95–164 материалы из архива прп. Максима Грека, в т. ч. его перевод «Краткой повести» о падении К-поля Э. С. Пикколомини (впосл. папа *Пий II*). Эти материалы не были волоколамского происхождения. В сборнике рукой Е. переписаны тексты на листах 1, 59–75, 93 об.— 94, им же сделаны приписки и исправления на листах 77, 77 об., 89, 89 об., 90.

С указанными выше рукописями связан принадлежавший Е. кодекс РГБ. Ф. 113. Вол. № 572, в к-ром на листах 62–62 об. есть почерк Е., а на л. 234 об.— почерк архиеп. Феодосия. Сборник содержит отредактированные Е. произведения, посвященные прп. Иосифу, в частности

надгробное слово преподобному *Досифея (Топоркова)* (Л. 40–61 об.). По мнению Н. П. Попова, в кон. 70-х гг. Е. переработал 2-ю редакцию минейного Жития прп. Иосифа (*Попов Н. П.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. // Библиогр. летопись. 1914. Вып. 1. С. 59–71), а затем написал новое Житие святого, известное по списку РГБ. Ф. 310. Унд. № 324. Однако эта т. зр. в историографии разделяется не всеми (*Плигузов.* 2002. С. 341). В 1563 г. по благословению своего учителя Е. переписал Часослов (ГИМ. Епарх. № 256). «Исполненный задушевной скорби» рассказ Е. о последних днях архиеп. Феодосия в автографе автора, как установил В. О. *Ключевский,* сохранился в сб. РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 213. По жанру он представляет собой Житие архиеп. Феодосия (*Ключевский.* С. 297). В этом же кодексе содержится заметка Е. о взятии рус. войсками Полоцка в февр. 1563 г. К 1569 г. относится написанный книжником некролог мон. Феодосию (Плещееву).

В 60-х гг. Е. стал уставщиком Волоколамского мон-ря, в нач. 70-х гг., по-видимому, исполнял также обязанности казначея (в этой должности он упом. в «изустной памяти» Е. И. Бровцына 1571/72 г.– АФЗХ. Ч. 2. № 356. С. 397). В сент. 1573 г. царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный при поддержке монастырской братии просил Е. стать настоятелем Волоколамской обители, однако Е. отказался. Согласно духовной грамоте Е., царь все же настоял на его назначении. 26 июля 1575 г. митр. *Антоний* поставил Е. игуменом Иосифова мон-ря вместо Тихона (Хворостинина), хиротонисанного 5 июля во архиепископа Казанского.

К 70-м гг. относятся труды Е. по упорядочению монастырской документации. В 1573 г. вместе с книгохранителем *Пафнутием (Рыковым)* Е. составил опись книг Волоколамского мон-ря. Даже в старшей своей части она не является повторением описи 1545 г., но существенно отредактирована. Вероятно, основная заслуга в этом принадлежит Пафнутию (Рыкову), однако нельзя отрицать и участия Е., переписавшего оригинал описи (РГБ. Ф. 79. Горский. № 37). По-видимому, будучи уже игуменом, Е. составил «Список старой кормовой», в к-ром соединены синодик и кормовая книга Волоколамского мон-ря (ГИМ. Епарх. № 1(6)), вскоре эту рукопись Е. заменил новым списком (Там же. № 415(675)). На бумажной оклейке внутри верхней крышки переплета пергаменной рукописи Епарх. № 1(6) сохранилась помета: «Се список старои кормовои, держати в церьки по вся дни и на понахидах чести в обычныа, в меньшиа, кормы, а в большиа кормы государьскиа на понахыдах чести по новому списку, по книге игуменьскаго письма Еуфимьева». В этих важных источниках записаны имена и фамилии первых вкладчиков обители, указаны дни их памяти по месяцам. Во время игуменства Е. в новый список кормовой книги делались записи и вставки листов (ГИМ. Епарх. № 415(675). Л. 35–38, 95, 136–137). Е. считается автором особых записных книг с чином поминовения вкладчиков мон-ря и с указанием о кормах, последнюю записную книгу он создал в 1584–1585 гг. (РГБ. Ф. 113. Вол. № 681; РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 482). В 1578/79 г. Е. написал монастырский устав — Обиходник (список 1578/79 г.— автограф Е.: ГИМ. Син. № 829). Обиходник содержит сведения о распорядке монастырской жизни, о богослужении, о церемониале приема часто посещавшего обитель царя Иоанна IV Васильевича. В Обиходнике Е. дал хвалебную характеристику отцу царя — вел. кн. *Василию III Иоанновичу,* о чьей «милостыни... государьския и великого жалования не мочно сказати и не исписати» (*Леонид (Краснопевков), еп.* Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова монастыря // ЧОИДР. 1863. Кн. 4. С. 4).

Большой интерес представляют произведения Е., включенные в составленный им в 1575–1587 гг. Канонник: духовная грамота и предсмертная исповедь (черновики с правкой автора), канон на исход души и канон за умершего друга, в виде летописных записей краткие некрологи насельникам Иосифова монастыря за время настоятельства Е., краткий семейный летописец (Е. записал даты своего пострига, кончины архиеп. Феодосия, смерти отца, деда и дяди (РГБ. Ф. 113. Вол. № 412. Л. 30 об., 116–120 и др.)). На внутренней стороне верхней крышки переплета А. А. *Зимин* нашел предсмертное письмо матери Е. инокини Марины (публ.: *Зимин А. А.* Рукописи Евфимия (Туркова) и письмо Марины (Турковой) // Лингвист. источниковедение. М., 1963. С. 136–139). Помимо текстов Е. в Канонник вошли неск. канонов, службы преподобным Евфимию Великому, Иосифу Волоцкому.

В 1571 г. Е. дал «по своей душе» вкладом 7 книг, из них 4 — «своего писма». В 1575–1587 гг. он переписал основную часть Псалтири РГБ. Ф. 113. Вол. № 213. Л. 1–481 об., 490 об. Игумен следил за составлением сборников его учениками. В рукописи РГБ. Ф. 113. Вол. № 133, принадлежавшей ученику Е. Левкию (Аишеву), есть помета: «Благословение Евфимия», здесь же имеется автограф Е. Выявлены пометы Е. на рукописи, хранящейся в ГЛМ (№ 204),— на обороте форзацного листа читается его указание: «Сие тетрати по кельям не давати, держати в казне у книгохранителя». В сборнике 20-х гг. XVI в., написанном, по-видимому, в *Симоновом Новом в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (РГБ. Ф. 113. Вол. № 566), на пришитых к основному блоку листах 537–538 также найдены записи Е. (*Плигузов.* 2002. С. 103). На обороте последнего листа кодекса, имеющего в составе «Собрание некоего старца» (наиболее раннее произведение, излагающее идеи нестяжательства (см. *Нестяжатели*)), Е. указал, что «сий соборник владыки Леонида Резанского и Муромскаго. Переделан лета 7084, месяца июня, 2 дня» (Л. 538 об.).

Участие Е. в управлении Волоколамским монастырем. Е. играл значительную роль в управлении монастырским хозяйством еще прежде назначения настоятелем. Сохранился ряд грамот монастырских вкладчиков, в к-рых упоминается Е. Во время настоятельства Е. в Волоколамский монастырь поступали многочисленные денежные и земельные пожертвования, игумен проводил последовательную политику по защите земель и льгот обители и подчиненного ей населения. По сообщению Е., $^1/_3$ от всех денежных вкладов в монастырь составили царские пожалования. Зимин подсчитал, что за время правления Иоанна IV Волоколамский монастырь получил от него денежные вклады на сумму 8263,5 р., основную часть (7243,5 р.) царь пожертвовал в обитель тогда, когда ею руководил Е. (в эту сумму не вошли вклады, сделанные царем в Волоколамский монастырь «в память ряда близких к нему лиц... суммы, ежегодно выдававшиеся московской казной в память о волоцких князьях, а с 1563/64 г.— и по Кассиане

Босом (7 р. в год)», а также ежегодная милостыня) (*Зимин.* Крупная феод. вотчина. 1977. С. 123–125). Кроме того, во 2-й пол. XVI в., по подсчетам *Вассиана Кошки* и Е., Волоколамский мон-рь получил от духовных лиц, от митрополитов до рядовых монахов, пожертвований на сумму ок. 5 тыс. р. (Там же. С. 146).

Многочисленными были земельные пожалования обители во время настоятельства Е. (см. грамоты о земельных вкладах в Волоколамский мон-рь: АФЗХ. Ч. 2. № 362–366. С. 402–407; № 368. С. 410–411; № 372. С. 415–416; № 382. С. 429 и др.). 29 авг. 1578 г. Е. получил от царя Иоанна IV Грозного жалованную тарханную и несудимую грамоту на новые владения обители, а также на села Малечкино, Луковниково, Кузьмодемьянское и др., находившиеся в разных уездах страны, где население, подсудное игумену, освобождалось от большинства гос. налогов и повинностей. 7 янв. 1587 г. эта грамота была подтверждена царем *Феодором Иоанновичем* (Там же. № 367. С. 407–410). 2 днями ранее Е., несмотря на указ об отмене тарханов, сумел добиться царского подтверждения тарханной и несудимой грамоты Иоанна IV на всю монастырскую вотчину (Там же. № 302. С. 314–323). 29 дек. 1583 г. по челобитью игумена царь приказал организовать перепись во владениях Волоколамского мон-ря в Рузском у., запустевших из-за «поветрея, и гладу, и крымского царя приходу», с целью уменьшения налогового обложения монастырских крестьян (Там же. № 373. С. 416–418).

Очевидно, к нач. 80-х гг. Е. установил отношения с буд. царем, а тогда кравчим *Борисом Феодоровичем Годуновым.* После реабилитации опальных в 1-й пол. 1584 г. Годунов дал в Волоколамский мон-рь с. Неверово с деревнями и пустошами в Старицком у. «по князе Борисе Давыдовиче по Тулупове, да по его матери княине Анне, да по Федоре, да по Василье по Ивановичех по Умных на вечной поминок и на кормы», казненных в 1575 г. (Там же. № 374, 375. С. 418–419). Ок. 1584/85 г. Е. составил отпись о внесении в синодик имен опальных кн. Тулупова, его матери и братьев Умных (Там же. № 379. С. 424). 28 авг. 1585 г. Е. получил жалованную тарханную грамоту, к-рая освобождала по всей стране товары, купленные для Волоколамского монастыря, от уплаты пошлин. Эту грамоту в обитель «приказывал боярин и конюшей Борис Федорович Годунов». Став царем, он подтвердил ее 12 янв. 1604 г. (Там же. № 380. С. 424–426).

Краткий некролог Е. написан его учеником Левкием (Аишевым) (РГБ. Ф. 113. Вол. № 213. Л. 491).

Соч.: *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 415–416. Примеч. 2; *Кунцевич Г. З.* Феодосий, архиеп. Новгородский (1451–1563): (Его «Житие») // Über. der Reformierten Kirchenschule für 1899–1900. СПб., 1900. С. 1–14; *Демкова Н. С.* Духовная грамота волоколамского книжника XVI в. Евфимия Туркова // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 342–356; Духовная грамота и исповедь Евфимия Туркова / Подгот. текста, пер. и коммент.: Л. А. Ольшевская // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13: XVI в. С. 692–717, 839–846.
Ист.: *Титов А. А.* Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского мон-ря XVI в. и упраздненные мон-ри и пустыни в Ярославской епархии. М., 1906. С. 96, 102–112; КЦДР. [Вып.:] Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности. СПб., 1991 (по указ.).
Лит.: Опись книг Иосифо-Волоколамского мон-ря 1573 г. // ЧОИДР. 1847. Кн. 7. С. 8–9; *Зимин А. А.* Из истории собр. рукописных книг Иосифо-Волоколамского мон-ря // Зап. ОР ГБЛ. М., 1977. Вып. 38. С. 15–29; *он же.* Крупная феод. вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI в.). М., 1977. С. 123–125, 132. Примеч. 165, 143–146, 153, 277, 308, 310; *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 212–215; *она же.* Евфимий Турков // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 206–208 [Библиогр.]; *Клосс Б. М.* Нил Сорский и Нил Полев – «списатели книг» // ДРИ: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 161–162; *он же.* Максим Грек – переводчик повести Энея Сильвия «Взятие Константинополя турками» // ПКНО, 1974. М., 1975. С. 55–61; *Чернов С. З.* Волок Ламский в XIV – 1-й пол. XVI в.: Структуры землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998. С. 26–27, 85, 89, 135, 176, 190, 213, 232, 240; *Плигузов А. И.* Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002. С. 74, 78, 198, 298, 314, 354–356, 381, 386.

Б. М. Клосс, А. В. Кузьмин

ЕВФИ́МИЙ (Шутак Василий Иванович; 15.08.1934, с. Копашнево Хустского р-на Закарпатской обл. УССР – 19.01.2000, г. Мукачево, Украина), архиеп. Мукачевский и Ужгородский. Из благочестивой крестьянской семьи. В 1950 г. окончил школу. В 1954 г. поступил послушником в *Св. Троицы муж. мон-рь* в с. Хуст-Городилове Хустской епархии. В 1957 г. по благословению Мукачевского и Ужгородского архиеп. *Варлаама (Борисевича)* был пострижен в монашество с именем Евфимий. В 1959–1963 гг. обучался в Одесской ДС. В 1962 г. во время учебы Одесским и Херсонским митр. *Борисом (Виком)* рукоположен во диакона. 23 февр. 1964 г. в Ярославле Нью-Йоркским и Алеутским митр. *Иоанном (Вендландом)* рукоположен во иерея. Назначен служить во Владимирскую ц. с. Харинского Мышкинского р-на Ярославской обл., затем служил в др. приходах Ярославской епархии. В 1977 г. возведен в сан игумена.

6 июня 1980 г. переведен в *Мукачевскую и Ужгородскую епархию* и назначен духовником в *Вознесения Господня жен. мон-рь* в с. Чумалеве Хустской епархии. С 1984 г. в сане архимандрита. В 1988 г. награжден правом ношения 2-го креста с украшениями. С февр. 1988 г. член епархиального совета.

28 июля 1989 г. Е. был хиротонисан во епископа Мукачевского и Ужгородского. Хиротонию в Свято-Владимирском кафедральном соборе Киева возглавил Киевский и Галицкий митр. Филарет (см. *Денисенко* М. А.), в хиротонии участвовали также Львовский и Дрогобычский митр. *Никодим* (*Руснак,* ныне Харьковский и Богодуховский) и др. архиереи. 29 июля 1994 г. решением Свящ. Синода из Мукачевской епархии была выделена самостоятельная *Хустская и Виноградская епархия,* титул епископа Мукачевского и Ужгородского не изменился. 16 июля 1996 г. Е. был возведен в сан архиепископа.

Похоронен в *мукачевском женском мон-ре свт. Николая* Чудотворца.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Евфимия (Шутака) во еп. Мукачевского и Ужгородского // ЖМП. 1990. № 4. С. 12–14.

ЕВФИ́МИЙ I [греч. Εὐφύμιος; лат. Euphymius], свт., патриарх К-польский (490–496). Род. в Апамее, получил образование в Александрии. Патриаршество Е. пришлось на годы догматических споров с монофизитами. В сфере церковной политики патриарх следовал изданному имп. Зиноном и К-польским патриархом Акакием «Энотикону» (482), предусматривавшему общение Церквей на основе замалчивания решений Халкидонского Собора. Е. стремился низложить последовательного противника IV Вселенского Собора Александрийского патриарха *Петра III Монга,* но ввиду невозможности собрать для этого новый Вселенский Собор ограничился тем, что вычеркнул имя Монга из диптихов и прекратил с ним общение. Патриаршество Е. отмечено напряженными отношениями между Вост. Церквами

и престолом св. Петра. Рим занимал строго прохалкидонскую позицию и был против замалчивания решений IV Вселенского Собора в Халкидоне. Несмотря на прекращение общения Е. с Петром Монгом, отношения с Римом не были восстановлены. Папа *Феликс III (II)* (483–492) принял синодику Е. и признал его православным, однако не вступил с ним в общение из-за того, что тот не удалил из диптихов имена К-польских патриархов Акакия и Фравиты (489–490). Папа Геласий I (492–496) также отказался вступить в общение с К-польской Церковью и даже не поставил Е. в известность о своем восшествии на престол.

В 490 г. Е. запретил силенциарию Анастасию проповедовать в ц. Св. Софии, сочтя его приверженцем ереси *Евтихия*. 9 апр. 491 г. умер имп. Зинон. Овдовевшая имп. Ариадна выбрала себе в супруги Анастасия. Е. возражал против его воцарения, считая Анастасия еретиком. Однако под давлением императрицы и синклита Е. был вынужден согласиться. Патриарх потребовал, чтобы Анастасий произнес правосл. исповедание веры, и взял с него письменную клятву не вносить смуту в Церковь. Вскоре по воцарении Анастасия произошел мятеж Лонгина, исавра, брата умершего имп. Зинона. Е. занимал по отношению к исаврам благожелательную позицию, чем вызвал недовольство Анастасия. Император все более открыто демонстрировал свои монофизитские симпатии, в связи с чем Е. провел ок. 492 г. в К-поле Собор, утвердивший почитание Халкидонского Собора. К 495 г. отношения Е. и имп. Анастасия были испорчены окончательно. В это время произошло 2 покушения на Е., а император потребовал вернуть ему письменную клятву, данную при вступлении на престол. В 496 г. Анастасий собрал в К-поле Собор преданных ему епископов и при большом стечении монахов из Египта и с Востока низложил Е., обвинив его в сговоре с исаврами, и сослал в г. Евхаиты. В результате низложения Е. в К-поле произошли народные волнения на ипподроме. Дата смерти Е. точно неизвестна. На основании источников можно заключить, что он умер ок. 512 г. Впосл. Е., а также его преемник Македоний почитались исповедниками, и потому в 518–521 гг. православные К-поля и Востока противостояли требованиям папы Гормизда (514–523) удалить их имена из диптихов в качестве предварительного условия восстановления общения между Вост. Церквами и Римом.

Ист.: *Ioan. Malal.* Chron. P. 400. 3; *Cyr. Scyth.* Vita Sabae. P. 139–140; *Liberatus.* Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum // ACO. Vol. 2. Pt. 5. P. 132; The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. L., 1898. P. III, 23, 30–31; *Theoph.* Chron. P. 133. 7–18, 29–30; P. 134. 19–24; P. 135. 17–20; P. 136. 5–9; P. 137. 7–20; P. 139. 9–20; P. 140. 9–16; P. 141. 19; P. 142. 5; *Victor Tonnunnensis.* Chronica / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. B., 1894. T. 11. P. 192, 195; *Zach. Rhet.* Hist. eccl. VI 4, 6; VII 1.

Лит.: *Jaffé.* RPR. T. 1. N 620. P. 83; *Stein E.* Histoire de Bas Empire. T. 2: De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). P.; Brux.; Amst., 1949. P. 37. N 2; P. 38–39. N 1, 77, 80, 165–166, 184, 190, 223, 227; RegPatr, 1. N 178, 179; *Bacht H.* Die Rolle der orientalischen Mönche in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519) // *Grillmeier A., Bach H.* Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1953. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon. S. 275–276, 290; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Ibid. S. 126–128, 143–144; *Grillmeier A.* Das Konzil von Chalcedon: Rezeption und Widerspruch // *Idem.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche (451–518). Freiburg etc., 1991. Bd. 2/1. S. 298–301.

М. В. Грацианский

ЕВФИ́МИЙ II (I) (ок. 834, Селевкия Исаврийская — 4/5.08.917, Агафов мон-рь, близ К-поля), свт. (пам. 5 авг.), патриарх К-польский (февр. 907 — 15 мая 912), родственник св. *Григория Декаполита*. В ранней юности принял монашеский постриг на Олимпе Вифинском, затем подвизался в одном из мон-рей близ К-поля. Во время конфликта имп. *Василия I Македонянина* с его старшим сыном Львом (буд. имп. *Лев VI Мудрый*) оказал поддержку последнему, предсказав ему благополучное наследование престола (не исключено тождество Е. с одноименным монахом, порицаемым за дерзость в одном из писем патриарха *Фотия* — PG. 102. Col. 885–888). Вскоре после воцарения (886) Лев VI сделал своего духовного наставника Е., в то время игумена одного из пригородных монастырей, членом синклита и патриаршим *синкеллом;* для него был построен мон-рь в Псамафии (район К-поля близ Золотых ворот) с соборным храмом во имя св. бессребреников Космы и Дамиана (освящен 6 мая 890). В качестве советника императора Е. противостоял всесильным временщикам, таким как василеопатор (отец императора, высший титул) Стилиан Зауца или паракимомен (главный спальничий) Самона. Зная о желании не имевшего наследников Льва вступить в новый брак с Зоей, дочерью Стилиана, Е. воспрепятствовал добровольному уходу в монастырь 1-й супруги Льва, св. *Феофано,* а после ее кончины отказался благословить 2-й брак императора, за что был сослан в монастырь Диомида (ок. 897/8). Через 2 года после смерти Стилиана Зауцы и Зои Лев VI примирился с Е., вновь сделав его своим ближайшим советником. На Пасху 901 г. Е. удалился в подаренный ему Агафов монастырь (τὰ Ἀγαθοῦ) на Босфоре, он был недоволен тем, что в праздничные дни устроили торжественные похороны скончавшейся во время родов 3-й жены Льва VI Евдокии. Примирение Е. с императором произошло после неудачного покушения на Льва в храме св. Мокия (903). В 906 г. синкелл стал восприемником при крещении долгожданного наследника престола Константина VII Багрянородного. Через год в обстановке церковно-политического кризиса, вызванного 4-м браком Льва VI, заключенным с Зоей Карвонопсиной, патриарх Николай I Мистик, обвиненный в сговоре с мятежником Андроником Дукой, был вынужден отречься от престола. Уступая просьбам императора, Е. согласился занять Патриарший престол, но лишь после того, как Собор с участием посланцев папы и вост. патриархов разрешил возобновить церковное общение Льва VI после его покаяния и после того, как принял отречение Николая Мистика.

Став предстоятелем, Е. смог привлечь на свою сторону тех, кто ранее поддерживали бывш. патриарха, в т. ч. влиятельного *Арефу,* архиеп. Кесарии Каппадокийской; проводя политику примирения, Е. настоял на прощении *Никиты Давида Пафлагона,* обвиненного в составлении памфлетов на императора и патриарха. Е. короновал Константина VII как соправителя Льва VI, обеспечив тем самым преемственность династии (9 июня 911, см.: *Grierson Ph., Jenkins R. J. H.* The Date of Constantine VII's Coronation // Byz. 1962. T. 32. P. 131–138). Однако при этом патриарх категорически отказался удовлетворить просьбы о церковном признании Зои Карвонопсины в качестве законной императрицы, а также о прощении пресв. Фомы, извергнутого им из сана за совершение бракосочетания Льва VI и Зои.

Сразу после кончины Льва VI (11 мая 912) его брат и преемник имп. *Александр* организовал низложение Е. и вернул на Патриарший престол ссыльного Николая Мистика. Вскоре на Соборе в Магнавре Е. подвергся осуждению за беззаконное занятие кафедры, был избит и выслан в Агафов мон-рь. Архиереи, рукоположенные Е. и сослужившие с ним, были преданы церковному осуждению и изгнанию. Однако авторитет Е. оставался столь велик, что имп. Александр перед смертью (6 июня 913) включил его наряду с патриархом Николаем в состав опекунского совета при малолетнем Константине VII. Это назначение осталось формальностью, т. к. во главе совета встал Николай Мистик; в нач. 914 г. он был отстранен от гос. дел вдовствующей имп. Зоей. После того как Е. решительно отверг ее предложение вернуться на Патриарший престол, патриарх Николай посетил его в Агафовом мон-ре, где между бывшими соперниками состоялось полное примирение. Через 2 года Е. скончался, пробыв 75 лет в иноческом чине. Перед кончиной он распорядился объединить Агафов мон-рь с Псамафийским и завещал похоронить себя в часовне Иоанна Предтечи Псамафийского мон-ря, рядом с мощами исп. Петра, еп. Гордории Фригийской.

Приверженцы Е. и Николая образовали 2 враждебные партии — евфимитов и николаитов; церковный мир был восстановлен в 920 г. на т. н. Соборе единения, подготовленном стараниями имп. *Романа I Лакапина.*

Из лит. трудов Е. известны проповеди на зачатие св. Анны и в честь Богородицы.

О жизни Е. рассказано в сочинении, известном по единственной (ныне утерянной) рукописи без заглавия и имени автора (опубл. в 1888 К. де Боором под условным названием «Житие Евфимия»; в рус. пер. А. П. Каждана — «Псамафийская хроника»). Повествование, написанное неким монахом Псамафийского мон-ря между 932 и 950 гг., сообщает множество ценных сведений по политической истории Византии эпохи Льва VI. В X в. Арефа Кесарийский составил надгробное слово в честь Е. Память Е. не встречается в греч. церковных календарях: ни в К-польском Синаксаре X в., изданном И. Делеэ, ни в «Синаксаристах» Никодима Святогорца и К. Дукакиса (XIX в.). Однако М. Гедеон (Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Σ. 149) приводит дату его литургического почитания (5 авг.), указанную в Евангелиарии XI в. из б-ки Святогробского подворья в К-поле (№ 426).

Соч.: Homélies mariales byzantines / Ed. et trad. en latin M. Jugie. P., 1922. P. 463–514. (PO; 16/3, N 79); P., 1926. P. 441–455. (PO; 19/3, N 93).
Ист.: BHG, N 651–652; RegPatr, N 606 [625]–610 [629]; Vita Euthymii patriarchae Constantinopolis: ein Anecdoton zur Geschichte Leos des Wesen, a. 886–912 / Hrsg. C. de Boor. B., 1888; Vita Euthymii patriarchae Constantinopolis / Ed. P. Karlin-Hayter. Brux., 1970; Псамафийская хроника / Пер. и коммент.: А. П. Каждан // Две визант. хроники X в. М., 1959. С. 7–140; *Пападопуло-Керамевс А. И.* Сб. греч. и лат. памятников, касающихся Фотия патриарха. СПб., 1899–1901. Вып. 1. С. 26–35.
Лит.: *Попов Н. Г.* Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М., 1892; *Maas P.* Literarisches zu der Vita Euthymii // BZ. 1912. Bd. 21. S. 436–440; *Jugie M.* La vie et les œuvres de S. Euthyme de Constantinople // EO. 1913. T. 16. P. 385–395, 481–492; *Karlin-Hayter P.* Vita S. Euthymii // Byz. 1955/57. T. 25/27. P. 1–172, 747–771; *eadem.* New Arethas Texts for the Historical Study of the Vita Euthymii // Byz. 1961. T. 31. P. 273–307; *Flusin B.* Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche? // TM. 1985. T. 9. P. 119–131; 1987. T. 10. P. 233–260.

П. В. Кузенков

ЕВФИ́МИЙ III (II) (ок. 1340 — 29.03.1416), патриарх К-польский (25/26 окт. 1410 — 29 марта 1416). Е. род. в богатой и знатной к-польской семье. Получил хорошее образование. В юности принял монашеский постриг. Е. пользовался известностью оратора и полемиста, входил в круг придворных интеллектуалов, опекаемых имп. *Мануилом II Палеологом,* был известен как сторонник учения свт. Григория Паламы и активный участник полемики с латинянами. По мнению Дж. Меркати, подтвержденному позже Р. Й. Лёнерцем и В. Лораном, в одном из писем *Димитрия Кидониса* именно буд. патриарх подразумевается под «добрым Евфимием», посланным весной 1384/85 г. Мануилом Палеологом в Рим для переговоров с папой Римским Урбаном VI по вопросу об унии Церквей. Не взяв на себя никаких обязательств, Е. тем не менее сумел понравиться папе Урбану VI, к-рый принял его за сторонника сближения с Зап. Церковью. По позднейшему известию, Е., так же как и др. члены посольства, получил благословение Римского предстоятеля (PG. 160. Col. 160B). В 1390 г. Е. был поставлен настоятелем Студийского мон-ря в К-поле. В том же году ему был пожалован титул протосинкелла. Уже в 1397 г. Е. был предложен в числе 3 кандидатов на Патриаршество, но сам снял свою кандидатуру. Став патриархом после кончины Матфея I в 1410 г., Е. безуспешно старался освободить Церковь от гос. опеки и восстановить ее независимость на управляемом латинянами Кипре. С недоверием относясь к переговорам императора с Констанцским Собором, патриарх велел выгравировать на строениях, прилегавших к собору Св. Софии, отрывки из решений 7 Вселенских Соборов и Собора 879–880 гг., где осуждалось любое добавление к Символу веры. Е. скончался во время одной из бурных бесед с императором, отстаивая церковные интересы.

До наст. времени не сохранилось крупных сочинений, принадлежащих перу Е. Его наследие составляют 3 небольших текста в рукописи Vat. Urb. gr. 80. Fol. 8–9. Первый из них — записка имп. Мануилу II Палеологу по поводу спора между *Димитрием Хрисолором* и Антонио д'Асколи по этическим проблемам, связанным с существованием зла. Др. текст является сопроводительным письмом к этой записке, а третий — письмом, в к-ром Е. одобрял исправления, внесенные императором по совету патриарха в собственный трактат, посвященный природе зла. Рукоположенный Е. св. *Марк Евгеник* (впосл. митрополит Эфесский) написал в память о нем канон (REG. 1892. T. 5. P. 420–426; ЕФ. 1912. Т. 9. Σ. 124–147). Сохранилось также 4 адресованных ему письма имп. Мануила II (Letters of *Manuel Palaeologus.* 1977. Ep. 39, 40, 51, 54), первое было написано в конце западноевроп. путешествия императора (1399–1403). Вопреки др. данным об исходе этого предприятия там сообщается об успешном наборе войска в помощь Византии. Во 2-м письме (1401) имп. Мануил II сообщает патриарху, что находится в добром здравии и хорошем расположении духа. В 3-м письме (не позже 1410) Мануил II рассказывает Е. о процессе установления мира на Пелопоннесе, в 4-м предлагает патриарху прочитать и исправить свой этический трактат. Известно также адресованное Е. письмо *Иосифа Вриенния* (Ἰωσὴφ Βριεννίου τὰ εὑρεθέντα. Lipsiae, 1784. Т. 3. Σ. 141).

Ист.: Lettres de l'empereur *Manuel Paléologue* / Publ. par E. Legrand. Amst., 1962[r]. P. 53, 54,

77–78, 84; The Letters of *Manuel Palaeologus:* Text, transl., not. / Ed. T. Dennis. Wash., 1977. P. XI–XII.

Лит.: *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone. Vat., 1931. P. 515–518; *Laurent V.* Les dates du patriarcat d'Euthyme II de Constantinople, 26 oct. 1410 – 29 mars 1416 // BZ. 1961. Bd. 54. S. 329–332; *idem.* Euthyme II // DHGE. T. 16. Col. 59–61.

А. В. Бармин

ЕВФИ́МИЙ I, патриарх Антиохийский (до 1258 – кон. 1277). Патриаршество Е. пришлось на последние десятилетия правления крестоносцев в Сирии, когда положение правосл. патриархов Антиохии было исключительно сложным. Римская курия настаивала на подчинении их власти папы. Пользуясь покровительством крестоносцев (см. ст. *Антиохийское княжество*), лат. Антиохийские патриархи старались не допускать присутствия в Антиохии правосл. иерархии. Изредка правосл. патриархам удавалось закрепиться в Антиохии, играя на противоречиях между лат. патриархами, антиохийскими князьями и царем *Киликийской Армении.* Е. в отличие от своего предшественника *Давида* выступал против унии с Римом, за что был отлучен лат. патриархом Опиццо Фиески и изгнан из города.

В 1258 г. в Сирию вторглось войско монголов во главе с ханом Хулагу, к-рый рассматривал мусульман как своих главных противников и терпимо относился к христианам Ближ. Востока. Осенью 1259 г. царь Киликийской Армении Гетум и кн. Боэмунд VI Антиохийский изъявили покорность Хулагу и присоединили свои отряды к его армии. Хулагу передал им ряд крепостей, ранее захваченных мусульманами, и потребовал взамен вернуть в Антиохию правосл. патриарха. Возможно, это требование было связано с союзными отношениями монголов с *Никейской империей.* В 1260 г. Е. прибыл в Антиохию, а лат. патриарх Опиццо Фиески был вынужден покинуть город. В ответ на это решение Римский папа *Александр IV* в 1263 г. отлучил от Церкви кн. Боэмунда Антиохийского.

Осенью 1260 г. монголы были вытеснены из Палестины и Юж. Сирии егип. мамлюками, однако Антиохия и Киликийская Армения остались в сфере влияния Хулагу. Тем не менее в 1263 г. Гетум и Боэмунд, стремясь получить прощение папы, снова выслали Е. из Антиохии. Лат. патриарх вернулся в город, а Е. нашел убежище в К-поле, при дворе визант. имп. *Михаила VIII Палеолога.* В июле 1264 г. на курултае у хана Хулагу в Тебризе Боэмунд и Гетум были призваны к ответу за изгнание правосл. патриарха. По-видимому, они сумели оправдаться, т. к. Е. не был возвращен в Антиохию. Но хан продолжал демонстрировать патриарху свое благоволение. По его приглашению Е. отправился на Восток в свите Марии, дочери имп. Михаила VIII, отданной в жены Хулагу, о чем сохранилось сообщение у сиро-яковитского хрониста еп. *Григория* Бар Эвройо (XIII в.). Однако посольство прибыло в Тебриз уже после смерти хана (февр. 1265). Мария была выдана замуж за хана Абагу, сына Хулагу, и стала главной покровительницей христиан в землях Хулагуидов, как ранее жена Хулагу, христианка Догуз-хатун.

После поездки на Восток Е. упоминается среди участников К-польского Собора визант. клира 1265 г., низложившего К-польского патриарха *Арсения Авториана.* Визант. историк *Георгий Пахимер* с нек-рой неприязнью описывает роль Е. на этом Соборе. Антиохийский патриарх имел разногласия с Арсением, к-рый отказал ему в церковном общении по подозрению (возможно, необоснованному) в симпатии к вероисповеданию армян.

В кон. 60-х гг. XIII в. ближневост. христианство пережило крупнейшую катастрофу: армии егип. мамлюков в 1266 г. опустошили Киликию, уведя оттуда десятки тысяч пленных, а 18 мая 1268 г. захватили и разрушили Антиохию. Город пришел в запустение, и патриархи в него более не возвращались.

В 1272 г. Е. переехал в Киликийскую Армению, к-рая еще оставалась под властью христиан. Там Е. оказался вскоре вовлечен в заговор правосл. знати против царя Левона III (1270–1289), попал к нему в плен и был отправлен в заточение. Однако Е. удалось бежать из-под стражи и в порту Айясос попасть на греч. корабль, к-рый доставил его в К-поль (ок. 1275).

В этот период визант. общество было расколото церковной политикой имп. Михаила VIII, заключившего в 1274 г. на Соборе в Лионе унию с Римом. Е., бежавший из Киликийской Армении и не имевший др. покровителей, кроме визант. императора, должен был принять сторону Михаила и высказаться в пользу унии. Последний период жизни Е. провел в К-поле. Тяжело заболев, он по совету еп. Феодорита Аназарвского ок. 1277 г. призвал в К-поль некоторых епископов Антиохийского Патриархата для избрания своего преемника. Патриарший престол рассчитывал занять еп. Феодорит, однако имп. Михаил предпочел кандидатуру монаха одной из столичных обителей, выходца из «франкской» знати, который казался ему более подходящим для проведения церковной политики в пользу унии с Римом (патриарх *Феодосий V Виллардуэн*).

В исторической лит-ре датировки периода Патриаршества Е. разнятся. А. Рустум относит его к 1260–1267 гг., а между Е. и Феодосием V помещает некоего Феодосия IV (1268–1276), чье существование не находит должного подтверждения в источниках. Ж. Насралла датирует смерть Е. 1273 г., что противоречит сообщениям Георгия Пахимера о деятельности патриарха в период после заключения Лионской унии 1274 г.

Ист.: *Georges Pachymérès.* Relations historiques. IV 3, 9; VI 1, 5 / Ed. A. Failler, V. Laurent. P., 1984. T. 2. P. 338–339, 354–355, 544–547, 554–557; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XIV 39; *Barhebraeus.* Chronicon Syriacum / Ed. P. Bedjan. P., 1890. P. 521, 522, 526, 527.

Лит.: RegImp, N 1932; PLP, N 6267; *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. T. 3. Col. 619–621; Εὐθύμιος. Ὁ Α΄. // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1040; *Runciman S.* A History of the Crusades. Camb., 1975. Vol. 3. P. 278, 306–307, 319–320, 331; *Рустум А.* Церковь Града Божиего, Антиохии Великой. Бейрут, 1988. Т. 2. С. 332–340 (на араб. яз.); *Nasrallah.* Chronologie: 1250–1500. P. 4–6; *idem.* Euthyme Ier // DHGE. T. 16. Col. 51–53; *Успенский.* История. Т. 3. С. 511–512, 521.

К. А. Панченко

ЕВФИ́МИЙ II Карма [Карама, Карме; араб. كرمة] (1572, Хама (Епифания) – 1.01.1635, Дамаск), патриарх Антиохийский (с 1 мая 1634), выдающийся церковный и лит. деятель. Происходил из семьи свящ. Ховрана Кармы, рано лишился отца. До поставления в архиереи носил имя Абд аль-Карим. В молодости, вероятно на рубеже 80-х и 90-х гг. XVI в., совершил паломничество в Св. землю и принял монашество в лавре св. *Саввы Освященного* (Палестина), одном из крупнейших монастырей правосл. Востока. Там он освоил греч. язык и культуру и осознал изолированность арабо-христ. общины в рамках правосл. мира; впосл. его деятельность во многом была направлена на ее преодоление.

Позднейшие биографы Е. писали, что он провел в лавре 2 года, однако возможно, что этот срок был больше. Известна рукопись Абд аль-Карима, выполненная в февр. 1604 г. в монастыре арх. Михаила в Иерусалиме (подворье лавры). В том же году Абд аль-Карим вернулся на родину, был рукоположен во диакона, а позднее — во священника митр. Симеоном Епифанийским. По поручению земляков-единоверцев Абд аль-Карим отправился в *Халеб* к великому везиру, находившемуся тогда в городе, с ходатайством о прощении недоимок христ. общине Хамы. За время пребывания в Халебе Абд аль-Карим как талантливый проповедник завоевал симпатии местных христиан и был избран ими на пустовавший митрополичий престол. 12 февр. 1612 г. Антиохийский патриарх *Афанасий II Даббас* совершил его архиерейскую хиротонию, при которой он получил имя Мелетий.

В сане митрополита Мелетий вел аскетический образ жизни: не участвовал в пирах, не принимал подарки, не довольствуясь дневными пастырскими заботами, молился по ночам. Выступал против роскоши в обиходе паствы, шумных празднеств, запрещал женщинам носить нескромную европ. одежду. Стремясь поддерживать внутри общины социальную справедливость и взаимопомощь, митрополит ограничивал расходы состоятельных прихожан, требовал от них регулярных пожертвований в пользу бедных. Средства кафедры Мелетий тратил на пособия неимущим, украшение халебского храма и строительство новой митрополичьей резиденции. Он уделял особое внимание воспитанию священников, активно занимался лит. деятельностью, организовал переписку книг.

В то же время митр. Мелетий вступил в конфликт с Патриаршим престолом Антиохийской Церкви в Дамаске из-за многолетнего уклонения от выплаты положенных сборов. Эта позиция выражала интересы богатой и многочисленной правосл. общины Халеба, к-рая тяготилась властью патриархов. Ок. 1615 г. в Стамбуле между митр. Мелетием и патриархом Афанасием велась судебная тяжба по поводу неуплаты сборов. После кончины патриарха Афанасия в 1619 г. началось противостояние между патриархами *Игнатием III*, к-рого поддерживал ливанский эмир Фахр ад-Дин II Маан, и *Кириллом IV*, братом Афанасия, на стороне которого был Юсуф Сайфа, паша Триполи. Митр. Мелетий принял сторону Игнатия, но при этом в течение неск. лет старался уклониться от участия в конфликте, пользуясь территориальной удаленностью своей епархии от земель обоих соперников. Однако к 1624 г. позиции эмира Юсуфа Сайфы в борьбе с Маанами крайне ослабели, и Кирилл, предвидя неизбежное поражение своего покровителя, перебрался в Халеб, находившийся под прямым управлением османов. В ходе этого конфликта османское правительство в большинстве случаев выступало на стороне Кирилла, однако Мелетий Карма подчеркнуто игнорировал патриарха, ни разу не пригласив его к сослужению на литургии. Кирилл призвал в Халеб 3 своих сторонников-митрополитов (в т. ч. Симеона Епифанийского) и составил вместе с ними Собор, видимо для осуждения Мелетия. Ход и результаты Собора неясны из-за недостатка источников, однако очевидно, что особых успехов Кирилл не добился, т. к. халебская община стояла на стороне Мелетия. После 42 дней пребывания в Халебе патриарх отправился в Стамбул, чтобы еще раз подтвердить свои полномочия. Он вернулся в Халеб в авг. 1624 г., и противостояние с Мелетием возобновилось. В сер. мая 1625 г. конфликт принял открытую форму. Кирилл вызвал Мелетия на суд к паше, требуя от митрополита выплаты податей за 12 лет. Митрополит отказался и был приговорен к битью палками и заключению в тюрьму. Через 12 дней он был освобожден за значительный выкуп. 1 апр. 1626 г. патриарх Кирилл организовал большой Собор в Халебе, на к-ром потребовал, чтобы Мелетий вступил с ним в сослужение. Митрополит отказался и после 9 апр. уехал в Стамбул, надеясь привлечь на свою сторону покровителей Кирилла в Фанаре и Высокой Порте. Кирилл поспешил следом. Результаты тяжбы архиереев неизвестны. К окт. 1627 г. они вернулись в Халеб, где состоялся новый суд местных властей. Мелетий был снова заточен в тюрьму вместе с 27 правосл. старейшинами. Через 3 дня заключенные были отпущены после того, как заплатили значительный выкуп, а Кирилл перебрался в Дамаск, где его противники, разоренные 10-летней смутой, уже не могли ему сопротивляться.

1 июня 1628 г. покровитель Игнатия эмир Фахр ад-Дин по просьбе Кирилла организовал на своей территории, в сел. Рас-Баальбек, церковный Собор, призванный положить конец спору 2 патриархов. Однако большинство из 11 архиереев, присутствовавших на Соборе, включая Мелетия Карму, были противниками Кирилла. Он был осужден, низложен и заточен в тюрьму, где вскоре умер, возможно был убит по приказу Фахр ад-Дина. Игнатий остался единственным патриархом, но не решался покидать владения Маанов и появляться в Дамаске. В нач. 1634 г. он погиб в ходе подавления османами мятежа Фахр ад-Дина. После этого жители Дамаска призвали на Патриаршество Мелетия Карму. 1 мая 1634 г. он был возведен на Антиохийский престол с именем Евфимий, однако уже в нояб. тяжело заболел и вскоре умер. Своим преемником он назначил Мелетия ас-Сакизи (см. ст. *Евфимий III*).

Е. сыграл ключевую роль в культурном подъеме правосл. арабов XVII в., к-рый получил в научной лит-ре название *«мелькитский ренессанс»* (араб.— нахда). Традиционно начало движения связывается с именем Е., хотя мн. его признаки заметны уже в творчестве мелькитских интеллектуалов 80-х гг. XVI в. Определенное влияние на Е. оказал митр. *Иоаким* Вифлеемский. Известными представителями «ренессанса» были ученики и преемники Е.— патриархи Евфимий III и *Макарий III* аз-Заим.

Е. стремился унифицировать литургические традиции восточнохрист. мира, что было залогом духовного единства правосл. народов. Опираясь на стандартные издания греч. венецианских типографий, Е. предпринял новые переводы и исправления араб. литургических текстов, устраняя разночтения и отклонения от греч. образца. Переводы и редактирование богослужебных книг заняли десятки лет, однако в лит-ре их сводят к неск. датам: к 1612 г. Мелетий Карма подготовил свои версии Служебника, Синаксаря, Стихираря и Типикона, ранее 1628 г.— Часослова, к 1633 г.— Евхология. Тексты Мелетия обрели широкую популярность в арабо-христ. среде, вытеснив прежние версии богослужебной лит-ры: в рукописных собраниях мон-рей Антиохийской Церкви они занимают по численности одно

из первых мест наряду с переводами Библии *Абдаллаха ибн аль-Фадла Антиохийского* и творениями отцов Церкви. Переводы Служебника и Часослова легли в основу изданий, осуществленных в XVIII в. Антиохийскими патриархами *Афанасием III Даббасом* и *Сильвестром*. Помимо переводческой и редакторской деятельности Е. занимался оригинальным лит. творчеством. Ему принадлежат проповеди, послания, историческая заметка о мелькитских митрополитах Халеба и ряд др. сочинений (бóльшая часть сохр. в рукописях, не изд.).

В целях стандартизации богослужебной практики и выведения из употребления искаженных текстов Е. стремился использовать технические возможности книгопечатания. Поскольку типографии с араб. шрифтом существовали только в европ. странах, в 1617 г. Мелетий вступил в переписку с Ватиканом, испрашивая разрешение на издание араб. литургических книг в Италии. Несмотря на формальное согласие рим. Конгрегации пропаганды веры, переговоры, продолжавшиеся как до, так и после смерти Е., не привели к положительному результату. До 1622 г. Мелетий завершил перевод Библии на араб. язык, однако он также не был одобрен к изданию в Риме. Между тем многолетние контакты Е. с Конгрегацией пропаганды веры и дружеское общение с зап. миссионерами в Сирии породили в католич. кругах убеждение в его пролатинских симпатиях и готовности вступить в унию с Римом. Высказывалось предположение о том, что Е. был отравлен своим окружением, опасавшимся роста католич. влияния при нем. Согласно Ватиканским архивам, в 1635 г., уже после смерти Е., в Рим прибыл его посланник свящ. Пахомий с новыми письмами об организации араб. книгопечатания и с проектом заключения унии, к-рый также не был реализован.

Ист.: *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 681–682; *Михаил Барик ад-Димашки.* Список Антиохийских патриархов // ТКДА. 1874. № 6. С. 432–440.

Лит.: *Фома (Дибу-Малуф), архидиак.* Эмесская епархия в Сирии // СИППО. 1915. Т. 26. С. 336; *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 496, 631–633; Bd. 3. S. 91–93; *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. T. 3. Col. 641–642; Εὐθύμιος. Ὁ Β΄. // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1042–1044; *Nasrallah.* Chronologie: 1500–1634. P. 57–62, 81, 85; *idem.* Euthyme II Karmé (Karma) // DHGE. T. 16. Col. 53–57; *idem.* Histoire. Vol. 4. T. 1. P. 70–86; *Walbiner C.-M.* «Und um Jesu willen, schickt sie nicht ungebunden!»: Die Bemühungen des Meletius Karma um den Druck arabischer Bücher in Rom // Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir. Leuven, 2004. P. 163–175.

К. А. Панченко

ЕВФИ́МИЙ III, патриарх Антиохийский (нач. 1635 — 11 окт. 1647). Известен под араб. именованиями ас-Сакизи (хиосец; от тур. названия о-ва Хиос — Сакыз), ар-Руми (грек) и аль-Мусаввир (художник). По происхождению грек с о-ва Хиос. Был иеромонахом палестинской лавры св. *Саввы Освященного,* до возведения в патриархи носил имя Мелетий, славился как иконописец. Скорее всего именно во время пребывания в лавре на рубеже XVI и XVII вв. он сблизился с буд. Антиохийским патриархом *Евфимием II* Кармой, в то время также состоявшим в братстве савваитов. Источники называют Е. учеником и духовным сыном Кармы. Несомненно, они поддерживали контакты и после возвращения Кармы в Сирию в 1604 г. Став в 1634 г. Антиохийским патриархом, Евфимий Карма пригласил Мелетия в Дамаск для росписи кафедрального собора. Мелетий ас-Сакизи стал одним из самых ярких представителей кружка интеллектуалов, образовавшегося вокруг Евфимия Кармы и сыгравшего ведущую роль в *«мелькитском ренессансе»* (араб.— нахда) XVII в.

Осенью 1634 г. Евфимий Карма тяжело заболел. Он избрал Мелетия своим преемником, и тот был возведен в патриархи с именем Евфимий в кон. дек. 1634 г., еще при жизни своего предшественника († 1 янв. 1635).

В правление Е., как и при Евфимии II, в Антиохийском Патриархате доминировала христ. община г. *Халеб.* 27 окт. 1635 г. патриарх возвел в сан митрополита Халеба др. ученика Евфимия Кармы, свящ. Иоанна аз-Заима, принявшего в архиерействе имя Мелетий. Ему были дарованы также сан католикоса и должность экзарха «городов Амидских» (т. е. Вост. Анатолии) и Антиохии. Тем самым Халебский митрополит получал в управление половину территории Патриархата и сан, выделявший его среди проч. митрополитов. Именно на Мелетия аз-Заима Е. указал в конце жизни как на своего преемника (патриарх *Макарий III*).

Обстоятельства правления Е. известны гл. обр. из исторических сочинений патриарха Макария аз-Заима и его сына архидиак. *Павла Алеппского.* Первый сообщает о 12 архиерейских хиротониях, проведенных Е. за свое Патриаршество, а второй упоминает о посещениях патриархом Халеба осенью 1640 и зимой 1644 г., в ходе объезда епархий и сбора десятины, о его торжественных встречах и проводах халебским духовенством. В отличие от др. вост. патриархов того времени Е. не стремился к активной внешнеполитической деятельности; Антиохийская Церковь сохраняла достаточно замкнутый и провинциальный характер. Известно только 2 попытки Е. расширить круг внешних контактов. В 1636 г. он рукоположил земляка Пахомия Хиосского во митрополита Сайднаи и отправил его в Грузию, с к-рой Антиохийская Церковь традиционно поддерживала тесные связи. Цель и результаты миссии митр. Пахомия неизвестны. Весной 1646 г. по совету Иерусалимского патриарха *Паисия,* проезжавшего незадолго перед этим через Дамаск, Е. отправил в Россию посольство во главе с Аккарским митр. Иеремией с просьбой о милостыне. Поездка окончилась неудачей: в нояб. вышло предписание царя Алексея Михайловича, согласно к-рому все вост. просители милостыни не пропускались далее Путивля, где и должны были получать определяемое им в Москве пожалование. Митр. Иеремия умер в Путивле в кон. дек. 1646 г., а его спутники были отправлены обратно с весьма скромными дарами.

В отличие от Евфимия Кармы, которому отчасти были свойственны филокатолич. настроения, Е. старался держать дистанцию в отношениях с Ватиканом. Патриарх отказался подписать акт об унии с Римом, обсуждавшийся его предшественником с Конгрегацией пропаганды веры. Тем не менее в католич. историографии распространены утверждения о пролат. симпатиях Е., к-рые он якобы избегал выражать открыто. Подобное мнение проистекает из его приватных контактов с зап. миссионерами и из согласия на открытие иезуитской школы в Дамаске в 1643 г. Однако это было характерно для атмосферы веротерпимости, преобладавшей в Сирии в XVII в., и отнюдь не означало отказа Е. от православия.

Сохранился акт об отлучении монахов монастыря вмц. Екатерины на Синае (1647), отправленный Е.

Александрийскому патриарху *Иоанникию* (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἱεροσολυμιτικῆ βιβλιοθήκη. Т. 1. Σ. 209).

Ист.: *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 682–686.

Лит.: Εὐθύμιος. Ὁ Γ΄. // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1044; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 4. T. 1. P. 73–74, 86–87; *idem.* Euthyme III // DHGE. T. 16. Col. 57–58; *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des grieschisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenossischen Quellen // Oriens Chr. 1998. Bd. 82. S. 99–152; *Панченко К. А.* Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога (кон. XVI — 1-я пол. XVII в.) // Россия и Христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 215–220.

К. А. Панченко

ЕВФИ́МИЙ I († после 1083), патриарх Иерусалимский. Вероятнее всего, постоянно жил в К-поле, где 11 апр. 1082 г. присутствовал на суде над последователями еретика *Иоанна Итала* (RegPatr, N 927). В 1082 или 1083 г. Е. был отправлен визант. имп. *Алексеем I Комнином* с посольством к *Боэмунду Тарентскому,* старшему сыну норманнского герц. *Роберта Гвискара,* вторгшегося в 1081 г. в визант. владения на Балканах и захватившего часть территории полуострова. Мирные переговоры состоялись в Фессалонике, но об их ходе и результатах не сохранилось сведений. Во время этой поездки Е. поставил подпись под Типиконом *Григория Пакуриана* (1083).

Прп. *Никон Черногорец* в 35-й гл. «Тактикона» (кон. XI или нач. XII в.) приводит письма, адресованные Е. антиохийским клиром и игуменом монастыря св. Симеона Столпника Младшего, с просьбой решить вопрос о пребывании на Дивной горе близ Антиохии отшельников-армян (*Бенешевич В. Н.* Описание греч. рукописей монастыря св. Екатерины на Синае. СПб., 1911. Т. 1. С. 584–586).

Ист.: Le typikon du Sébaste Grégoire Pakourianos / Ed. P. Gautier // REB. 1984. Vol. 42.

Лит.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 244 (рус. пер.: Неизданные главы Истории Иерусалимских патриархов *патриарха Досифея Нотара* // СИППО. 1897. Т. 7. С. 39); RegImp, N 1087; *Grumel V.* Chronologie. P., 1958. P. 452; Εὐθύμιος. Ὁ Α΄. // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1038–1039; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3. T. 1. P. 101; *Fedalto.* Hierarchia. T. 2. P. 1003.

К. А. Панченко, И. Н. Попов

ЕВФИ́МИЙ II († 13.12.1223), патриарх Иерусалимский (с 1204?). Первый правосл. предстоятель Иерусалимской Церкви, вернувшийся в Св. град после разгрома крестоносцев султаном Салах-ад-Дином (1187) и изгнания лат. духовенства. Вопреки утверждениям позднейших греч. историков Иерусалимские патриархи конца XII в. в силу неизвестных причин долгое время не возвращались в Палестину, предпочитая оставаться в К-поле. Считается, что Е. бежал из К-поля после захвата города крестоносцами в 1204 г., а на Патриаршество был избран уже в Иерусалиме. Данные о его правлении крайне скудны. *Иоанн Апокавк,* митр. Навпактский († ок. 1233), в письме, предположительно датируемом 1216 г., сообщает, что патриарх призвал христиан воздержаться от паломничества в Палестину, чтобы агаряне не обогатились от их даров и пошлин (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Т. 2. Σ. 361). Очевидна параллель между призывом патриарха и принятым на Латеранском Соборе 1215 г. запретом продавать мусульманам оружие и дерево для постройки кораблей. По всей вероятности, Е. поддерживал связи с крестоносцами *Иерусалимского королевства,* от к-рого к тому времени осталось неск. прибрежных крепостей, и приветствовал их планы по овладению Иерусалимом. Возможно, с событиями 5-го крестового похода (1218–1221) и вызванными им гонениями на христиан в мусульм. землях связано бегство Е. из Иерусалима в монастырь вмц. Екатерины на Синае. Об этом сообщают стихотворные диптихи Иерусалимских патриархов, составленные на греч. языке в кон. XIII в. и использованные *Максимом Симским* в «Истории Иерусалимских патриархов» (впосл. изданы А. И. Пападопуло-Керамевсом). Из диптихов явствует, что на Синае Е. скончался. Дата и обстоятельства его ухода из Иерусалима остаются неясными.

Еп. *Порфирий (Успенский)* издал надпись на надгробии Е., находящемся в главной церкви Синайского мон-ря. Смерть патриарха датируется там «6732 г., месяца декабря 13-го, индикта 4», т. е. 13 дек. 1223 г. (у еп. Порфирия ошибочно 1224). В. *Грюмель* обратил внимание на несоответствие года и индикта в этой надписи и предположил, что еп. Порфирий сделал ошибку в расшифровке даты; путем ряда допущений и текстологических комбинаций Грюмель исправил 6732 г. на соответствующий 4-му индикту 6739/1230 г., с тех пор закрепившийся в зап. науке. Однако этому предположению противоречит датировка 1-го путешествия свт. *Саввы I* Сербского в Палестину, во время к-рого он встречался уже со следующим Иерусалимским патриархом *Афанасием II;* согласно последним исследованиям, поездка относится к 1229 г. Кроме того, в пользу указанного на надгробии года выступает свидетельство Максима Симского, к-рый отводит на Патриаршество Е. 19 лет, а Афанасия — 22 года (при этом смещая их правление более чем на век назад). Первая из этих цифр точно укладывается в промежуток 1204–1223 гг., а вторая, учитывая общепринятую в науке дату гибели Афанасия II во время взятия Иерусалима хорезмийцами (1244), позволяет датировать начало его Патриаршества 1222/23 г.

Ист.: *Порфирий (Успенский), архим.* Второе путешествие в Синайский мон-рь в 1850 г. СПб., 1856. С. 246; Путешествия св. Саввы, архиеп. Сербского / Ред.: архим. Леонид (Кавелин) // ППС. 1884. Т. 2. Вып. 2. С. 2; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 133; Т. 2. Σ. 361.

Лит.: *Максим Симский.* История Иерусалимских патриархов со времен VI Вселенского Собора до 1810 г. // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1904. Т. 2. С. 36; *Grumel V.* La chronologie des patriarches grecs de Jérusalem au XIIIe siècle // REB. 1962. Vol. 20. P. 197–198; Εὐθύμιος. Ὁ Β΄. // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1040; *Rose R.* The Native Christians of Jerusalem: 1187–1260 // The Horns of Hattin: Proc. of the 2nd Conf. of the Soc. for the Study of the Crusades, 1987 / Ed. B. Z. Kedar. Jerusalem; L., 1992. P. 241–242; *Ришар Ж.* Латино-Иерусалимское королевство / Пер. с франц.: А. Ю. Карачинский. СПб., 2002. С. 203–218.

К. А. Панченко

ЕВФИ́МИЙ I [Еквтиме; груз. ევთიმე], католикос-патриарх всей Грузии (1049 — 50-е гг. XI в.). Упоминается в списке католикосов, напечатанном в Календаре Грузинской Православной Церкви за 1976 г. и последующие годы. Источник составителя (им мог быть либо П. Карбелашвили, либо С. Горгадзе) неизвестен. Имя Е. помещают между именами католикосов-патриархов *Иоанна V (Окропири)* (ок. 1033–1049) и *Евстафия* (50-е гг. XI в.).

Лит.: Календарь ГПЦ за 1976 г. Тбилиси, 1976. С. 279 (на груз. яз.); *Абашидзе З. Д.* Еквтиме I // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 45 (на груз. яз.).

З. Д. Абашидзе

ЕВФИ́МИЙ II, католикос-патриарх всей Грузии (1220 — 20-е гг. XIII в.). Его имя в списке католикосов, напечатанном в Календаре Грузинской Православной Церкви за 1976 г. и последующие годы, стоит между именами католикосов-патриархов *Епифания* (1210–1220) и *Арсения III* (20–30-е гг. XIII в.). Источ-

ник составителя (им мог быть либо П. Карбелашвили, либо С. Горгадзе) неизвестен.

Лит.: Календарь ГПЦ за 1976 г. Тбилиси, 1976. С. 279 (на груз. яз.); *Абашидзе З. Д.* Еквтиме II // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 56 (на груз. яз.).

З. Д. Абашидзе

ЕВФИ́МИЙ III [Еквтиме; Ефтиме; груз. ევთუმე], католикос-патриарх всей Грузии (10-е гг.– 2-я пол. 30-х гг. XIV в.). Его Патриаршество пришлось на царствование Георгия V Блистательного (1314–1346). Имя Е. упоминается в Судебнике Георгия V, созданном при участии католикоса-патриарха: «...сели и посадили святого владыку, католикоса Евфимия, и посадили везирей, епископов и правителей... и приняли это постановление» (*Долидзе*. С. 103). Е.– племянник мон. Василия, к-рый «пришел со Святой горы... преисполненный церковных правил и воссиявший благодатью прозорливости; пришел к царю Деметре [отцу Георгия V, блгв. *Димитрию II Самопожертвователю.– З. А.*] и обличал его всячески и противился его незаконному браку» – царь, стремясь укрепить отношения с монг. ханами, женился на монголке, будучи уже женатым (КЦ. Т. 2. С. 282). В помянник мон-ря вмц. Екатерины на Синае внесено имя Е.: «Господь да помилует душу католикоса Картли Евфимия» (*Джавахишвили*. С. 48, 210).

Лит.: *Джавахишвили И.* Описание груз. рукописей Синайской горы. Тбилиси, 1947 (на груз. яз.); *Долидзе И.* Судебник Георгия Блистательного. Тбилиси, 1957 (на груз. яз.); *Абашидзе З. Д.* Еквтиме (Ефтиме) III // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 64–65 (на груз. яз.).

З. Д. Абашидзе

ЕВФИ́МИЙ I (Сакварелидзе), Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх (1578–1616). До 1578 г. был архиепископом Моквским *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата* Грузинской Православной Церкви. Е. утвердил Бичвинтский иадгари, выданный имеретинским царем Багратом III (1510–1565) бичвинтской ц. во имя Пресв. Богородицы. Он пожертвовал Абхазскому Католикосату «золотую митру, украшенную драгоценными камнями... омофор, богато украшенный драгоценными камнями... виссон с золотыми пуговицами... палицу, богато украшенную драгоценными камнями... подризник, золотом вязанный» и др., а также много церковной утвари («хрустальную чашу, кованую золотом... один дискос серебряный и один золотой»), богослужебные книги («золотой служебник, написанный золотыми чернилами... сборник, красиво расписанный», Закон Божий, Требник, Псалтирь, Часослов, сб. груз. летописей *«Картлис Цховреба»*). Среди его пожертвований был и крупный рогатый скот (ПГП. 1970. Т. 3. С. 387).

Из надписи на небольшой (29×22,5 см) чеканной серебряной иконе свт. Василия Великого (XVI в.) известно, что она была изготовлена по благословению Е. и пожертвована им церкви в с. Матходжи (Имерети, ныне в Хонском р-не Грузии). По благословению Е. был украшен храм монастыря *Мокви*, католикос-патриарх заказал драгоценный оклад для пожертвованной им мон-рю Моквской иконы Пресв. Богородицы.

По распоряжению Е. было переписано много рукописей для церквей и мон-рей Зап. и Вост. Грузии: Большой Метафрас (Кут. 8, XVI в. 986 л.), выполненный монахами Онуфрием и Маноелом (в ркп. содержатся гомилии св. отцов на дни Постной Триоди); гулани (Кут. 38, 1579–1612 гг. 1084 л.– Описание. 1958. Т. 1. С. 14) – работа каллиграфов Нафанаила, Георгия, Зебеде и Иоанна; Метафрас (НЦРГ. Q 39, 1560–1578 гг. 624 л.), переписанный Навкратиосом Цимцадзе (ркп. содержит гомилии св. отцов на праздники и дни Постной Триоди); Хронологический сборник «Малый жамгулани» (НЦРГ. А 67, XVI в.– *Жордания*. 1903. Т. 1. С. 162–163), выполненный Ананией Каландадзе; Эркетский сборник (НЦРГ. Q 87. 1006 л. 1578–1605 гг. Д. *Бакрадзе* (*Бакрадзе*. 1878. С. 149) называет ркп. «Эркетский гулани»); «Иудейские древности» Иосифа Флавия (Кут. 10, XVI. 420 л.) и др.

В колофоне «Иудейских древностей», хранившихся в резиденции католикоса-патриарха, в храме во имя вмч. Георгия мон-ря Гелати, отмечено, что эта рукопись «написана... по указу великого патриарха католикоса Абхазии и всея Грузии, хозяина нашего Евфимия... Пицундская Богородица, даруй ему жизнь... потому как воистину много потрудился... перепиской святых книг и украшением честных церквей в Кахети, Картли, Имерети-Одиши и Гурии и везде оставлял всячески украшенные большие и честные книги и нас [переписчиков.– *Т. К.*] неустанно и щедро одаривал... Ежегодно по четыре, по три, по два переписчика трудились, и одаривал нас многими почестями и милостями» (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 436).

Ист.: *Бакрадзе Д.* Археол. путешествие по Гурии и Адчаре. СПб., 1878. С. 149; *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 435, 436; *он же*. Описание рукописей Тифлисского церк. музея Карталино-Кахетинского духовенства. Тифлис, 1903. Т. 1. С. 162–163 (на рус. и груз. яз.); Описание груз. рукописей: Кутаисская коллекция. Тбилиси, 1953. Т. 1. С. 14 (на груз. яз.); ПГП. 1970. Т. 3. С. 386–387; *Такаишвили Е. С.* Археол. экскурсии, разыскания и заметки. Тифлис, 1914. Кн. 2. С. 233–235.

Лит.: *Ломинадзе Б.* Мат-лы к хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 31. С. 130 (на груз. яз.); *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Вып. 2. С. 551; *Коридзе Т.* Хронология Абхазских (Западногруз.) католикосов в XI–XVI вв. // Клио: [Ист. альм.]. Тбилиси, 2002. № 15. С. 19–22 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

ЕВФИ́МИЙ II [Еквтиме; Ефтвиме; груз. ევთვმე] (Сакварелидзе), Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх (ок. 1669–1673). Преемник *Евдемона II (Сакварелидзе)*. Е. проживал в основном в мон-ре *Гелати*. В 1672 г. при дворе одишского кн. Левана III Дадиани (1661–1680) встретился с французом Жаном *Шарденом*, оставившим об этом запись в соч. «Путешествия». По требованию Е. некий феодал Шанше Амиреджиби пожертвовал «Пицундской Богородице», т. е. *Абхазскому (Западногрузинскому) Католикосату*, земли и крестьян в Кутаиси и Парцханаканеви. Е. как «благословляющий Грузию католикос» упомянут среди глав Имерети в письме (1669) царя Имерети Баграта IV, адресованном рус. царю *Алексею Михайловичу*.

Ист.: *Броссе М.* Переписка на иностранных языках груз. царей с российскими государями от 1659 до 1770 г. СПб., 1861. С. 82; *Шарден Ж.* Путешествие в Персию и др. страны Востока / Пер. с франц., исслед., коммент.: М. Мгалоблишвили. Тбилиси, 1975. С. 229 (на груз. яз.).

Лит.: *Ломинадзе Б.* Мат-лы к хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 31. С. 133, 141; *Коридзе Т.* Ефтвиме (Еквтиме) II (Сакварелидзе) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 155–156.

Т. Коридзе

ЕВФИ́МИЙ II [румын. Eftimie], митр. Унгро-Влахийский (июль/авг. 1568 – сер. 1576). До возведения на митрополичий престол был епископом Рымникским. В грамоте валашского господаря Александру II Мирчи от 8 сент. 1568 г. говорится о сохранении за митрополией права владеть с. Аниноаса. В дальнейшем

имя Е. встречается в 12 грамотах господаря, что указывает на большой авторитет митрополита у представителя светской власти. Имя Е. присутствует также в предисловиях Сборника (Минея Праздничная) 1568–1569 гг. и Большого Октоиха 1574–1575 гг., напечатанных на старослав. языке диак. Кореси в г. Брашове. Е. уделял особое внимание изданию и распространению богослужебных книг. При помощи митрополита мон. Лаврентий и его ученик Иован (Иоанн) основали 1-ю типографию в монастыре Плумбуйта (ныне на территории Бухареста), где были изданы Четвероевангелие и Псалтирь на старослав. языке. Изображение Е. сохранилось в росписях церкви с. Олтени (жудец Вылча, Румыния).

Лит.: *Păcurariu.* IBOR. 1980. Vol. 1. P. 429.

Свящ. Мирча Пэкурариу

ЕВФИ́МИЙ III, митр. Унгро-Влахийский (осень 1594 — июль 1602). Родом из тех мест, что входят в совр. жудец Дымбовица; владел мн. имениями. До прихода на кафедру был, вероятно, настоятелем мон-ря Козия, где в 1590 г. упоминается игумен с таким же именем. Е. пользовался особым доверием со стороны валашского господаря Михая Храброго (1593–1601). Став предстоятелем Церкви в Валахии, он вошел в Господарский совет. После 1595 г. Е. часто упоминается в господарских грамотах. Михай поручал ему разбирать тяжбы, касавшиеся прав наследства и собственности на землю. Неск. сел были пожалованы митрополии во владение господарем. Неоднократно по его поручениям митрополит отправлялся с различными ответственными миссиями за рубеж. Впервые Е. упоминается в качестве посланника в мае 1595 г., когда он направился вместе с посольством, в состав которого входили еп. Рымникский Феофил, еп. Бузэуский Лука и неск. бояр, ко двору трансильванского кн. Жигмонда Батори (1581–1601) в Алба-Юлию с целью заключения договора между Валахией и Трансильванией. 13 апр. 1596 г. Е. созвал церковный Собор в Тырговиште для принятия общего для всех мон-рей устава.

Имя Е. встречается во мн. дипломатических документах Валашского княжества. Так, 9 июня 1598 г. в монастыре Дялу был подписан договор между посланниками имп. Свящ. Римской империи Рудольфа II (1576–1612), Михаем Храбрым и Е. с 8 боярами, представлявшими Валахию. Договор гарантировал право господаря и вельмож, как и прежде, исповедовать правосл. веру и содержал обязательство императора не препятствовать епископам и священникам в их служении. Е. и др. подписавшие приняли присягу на верность имп. Рудольфу.

В июле 1602 г. Е. вместе с группой бояр покинул Валахию и последовал за Симеоном Мовилэ после потери им господарского трона в Молдавию. Вскоре Е. вернулся на кафедру с позволения нового господаря Раду Шербана (1602–1611). Дата кончины и место захоронения Е. неизвестны.

Лит.: *Păcurariu.* IBOR. 1980. Vol. 1. P. 432–434.

Свящ. Мирча Пэкурариу

ЕВФИ́МИЙ I (Емелиан Брадатый; † 1.11.1429, Вел. Новгород), архиеп. Новгородский. Иером. Омельян (Емелиан) был избран архиепископом по жребию в Вел. Новгороде ок. 10 сент. 1423 г. (сообщение псковских летописей об избрании Е. 1 нояб. является ошибочным). Согласно Новгородской 4-й и Симеоновской летописям (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 431; Т. 18. С. 167), до избрания он был иноком Деревяницкого мон-ря (см. *Деревяницкий в честь Воскресения Христова жен. мон-рь*), тесно связанного с Новгородской кафедрой. По Сокращенному Новгородскому летописцу (список Н. К. Никольского) и Новгородской 2-й летописи, Е. был духовником архиеп. *Симеона* († 1421) (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 606; Т. 30. С. 168). Социальное происхождение Е. остается неясным. В Новгороде на территории Людина конца, на усадьбе «И» Троицкого раскопа, связанной с проживанием священнослужителей, был найден фрагмент деревянного посоха с именем Емелиан. О выдаче зерна некоему Емелиану говорится в новгородской берестяной грамоте № 253 (1369–1396), найденной на боярской усадьбе Онцифоровичей на территории Неревского конца Новгорода (*Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте: Из раскопок 1956–1957 гг. М., 1963. С. 80–81). И. А. Стерлигова предположила, что Е. был заказчиком «панагии Серапиона», на внешней створке которой изображены св. Емелиан (исп. *Емилиан* Кизический?) и мч. Онисифор (Онцифор), и являлся сыном новгородского посадника XIV в. Онцифора Лукинича (Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. № 21. С. 94–95, 168–171, 379). Исследователи относят падение Онцифоровичей как посадничей династии к нач. 20-х гг. XV в., т. е. ко времени накануне возведения Е. на кафедру (см.: *Бобров.* Новгородские летописи XV в. 2001. С. 86).

Предшественником Е. на кафедре был Феодосий († 1425/26), бывш. игум. *Клопского Михайловского во имя Св. Троицы муж. мон-ря.* Будучи избран в 1421 г. на Новгородскую кафедру, он в течение 2 лет не был хиротонисан, а в 1423 г., после мора из-за продолжительного голода, Феодосия «сослаша новгородци... в свои монастырь» (НПЛ. С. 414; согласно Новгородской 4-й летописи, это действие обосновывалось словами: «Не хотим шестника (пришельца, чужака.— *М. П.*) владыкою»; см.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 431).

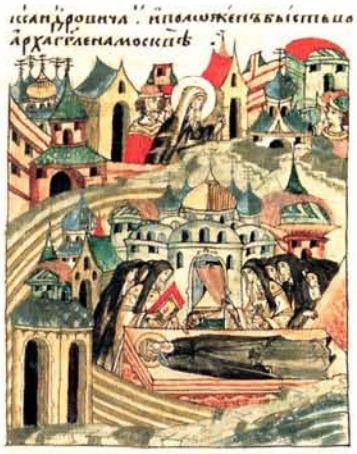
Владычный летописец отмечает, что Е. «чернцом был на сенех (в архиепископском доме, т. е. нареченным архиереем.— *М. П.*) год и две недели» (НПЛ. С. 415). Затянувшееся ожидание Е. хиротонии связано было, очевидно, с урегулированием новгородско-московских отношений, в т. ч. вопроса о судебных правах общерус. митрополита в Вел. Новгороде. (В 1385, воспользовавшись церковной смутой в Москве, новгородцы отказались предоставлять митрополиту традиц. право раз в 4 года в течение месяца вершить в Новгороде апелляционный суд (право «позывного суда»). Несмотря на усилия митр. св. *Киприана* восстановить это право, в нач. XV в. новгородцы продолжали отказывать в нем митрополитам; см. ниже.)

Емелиан был хиротонисан во архиепископа Новгородского в Москве 24 сент. 1424 г., хиротонию возглавил митр. всея Руси св. *Фотий.* При хиротонии архиерей принял новое имя — Евфимий (связь наречения нового имени с поставлением подчеркивают Летопись Авраамки, Симеоновская, Новгородская 2-я и др. летописи; см.: ПСРЛ. Т. 16. Стб. 177; Т. 18. С. 170; Т. 30. С. 199). По мнению Б. А. Успенского (*Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: Визант. модель и ее рус. переосмысление. М., 1998. С. 270–271), принятие нового имени при хиротонии связано с визант. традицией, принесенной на Русь митр. Фотием

(так, мон. Самсон, в 1416 хиротонисанный во архиепископа Новгородского, получил новое имя Симеон, хиротонию также возглавил митр. Фотий; см.: НПЛ. С. 406). Перед поставлением «Емелиан священноинок» составил и подписал «Исповедание веры» (это было сделано, по имеющимся данным, впервые в истории Новгородской епархии) с обещанием *во всем повиноваться* митр. Фотию и не принимать др. митрополита под угрозой лишения сана, а также не поставлять «ни попа, ни диакона чужего предела». В документе содержится подтверждение того, что Е. не давал кому-либо денег за поставление (ААЭ. Т. 1. № 370. С. 463). Составление такого «Исповедания веры» связано с избранием в 1415 г. западнорусскими епископами митрополита на Киевскую кафедру — *Григория Цамблака* и с образованием *Западнорусской митрополии*. В грамоте западнорус. епископов, извещавшей об этом событии, говорилось о их нежелании подчиняться рус. митрополитам, к-рых в кон. XIV — нач. XV в. ставил К-польский патриарх «куплею» (РИБ. Т. 6. № 38. Стб. 313–314). «Исповедание веры» Е. было впосл. включено в чин избрания и поставления в епископы, известный в списках с кон. XV в. (Там же. № 52. Стб. 451–455).

По-видимому, при поставлении Е. дал обещание свт. Фотию восстановить в Вел. Новгороде митрополичий суд, но обещание не исполнил. Об этом митр. Фотий писал в грамоте Тверскому еп. *Илии*, выданной, вероятно, 8 авг. 1430 г. В ней говорится, что новгородцы прислали к первоиерарху «Симеона, а после того Еуфимиа, и яз тех обею поставил им во владыки, и те владыки такоже ми ся были яли старину церковную отправити (имеется в виду «позывной суд» митрополита в Новгороде.— *М. П.*)... да как те владыкы тое старины церковные не отправили» (РИБ. Т. 6. № 50. Стб. 421–423; о датировке грамоты см.: *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 394; *Янин В. Л.* Из истории новгородско-московских отношений в XV в. // *Он же*. Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 298–299).

При Е. в Вел. Новгороде было возведено неск. церквей. В 1424–1425 гг., по возвращении архиерея из Москвы, были построены каменные храм св. Луки на Лубянице (на Торговой стороне) и собор во имя св. князей Бориса и Глеба в Борисоглебском мон-ре «на Гзене» (примыкал к Неревскому концу Новгорода). Особое внимание владычный летописец уделяет участию Е. в возведении тогда же ц. Спаса Милостивого за алтарем собора Св. Софии. Ранее стоявшая здесь деревянная обетная церковь была поставлена на месте скудельницы, устроенной новгородцами в 1422 г. для захоронения умерших во время «глада и мора велика». К 1426–1427 гг. она была воздвигнута «владыкою Еуфимием» в камне «и устроена бысть дивно иконами и книгами» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 432; Т. 42. С. 177; НПЛ. С. 415). Из книг, переписку которых можно уверенно отнести ко времени епископства Е., сохранился Стихирарь 1424 г. (ГИМ. Син. № 199). Во время архипастырства Е. в 1429 г. диак. Давид переписал лицевой т. н. Шенкурский Пролог в 2 томах, погибший в московском пожаре 1812 г. (см. в ст.: *Давид*, имя неск. рус. книгописцев).



Возведение архиеп. Евфимием I ц. Спаса Милостивого в Новгороде. Преставление прп. Кирилла Белозерского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 393 об.)

При Е. отношения Новгородской кафедры со 2-м крупнейшим городом епархии — Псковом характеризовались лишь формальным признанием власти Новгородского архиерея в этом городе (упоминаемый в псковских летописях «владычный наместник» Парфений (Парфей), участвовавший в выкупе псковских пленных в Литве в 1427, несомненно, был псковичом). В 1425/26 (6934) г. в ответ на «челобитье и грамоту» псковского духовенства и соборных старост Е. отправил послание в Псков, в к-ром содержалось запрещение исповедоваться и причащаться у к.-л. иного священника, кроме своего духовного отца, а также распоряжение принимать приходящих священников и диаконов из Великого княжества Литовского или др. рус. земель только при наличии ставленнической грамоты. Однако, когда в 1426 г. псковичи во время нападения на их землю Литовского вел. кн. *Витовта* обратились за помощью к Новгороду и лично к архиепископу, то «новгородцы псковичем не помогоша ни словом, ни делом» (Псковские летописи. 1941. Вып. 1. С. 37). При Е. продолжались установившиеся при митр. св. Киприане прямые контакты Пскова с митрополитом всея Руси, в обход своего епархиального архиерея (РИБ. Т. 6. № 51, 53, 55–56; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Источники по истории еретических движений XIV— нач. XVI в. // *Они же*. Антифеод. еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в. М., 1955. № 4–6. С. 247–255; РФА. Вып. 3. № 130). В 1427 г. в Пскове при содействии митр. Фотия произошло искоренение секты *стригольников*, однако об участии в этом Е. или представителей его администрации источники не сообщают.

Новгородскому архиепископу приходилось выполнять важные дипломатические функции. После нападения, совершенного на новгородских купцов у берегов Ливонии в мае 1424 г., резко обострились отношения Вел. Новгорода с ганзейскими городами, к-рые в действительности к этому акту разбоя причастны не были. 150 ганзейских торговцев были задержаны, им было запрещено покидать Немецкий двор в Новгороде; в ответ Ганза попыталась ввести торговую блокаду Новгорода. Нем. грамоты того времени свидетельствуют, что Е., выступив в июне 1425 г. на вече, не допустил разграбления толпой горожан Немецкого двора, а в окт. обратился к новгородским властям с прошением об освобождении купцов и о даровании им права вывезти на родину те товары, к-рые не были приобретены в Новгороде. Ходатайство владыки было удовлетворено. При отъезде из Новгорода купцы были приняты Е. на архиепископском дворе. При этом Е. просил их содействовать едущему вместе с ними владычному послу в деле примирения Вел. Новгорода и Ганзы. В дек. 1425 г. в Новгород прибыло ответное посольство от городов

Дерпт и Ревель. В нем. источниках высоко оценивается посредническая роль Е. в переговорах, он называется «человеком добрым и справедливым, умеющим отличать правду от неправды».

Во главе новгородского посольства в июле 1428 г. Е. прибыл под крепость Порхов, к-рую осаждал Литовский вел. кн. Витовт, предпринявший поход на Новгород. По мирному договору Новгород обязывался выплатить Великому княжеству Литовскому 6 тыс. р. серебром, из к-рых 1 тыс. предназначалась на выкуп пленных. По словам Псковской 1-й летописи, Витовт «полон отпусти владычня ради поклонения» (Псковские летописи. 1941. Вып. 1. С. 38). По др. летописным сведениям, «полон весь окупи у Витовта архиепископ, дасть две тысячи рублев» (ПСРЛ. Т. 25. С. 248). Эта дипломатическая миссия Е. нашла отражение в «Повести об Ионе, архиепископе Новгородском» рубежа XV и XVI вв., где говорится и об участии в посольстве буд. архиеп. *Евфимия II,* в то время игумена Лисицкого мон-ря, а Е. назван «Емелианом честным» (БЛДР. Т. 7. С. 234). Др. оценка Е. дана в Житии прп. Михаила Клопского (кон. 70-х гг. XV в.), где отразились сложные отношения Е. с монахами Троицкого Клопского мон-ря. С одной стороны, владыка называется «мужем честным» (возможно, впрочем, что это указание на его знатное происхождение), а с другой — говорится, что архиепископ не пожелал приехать на похороны своего предшественника Феодосия и обложил монастырь налогом («захотел куны взять»). Согласно Житию, прп. Михаил предрек близкую кончину Е., после чего архиепископ разболелся и умер.

Е. предположительно атрибутируется найденная в Пскове печать с надписью: «Милостью Божиею Еуфимий, архиепископ Новагорода» — и с изображением на обратной стороне 6-конечного креста (*Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 78, 180). Известна также печать новоторжского наместника, возможно относящаяся ко времени архиепископства Е. (Там же. С. 85). По наблюдениям А. Г. Боброва, при Е. были отредактированы летописные записи, сделанные при нареченном архиеп. Феодосии. Во владычном летописании за 1424–1429 гг. внимание уделялось почти исключительно новгородским событиям.

По свидетельству новгородских летописей XV в., Е. управлял епархией 5 лет и 5 недель. Кончину его, т. о., следует датировать не 1428 г. (эта дата иногда встречается в литературе), а 1429 г. Место, где был похоронен Е., летописи не называют. В. Л. *Янин,* считая, что молчание источников указывает на то, что Е. был погребен в Софийском соборе, предположил, что с ним связано одно из архиерейских погребений в Мартириевской паперти (*Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 66, 87). Однако, как установил Бобров, Е. был погребен в Деревяницком монастыре, насельником которого он являлся до возведения на кафедру. В происходящем из этой обители Уставе Иерусалимском 1498 г. имеется запись XVI в.: «Месяца ноября 1 день, обед по владыкы по Еуфимьи, что лежит здесь, по челкви братьи (т. е. по ковшу на брата.— *М. П.*)» (ИРЛИ. Новг.-Псков. собр. № 89. Л. 296 об.; преемник Е.— свт. Евфимий II был похоронен в др. монастыре — *Вяжищском во имя свт. Николая Чудотворца,* поэтому запись можно с уверенностью отнести к Е.). Впоследствии память о погребении Е. в Деревяницком мон-ре была утрачена. Так, о нем ничего не говорится ни в монастырской описи 1617 г., ни в описаниях мон-ря XIX в., что, по-видимому, связано с разорением обители в *Смутное время.*



Преставление архиеп. Евфимия I. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 399 об.)

Изображения Е. (в архиерейской мантии и белом клобуке, с нимбом) имеются на миниатюрах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., в частности, в Голицынском томе показано возведение ц. Спаса Милостивого «строением Евфимия великого Новгородского» (в верхней части композиции, внизу — преставление прп. Кирилла Белозерского), а также преставление Е., где он лежит во гробе в белых архиерейских ризах (РНБ. F.IV.225. Л. 393 об., 399 об.).

Соч.: АИ. Т. 1. № 31. С. 61; РИБ. Т. 6. № 54. Стб. 473–476 [грамота Е. псковскому духовенству].

Ист.: LECUB. 1881. Bd. 7; Hansischen Urkundenbuch / Bearb. K. Kunze. Halle, 1905. Bd. 6: 1415–1433; НПЛ; Псковские летописи. М.; Л., 1941–1955. 2 вып.; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2; Т. 16; Т. 18; Т. 42; Т. 43 (по указ.); Повесть о житии Михаила Клопского // БЛДР. 1999. Т. 7. С. 222, 224, 228; *Бобров А. Г.* Летописание Вел. Новгорода 2-й пол. XV в. // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 119–120 [Летописец еп. Павла].

Лит.: *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879; *он же.* Отношения Новгородского владыки к немецкому купечеству по новым данным // ЖМНП. 1883. Ч. 228. № 7. Отд. 2. С. 6–11; *Казакова Н. А.* Русско-ливонские и русско-ганзейские отношения, кон. XIV — нач. XVI в. Л., 1975. С. 107–109; *Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе Новгородской феод. респ. М., 1980. С. 85, 86, 89, 95, 105; *Понырко Н. В.* Евфимий I // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 205–206 [Библиогр.]; *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. С. 50–51, 176–177; *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. С. 145, 196, 228–230, 380, 394; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской респ. // КЦДР: Севернорус. мон-ри. 2001. С. 51–53, 64; *он же.* Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 81, 84, 87–92, 169, 171, 186, 188, 190.

М. В. Печников

ЕВФИ́МИЙ II Вяжицкий (в миру Иоанн; нач. 80-х гг. XIV в. (?), Вел. Новгород — 10(12).03.1458, Лисицкий Рождество-Богородичный монастырь под Вел. Новгородом), свт. (пам. 11 марта, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), архиеп. Новгородский и Псковский. Согласно Житию Е. (составлено *Пахомием Логофетом* до 1464), родителями святого были свящ. новгородской ц. во имя вмч. Феодора Михей и Анна. Е. был единственным ребенком, родившимся после многолетних молитв супругов о чадородии. В возрасте 15 лет, вероятно в кон. XIV в., юноша ушел из дома в *Вяжищский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь,* основанный в 12 верстах от Вел. Новгорода архиеп. Новгородским *Иоанном II* (1389–1415) (1-е упоминание об обители

в актах относится к 1411); там Иоанн был пострижен в монашество игум. Пименом. Новгородский архиеп. *Симеон* назначил Е. казначеем архиерейского дома; как подчеркивается в Житии, это был 1-й случай, когда

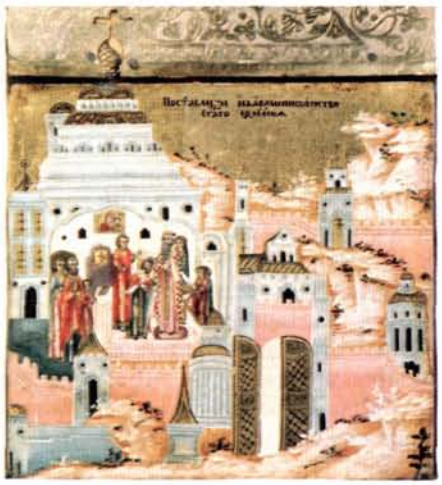


Свт. Евфимий II, архиеп. Новгородский. Средник иконы-складня «Свт. Евфимий Новгородский в житии». 1654 г. (НГОМЗ)

владычным казначеем стал не мирянин, а инок. После смерти архиеп. Симеона Е. перешел в *Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня мон-рь*. Вскоре по просьбе старцев *Лисицкого (Лисичьего) в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* святой стал игуменом этой обители.

После кончины Новгородского архиеп. *Евфимия I* по жребию на Новгородскую кафедру 13 нояб. 1429 г. был избран Е. Однако новгородцы 4,5 года не могли добиться от главы Русской Церкви хиротонии нареченного владыки. Причина этого в источниках напрямую не указывается, но можно предполагать, что задержка стала следствием нежелания Вел. Новгорода признавать право общерус. митрополита раз в 4 года в течение месяца вершить в Новгороде апелляционный суд. В пользу этого предположения свидетельствует грамота митр. св. *Фотия* Тверскому еп. *Илии*, относящаяся, вероятно, к 8 авг. 1430 г. (РИБ. Т. 6. № 50. Стб. 421–423; о датировке грамоты см.: *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 394; *Янин В. Л.* Из истории новгородско-московских отношений в XV в. // *Он же*. Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 298–299). Митр. Фотий, разрешая Тверскому архиерею поставлять священников в соседние области Новгородской епархии, объяснял отсутствие в Новгороде архиерея тем, что новгородцы не подчинились митрополиту в вопросе о суде последнего в Новгороде («тое старины церковные не отправили»). Лишь 26 мая 1434 г. Е. был хиротонисан митр. *Герасимом* в Смоленске (согласно Житию прп. Михаила Клопского, святой предсказал Е. поставление на кафедру митр. Герасимом; см.: Повесть о житии Михаила Клопского // БЛДР. 1999. Т. 7. С. 226, 228).

В янв. 1435 г. архиепископ прибыл в Псков и попытался заменить влады-



Епископская хиротония свт. Евфимия II. Фрагмент иконы-складня «Свт. Евфимий Новгородский в житии». 1654 г. (НГОМЗ)

чного наместника, избиравшегося из местных жителей, своим ставленником — новгородцем. Это привело к острому конфликту и фактическому разрыву отношений Пскова с Новгородской кафедрой на длительный срок. В июле 1437 г. Е. отправился в Москву на встречу с новопоставленным митр. *Исидором*. Направляясь на *Ферраро-Флорентийский Собор*, в окт. того же года митрополит посетил Вел. Новгород и получил право суда и сбора пошлин. Будучи в Пскове, Исидор поставил своим наместником архим. Геласия, передав ему право владычного суда и сбора церковных пошлин, что означало фактическое выведение Пскова из юрисдикции Новгородского архиепископа. Е. был противником унии, заключенной на Ферраро-Флорентийском Соборе, и принял в Вел. Новгороде в 1440 г. суздальского иером. *Симеона*, присутствовавшего на Соборе и создавшего одно из первых противоуниат. сочинений. В 1447 г. псковичи помирились с новгородцами, «добиша челом» Е. и «взяша мир по старине и крест целоваша» (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 190). В дек. 1449 г. Е. приехал в Псков и совершил в Троицком кафедральном соборе литургию. Как свидетельствует Псковская III летопись, «господина же владыку много чтише, и дарише, и проводиша его из своеи земли и до рубежа с великою честью» (Там же. Т. 5. Вып. 2. С. 139). То же повторилось в 1453 и 1457 гг. С. В. Белецкий связывает с этим примирением включение Пскова (не ранее весны—лета 1448) в актовых и сфрагистических источниках в титулатуру Новгородского архиепископа (*Белецкий С. В.* Новые данные о псковско-новгородско-московских церковных отношениях в 30-е — 40-е гг. XV в. // ЦА. 1995. Ч. 2. С. 51–52).

Будучи фактически главой новгородского боярского правительства (собиравшегося на владычном дворе), Е. благословлял и скреплял своей печатью гос. акты Вел. Новгорода. По свидетельству летописи, Новгородский архиерей имел военных слуг — «молодцев» (в 1451 он построил для них «молодецкую» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 434; Т. 16. Стб. 193)). Поездка Е. в авг. 1445 г. «за Волок благословити новгорочкую вотчину, и свою архиепископъю, и своих детей», очевидно, была связана с тем, что незадолго до этого Двинская земля подверглась нападению шведов (Там же. Стб. 188). Закладка архиепископом в 1448 г. каменной крепости в Яме, по всей видимости, была вызвана тем, что крепость ранее дважды осаждали ливонские войска. В 1450 г. Е. начал ремонт укреплений Новгородского кремля, были также укреплены стены Ладоги (ныне Ст. Ладога). Е. участвовал в урегулировании конфликтов Вел. Новгорода с Москвой. В 1441 г. святитель возглавлял делегацию новгородцев на переговорах о возмещении Новгородом вел. кн. *Василию II Васильевичу* невыплаченных даней. Архиепископу удалось предотвратить разорение московскими войсками Новгородской земли, был заключен мир «по старине», новгородцы заплатили 8 тыс. р. В 1456 г. Е. заключил с вел. кн. Василием II Яжелбицкий мир, по которому новгородцы выплатили 10 тыс. р. серебром («за залоги, за княжчины»). В этом же году великокняжеская семья подарила Е. для Софийского собора

плащаницу (НГОМЗ; *Игнашина*. 2003. Кат. 8. с. 32–33). Вероятно, ее привез кн. Юрий Васильевич, посетивший Новгород после заключения Яжелбицкого мира.

Е. поддержал кн. *Дмитрия Георгиевича* Шемяку на начальных этапах борьбы с кн. Василием II за вел. княжение Московское. Утратив Москву, Шемяка обратился в 1449 г. к Е. с просьбой принять в Новгороде его жену и сына и получил положительный ответ. Семья Шемяки поселилась в *Юрьевом новгородском мон-ре*, туда же была привезена казна Шемяки. 2 апр. 1450 г., после поражения под Галичем, кн. Дмитрий прибыл в Новгород, где союз 2 сторон был скреплен крестоцелованием; об этом событии сообщает новгородский владычный летописный свод 60-х гг. XV в.— Летопись Авраамки,— где это действие не подвергается порицанию. Однако вскоре Е. отказался от прямой поддержки Шемяки и искал пути примирения с вел. кн. Василием II. Митр. св. *Иона*, ставший на сторону вел. кн. Василия II, обратился в 1451–1452 гг. с посланием к Новгородскому архиепископу, в к-ром требовал не только отказать Шемяке в поддержке, но и вообще не иметь с ним никакого общения как с отлученным от Церкви. Е. в ответ писал, что «прежнии митрополиты таких грамот с тягостью не посылали», и настаивал на праве новгородцев давать приют приезжающим в Вел. Новгород князьям (ААЭ. Т. 1. № 372. С. 464–465). После неудачных переговоров с новгородцами зимой 1452/53 г. митр. Иона вновь обратился с посланием к Е., в котором просил содействовать миру (АИ. Т. 1. № 53. С. 101–103), но Шемяка, по-видимому, не согласился на условия вел. князя. Известны также грамоты в Вел. Новгород Василия II, написанные после смерти Шемяки. В 1-й содержится адресованное Е. требование не дать жене Шемяки вывезти из Новгорода казну, во 2-й говорится, что жалобы москвичей на грабежи новгородцев рассматривались «перед владыкою и перед посадники в полате», но новгородские власти «управы не учинили».

Сохранилась грамота Е. Верендовскому мон-рю во имя свт. Николая, по к-рой братию обители и ее крестьян мог судить только Новгородский архиепископ и вызывать их на суд могли только чиновники архиепископа (ГВНиП. № 94. С. 149–150). Это



Свт. Евфимий II на переговорах новгородцев с вел. кн. Василием II. Миниатюра из Лицевого летописного свода 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 871)

1-е сохранившееся свидетельство об усилиях Новгородских архиереев, направленных на подчинение им монастырей епархии. По благословению Е. в 1450 г. (датировка В. Л. *Янина*) была подтверждена жалованная грамота Вел. Новгорода *Троице-Сергиеву мон-рю* на беспошлинный провоз товаров по Двине (Сев. Двине) (Там же. № 95. С. 150–151).

М. А. Шибаев

Благодаря Е. осуществилась местная канонизация Новгородских святителей и князей. Согласно основной редакции Жития архиеп. св. Илии (Иоанна) (2-я пол. XV в.), 4 окт. 1439 г. в паперти Софийского собора в приделе св. Иоанна Предтечи откололся и упал сверху камень, разбив надгробную плиту, под которой были обнаружены нетленные мощи неизвестного святителя. Е. во сне явился архиеп. *Илия* (*Иоанн;* 1166–1186) и, сообщив, что мощи принадлежат ему, повелел в день обретения мощей творить память погребенных в Софийском соборе князей, княгинь и святителей Новгородских. В том же году, как сообщает Новгородская I летопись Младшего извода, «архиепископ Еуфимии позлати гроб князя Володимера, внука великого князя Володимера, и подписа; такоже и матери его гроб подписа, и покров положи, и память им устави творити на всякое лето месяца октября в 4» (НПЛ. С. 420). Вскоре пономарь Софийского собора Аарон рассказал Е. о бывшем ему видении Новгородских святителей, молившихся за Вел. Новгород в алтаре Софийского собора и перед *Корсунской иконой Божией Матери*. Святитель «бывь радостен о таковем явление», велел служить панихиду по Новгородским архиепископам (ПСРЛ. Т. 43. С. 183). По мнению А. С. Хорошева, в связи с этим чудом Е. установил 10 февр. отдельное празднование памяти 9 Новгородских архиереев: святителей *Иоакима* Корсунянина, *Луки* Жидяты, *Германа*, *Аркадия*, *Гавриила*, *Мартирия*, *Антония*, *Василия Калики* и Симеона. Однако, как указал Янин, служба этим святителям под 10 февр. известна не ранее XVII в., в более древних Служебниках панихиды по «прежде-отшедшим» Новгородским владыкам и князьям указаны под 4 окт. (*Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 6).

По инициативе Е. произошло, вероятно, окончательное оформление почитания *«Знамения»*, *иконы Божией Матери*, ставшей одной из главных святынь Вел. Новгорода. Ко времени Е. относятся старшие списки «Слова о Знамении»: в пергаменной Минее праздничной 2-й четв. XV в. (РНБ. Соф. № 396. Л. 1 об.— 4 об.; существующее в лит-ре мнение о составном характере кодекса и о датировке этой его части XIV в. является ошибочным) и в пергаменном Прологе, переписанном в Русе (ныне Ст. Русса) в 1431–1434 гг. (РНБ. Ф.п.I.48). К 1438 г. (дата ноябрьской Минеи служебной — РНБ. Соф. № 191) серб. книжник Пахомий Логофет, приглашенный Е. в Новгород во 2-й пол. 30-х гг. XV в., написал службу на этот праздник. Историки искусства связывают со временем Е. складывание иконографии «Чудо Богоматери Знамение» («Битва суздальцев с новгородцами»): сер. XV в. датируется старшая икона, хранящаяся в ГТГ. По поручению Е. Пахомий Логофет создал также 3-ю редакцию Жития прп. *Варлаама Хутынского*, похвальное слово ему и службу. В 1439/40 г., согласно позднейшей распространенной редакции Жития прп. Варлаама, Е. освидетельствовал нетленные мощи преподобного. В 1-й редакции Жития прп. *Евфросина* Псковского сообщается, что преподобный обратился к Е. с просьбой разрешить спор о том, дважды или трижды произносить *«аллилуия»* в конечном славословии. В Житии прп. Евфросина Е. охарактеризован как иерарх «свят житием и препрост обычай имый, книжной премудрости, купно же тако и к законному

рассуждению неглублен искус учительства имый». В силу своей «простоты» святитель отказывается высказать свое мнение и целиком полагается в этом вопросе на прп. Евфросина (*Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: (Исслед. и тексты). СПб., 2007. Т. 2. С. 75–76). Противоречие содержащейся в Житии характеристики Е. тому, что известно о его деятельности, заставляет усомниться в полной достоверности приведенного в Житии послания святителя.

При Е. в богослужении Новгородской епархии утвердился *Иерусалимский устав*. В 1438–1443 гг. по заказу архиепископа для Софийского собора был исполнен комплект пергаменных служебных Миней (из них 8 сохр.; см.: *Шварц*. 1989. С. 19–27). С распространением Иерусалимского устава в Вел. Новгороде при Е. связано появление нового (южнослав.) перевода Триодей, сопровождающегося синаксарями, и Октоиха. Сохранились части 2 комплектов таких Триодей, написанных на бумаге по заказу Е. на рубеже 30-х и 40-х гг. XV в. (РГБ. Рум. № 438) и в сер. 50-х гг. XV в. (ГИМ. Увар. № 517–1°; РНБ. Соф. № 87), и пергаменный Октоих, переписанный в 1436 г. (ГИМ. Син. № 199). Для торжественного богослужения в Софийском соборе, вероятнее всего по заказу Е., было создано роскошное напрестольное Евангелие на пергамене (ГИМ. Муз. № 364; см.: *Смирнова*. Лицевые рукописи. 1994. С. 76–82, 233–248; Кат. 4). Очевидно, под влиянием митрополичьего богослужения для новгородского Софийского собора был составлен Служебник в форме свитка (РНБ. F.п.I. 33), написанный на великолепном привозном пергамене новым литургическим полууставом с последовательно выдержанной среднеболг. орфографией. Это единственный сохранившийся в оригинале древний образец рус. литургического свитка (снимок см.: *Смирнова Э. С.* Источники Премудрости: Новгородская миниатюра XV в. Милан, 1996. С. 23. Ил. 13). На первых порах введение нового богослужебного устава в Новгороде не означало полного разрыва с предшествующей традицией. Один из старших новгородских списков Иерусалимского устава — пергаменный, содержащий минейную часть от окончания Петровского поста до кон. авг. (РНБ. Соф. № 386),— сопровождается в рукописи Минеей Праздничной на тот же отрезок года, включающей древнейшие оригинальные памятники слав. гимнографии (каноны Климента Охридского и Константина Преславского), неизвестные в более ранних списках (см.: *Турилов А. А.* К уточнению объема и состава древнейшего слав. оригинального гимнографического корпуса в древнерус. традиции: (На мат-ле минейных служб) // Старобългарска лит-ра. София, 2006. Кн. 35/36. С. 29, 31–32). Эпоха Е. в новгородском книгописании (как, впрочем, и в других культурных проявлениях) отмечена сочетанием традиционализма с новациями, порожденными «вторым южнославянским влиянием» (см. *Южнославянские влияния* на древнерусскую культуру), которое проявилось здесь (в сравнении с Москвой) с опозданием примерно на треть века (см.: *Турилов А. А.* Восточнослав. книжная культура кон. XIV–XV в. и «второе южнославянское влияние» // ДРИ. [Вып.:] Сергий Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998. С. 323–324, 329). Традиционным может считаться оформление новгородских рукописей этого периода, в к-ром используется преимущественно тератологический орнамент. Наряду с этим в орнаментике новгородских кодексов со 2-й четв. XV в. широко используется балканский плетеный стиль, распространяется среднеболг. орфография, формируются новые полууставные почерки (как литургические, так и обиходные).



Свт. Евфимий II «позлати гроб» св. кн. Владимира Ярославича. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 497)

При Е. в новгородской книжности проявился активный интерес к историко-хронографическим памятникам. Во владычном скриптории были созданы масштабные летописные своды, одним из которых стала офиц. владычная летопись — Новгородская I летопись Младшего извода; ее 2 самых ранних списка — Академический и Комиссионный — датируются временем пребывания Е. на Новгородской кафедре. В ряде случаев летопись содержит оценки совр. составителю событий (напр., критику новгородских порядков в статье под 1445 г., где рассказывается о голоде в Новгородской земле: «А в то же время не бе в Новегороде правде и праваго суда... не бе в нас милости» — ПСРЛ. Т. 3. С. 425), в к-рых нельзя не видеть отражение позиции архиепископа. По замыслу заказчика это была попытка создания общерус. свода, в к-ром соединялось новгородское летописание с летописанием др. рус. княжеств. Эта же цель, по мнению ряда исследователей, ставилась при создании по заказу Е. Новгородско-Софийского свода (или свода 1448 г.) — основы дальнейшего рус. летописания (впрочем, существуют и иные т. зр. на новгородское летописание эпохи Е., см.: *Прохоров Г. М.* Летописные подборки рукописи ГПБ, F.IV.603 и проблема сводного общерусского летописания // ТОДРЛ. 1977. Т. 32. С. 165–198; *Лурье Я. С.* Еще раз о своде 1448 г. и Новгородской Карамзинской летописи // Там же. С. 199–218; *Бобров*. 2001. С. 93–166; см. также *Летописание*). Из Вел. Новгорода происходит самый древний список Краткой хронографической Палеи, датируемый 40-ми гг. XV в. Этот список, так же как и Комиссионный список Новгородской I летописи Младшего извода, был создан в скриптории близкого к Е. Вяжищского мон-ря. Вероятно, в Новгороде при Е. появилась 2-я редакция Летописца Еллинского и Римского (см. также *Хронографы*).

Чрезвычайно активной была деятельность святителя по возведению храмов и др. сооружений в Новгороде и в городах Новгородской земли. По письменным источникам известно, что Е. был заказчиком ок. 30 каменных зданий, всего же за время его управления кафедрой их было построено ок. 50. Много усилий приложил Е. для обустройства владычного двора, где с 1432 г. появилось 13 каменных построек. В 1433 г. здесь была возведена большая парадная каменная палата (позднее по сходству

с парадной палатой Московского Кремля ее стали называть Грановитой или Евфимиевой). Из летописных источников известно, что палату вместе с новгородскими мастерами возводили «немецкие мастера из Заморья». На архиепископском дворе были также выстроены каменные служебные помещения: хлебная, поварня и сторожня. В 1436 г. возведена «часозвоня» — монументальное столпообразное сооружение с часами наверху. Е. заботился о главном новгородском храме Св. Софии. В 1439 г. здесь, в частности, были оштукатурены и побелены стены. В 1450 г. по инициативе Е. новгородские иконописцы расписали притвор собора у Корсунских врат, в 1456 г. для храма было отлито 2 больших колокола. В Вяжищской обители по заказу Е. был построен каменный Никольский храм (1436–1438, рухнул сразу после возведения и был отстроен заново), в 1456/57 г.— каменная ц. во имя ап. Иоанна Богослова с трапезной.

При Е. строительство храмов зачастую осуществлялось «на старой основе», когда зодчие XV в., используя фундаменты и части стен обветшавших церквей, пытались имитировать в новых постройках нек-рые черты старых. Так были возведены церкви Спаса Преображения в Русе (1442) и Иоанна Предтечи на Опоках (1453). Современные исследователи (В. И. Антипов) подчеркивают утилитарный характер такой практики — необходимость быстрой замены большого числа ветшавших храмов. Кроме того, на прежнем фундаменте восстанавливались неудачно возведенные постройки (из 50 каменных зданий, сооруженных при Е., не менее 4 обрушились вскоре после окончания строительства). Мнение об антимосковской нацеленности «реставраторской» деятельности Е., будто бы стремившегося к утверждению Вел. Новгорода как традиц. центра Православия в противовес Москве, не находит достаточных обоснований.

Можно отметить определенное зап. влияние в новгородском искусстве времени Е., в частности сказавшееся в готической архитектуре Грановитой палаты владычного двора. Готические и романские черты исследователи находят в панагиаре, заказанном Е. в 1435 г. мастеру Ивану (*Стерлигова И. А.* Каталог // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. С. 171–177. № 22). Сохранилась грамота Е. 1435 г. рижским «посадникам» и ратманам об обмене мастерами колокольного дела (ГВНиП. № 65). По свидетельству Жития Е., святитель «от странных же или чуждых стран приходящих всех любовию приимаше, всех упокоеваше, всех по



Свт. Евфимий II закладывает Никольскую ц. в Вяжищском мон-ре. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 461)

достоинству миловаше» (Повесть о Евфимие. 1862. С. 19). Е. был инициатором принесения в Новгород и реставрации бронзовых Магдебургских (Плоцких, Сигтунских, Корсунских) врат собора Св. Софии (*Рындина А. В.* Новгородское серебряное дело XIII–XV вв. // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. С. 100). Это уникальное произведение романского искусства было изготовлено между 1152 и 1154 гг. в Магдебурге для кафедрального собора в Плоцке (Польша). Врата украшены многочисленными барельефами (в т. ч. с портретами католич. прелатов в торжественных облачениях) с лат. надписями, при реставрации изображения были снабжены и слав. надписями (датировка реставрационных работ временем Е. была обоснована палеографическими данными — *Поппе А. В.* К истории романских дверей Софии Новгородской // Средневек. Русь: Сб. ст. М., 1976. С. 191–200).

Согласно Житию, в нач. зимы 1457/58 г. святитель заболел и отправился в Лисицкий монастырь, где, несмотря на немощь, не пропускал богослужений. По сообщению Летописи Авраамки, Е. скончался 10 марта 1458 г. в 2 ч. ночи (ок. 8 ч. вечера по совр. счету) (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 197), Житие святителя относит его кончину к 9 ч. ночи 11 марта (ок. 3 ч. утра 12 марта по совр. счету) (Повесть о Евфимие. 1862. С. 22). В Летописи Авраамки в сообщении о смерти Е. говорится: «Мним его свята» (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 197). Перед смертью Е. послал митр. Ионе прощальную грамоту, тяготясь размолвкой с первоиерархом из-за Дмитрия Шемяки. Митр. Иона направил в Вел. Новгород своего духовника Евмения. Он прибыл в Новгород уже после кончины Е. и успел вложить прощальную грамоту митрополита в руку почившего святителя.

Е. был похоронен в Вяжищском мон-ре близ Никольского собора. В 1463 г. над местом захоронения святителя был возведен придел во имя прп. Евфимия Великого. После постройки в 1681–1685 гг. в мон-ре нового собора во имя свт. Николая Чудотворца мощи Е. почивали под спудом в посвященном ему приделе, устроенном в 1691 г. в нижнем храме у правого клироса (там же хранились вериги святителя, от которых происходили исцеления, особенно страждущих «студеною болезнию» (Повесть о Евфимие. 1862. С. 24–26)). В 1691 г. митр. Псковский и Изборский *Иларион* поновил посох Е. В 1920 г. Николо-Вяжищский монастырь был закрыт, Никольский собор действовал как приходский храм, в Евфимиевском приделе богослужения совершались до 1932 г. Монастырь, преобразованный в женский, был возвращен Церкви в 1988 г., 31 марта 1990 г. Ленинградский и Новгородский митр. *Алексий* (*Ридигер;* впосл. Патриарх Московский и всея Руси) освятил во имя Е. нижний храм монастырского Никольского собора (к этому времени над мощами святого уже была установлена рака). Новгородским святителям Е. и *Геннадию (Гонзову)* посвящена церковь на Ковалёвском кладбище под С.-Петербургом (построена в 1997).

Сохранился ряд моленных и обиходных предметов, принадлежавших Е. и созданных по его заказу. Помимо панагиара 1435 г. это наперсная икона-мощевик с лазуритовой визант. камеей XI–XII вв. «Богоматерь на престоле» и резными по серебру изображениями ап. Иоанна Бого-



Погребение свт. Евфимия II. Фрагмент иконы-складня «Свт. Евфимий Новгородский в житии». 1654 г. (НГОМЗ)

слова и прп. Евфимия Великого на обороте (ГММК), 2 серебряных ковша (в собраниях Псковского музея и ГММК) и серебряный с позолотой ларец в Новгородском музее-заповеднике (см.: Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. С. 225–226, 272–273, 275, 476; Кат. № 52, 68, 69, 71). Ковши и ларец украшены монограммой Е. Замысел монограммы восходит, возможно, к более ранней греч. монограмме митр. св. Фотия, в свою очередь «вензель» Е. послужил, очевидно, источником для позднейших новгородских монограмм — на ковше его преемника архиеп. св. *Ионы* (1459–1470) и для «экслибриса» соловецкого игум. *Досифея*. Многочисленные вещи (ковши, блюда, мисы), принадлежавшие, по-видимому, Е. (или Новгородскому архиеп. Евфимию I), находились в казне угличского кн. *Дмитрия Ивановича* Жилки, брата вел. кн. Василия III; они упомянуты в духовной грамоте кн. Дмитрия (ДДГ. С. 411–413).

Почитание. Вскоре после кончины Е. по заказу Новгородского архиеп. св. Ионы Пахомий Логофет написал Житие святителя, что свидетельствует о раннем начале его местного почитания. Житие известно в немногочисленных списках XVI–XVII вв. Источниками агиографу послужили воспоминания людей, лично знавших Е. Хронологический порядок изложения отличается неточностью; в то же время, по замечанию В. О. *Ключевского*, Житие Е. «обильно фактами... передает много живых биографических черт» (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 156). Первоначальная редакция, по мнению В. М. Яблонского, была написана до 1464 г., когда Пахомий покинул Вел. Новгород, она включала описание 5 чудес и заканчивалась Похвалой святителю. Неск. позже др. автор добавил рассказ еще об одном чуде (в таком виде Житие было включено в ВМЧ), впосл. были присоединены описания еще 5 чудес. 2-я редакция по классификации Яблонского написана позднее с использованием помимо редакции Пахомия летописного материала. Ее особенностью является отсутствие рассказов о чудесах.

Особое краткое Житие Е. помещено под 10 марта в Стишном Прологе на март—авг., 1-й четв. XVI в. псковского происхождения (Рим. Б-ка Восточного папского ин-та. Слав. 5. Л. 3 об.— 4; о рукописи см.: *Турилов А. А.* Рец.: *Джурова А., Станчев К.* Описание славянских рукописей Папского Восточного института в Риме. Roma, 1997 // Славяноведение. 2002. № 4. С. 120–122; *он же*. К ранней истории общерус. почитания прп. Евфимия Суздальского // Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в истории и культуре России. Владимир; Суздаль, 2003. С. 21–24). Подобно большинству других русских житий в составе этой рукописи (свт. Василия Калики, прп. Евфимия Суздальского и др.) текст уникален. Притом что это Житие в силу компилятивного характера лишено значения исторического источника, факт его создания свидетельствует о распространении почитания Е. в ранний период (между 1479 и 10-ми гг. XVI в.) за пределами Новгородской земли. Е. в заглавии назван «великим Новоградьским новым чюдотворьцем, архиепископом Пьскова Великаго (!)». Единственной исторической реалией текста является свидетельство о переходе Е. из неназванной обители в монастырь «Спаса на Хутыню» и о поставлении в Новгородские архиепископы. В качестве источников использованы, по всей вероятности, 2 Жития святителя из нестишного Пролога 1-й редакции. Начальная часть текста практически дословно следует за Житием свт. Григория Великого (Двоеслова), помещенным в Прологе под 11 марта. Из него заимствованы известия о том, что Е. жил в монастыре «близ Рима», и о посещении его ангелом. К неустановленному источнику восходят сведения заключительной части Жития об утверждении Е. в архиепископском сане «Германом, патриярхом Коньстянтина града» (ни один из патриархов с этим именем не был современником Е.), о сроке пребывания Е. на кафедре (43 года и 2 месяца) и, вероятно, об исцелениях от его мощей. Память Е. под 11 марта содержится в Минее новым чудотворцам 1494 г. (РНБ. Солов. № 518/537. Л. 80 об.).



Рака над местом погребения свт. Евфимия II в Никольском соборе Вяжищского мон-ря. Фотография. 2007 г.

Е. был канонизирован к общерус. почитанию на Соборе в 1549 г. Прославлен в «Слове на память всех святых новых чюдотворцев Росийских» 2-й пол. XVI в. инока *Григория* Суздальского (*Макарий (Веретенников), архим.* Эпоха новых чудотворцев: (Похвальное слово новым рус. святым инока Григория Суздальского) // АиО. 1997. № 2(13). С. 143), в «Похвальном слове русским преподобным» 40-х гг. XVII в. соловецкого книжника *Сергия (Шелонина)* (*Панченко О. В.* Из археогр. разысканий в обл. соловецкой книжности: I. «Похвальное слово русским преподобным» — соч. Сергия Шелонина: (Вопросы атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 590). Имя Е. включено под 11 марта в «Палинодию» архим. *Захарии (Копыстенского)* 1622 г. (РИБ. Т. 4. Стб. 852), в Месяцеслов келаря Троице-Сергиева мон-ря *Симона (Азарьина)* (РГБ. МДА. № 201. Л. 313, 50-е гг. XVII в.), в «Описание о российских святых» (XVIII–XIX вв., см.: С. 37), в святцы Коряжемского мон-ря 1621 г.— под 9 нояб., 6 янв. и 11 марта (ГИМ. Унд. № 237. Л. 71, 111 об., 149 об.). В Уставе церковных обрядов московского Успенского собора (ок. 1634) говорится: «[Марта]

в 11 день: Еуфимия, архиепископа Новгородскаго; благовест в лебедь, трезвон середней» (РИБ. Т. 3. Стб. 57). Имя Е. включено в Собор Новгородских святых, празднование которому было возобновлено 10 июля 1981 г. (Собор учрежден ок. 1831).

Ист.: Повесть о Евфимие, архиеп. Новгородском // *Кушелев-Безбородко.* Памятники. 1862. Вып. 4. С. 16–26 [Житие Е. по ркп. РНБ. Соф. № 1402]; Житие иже во святых отца нашего Евфимия, архиеп. Новгородского, чудотворца // Новгородские ЕВ. 1897. № 8. Ч. неофиц. С. 501–515 [Житие Е. по неизв. списку]; Памятники древнерус. церк.-учительной лит-ры. СПб., 1898. Вып. 4. Ч. 2. С. 50–53 [Проложная ред. Жития Е.]; НПЛ. С. 415–427; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 433–444; Т. 5. Вып. 2. С. 133–143; Т. 16. Стб. 178–197; Т. 18. С. 22, 192, 204, 211, 212; Повесть об Ионе, архиеп. Новгородском // БЛДР. 1999. Т. 7. С. 232, 234, 238, 242, 252. Лит.: СИСПРЦ. С. 94–95; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Март. С. 67–77; *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Вел. Новгороде. СПб., 1879. С. 118–119; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 186–189; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 46–47; *Зверинский.* Ч. 2. С. 223; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 71; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Март. С. 79–82; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 82, 103; *Яблонский В. М.* Пахомий Серб и его агиогр. писания: Биогр. и библиогр.-лит. очерк. СПб., 1908. С. 80–83; *Греков Б. Д.* Новгородский дом Св. Софии. СПб., 1914. Ч. 1. С. 30–31; *Порфиридов Н. Г.* Др. Новгород: Очерки из истории рус. культуры XI–XV вв. М.; Л., 1947. С. 263–265; *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV в. М.; Л., 1961. С. 237–263; *Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе Новгородской феод. республики. М., 1980. С. 14, 37, 46, 89–91, 93, 94, 97, 104–107, 109, 110, 114, 136, 151, 189; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Великого Новгорода. XV в. М., 1982. С. 70–71, 74–75, 150–158, 217–220, 229–230; Кат. № 12, 18; *Никитин В. А.* Житие и труды свт. Евфимия, архиеп. Новгородского // БТ. 1983. Сб. 24. С. 260–306; *Шварц Е. М.* Новгородские рукописи XV в.: Кодикол. исслед. рукописей Софийско-Новгородского собр. ГПБ. М., 1989. С. 19–27; *Гордиенко Э. А.* Владычная палата Новгородского кремля. Л., 1991; *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 172–173; *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода, XV в. М., 1994. С. 62–91, 233–248; *Соленикова Е. В.* Новгородская архитектура времени Евфимия II и Ионы // Староладожский сб. 1998. С. 115–125; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998. С. 216, 254, 255, 293, 300, 408, 414, 415, 463; *Анисимова Т. В.* О 3 малоизвестных списках Хроники Георгия Амартола из собр. Е. Е. Егорова (XV–XVI вв.) // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология: Сб. ст. СПб., 1999. С. 23–28; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 6, 38–40, 43, 44, 53, 64–68, 91–93, 101, 103–105, 109, 163, 275; *он же.* Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 93–217; *Шибаев М. А.* Редакторские приемы составителя Софийской I летописи // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность. СПб., 2000. Вып. 3. С. 368–383; *он же.* Кодикологическое описание петербургских списков Краткой Хронографической Палеи // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 146–163; *он же.* Летописные источники Еллинского летописца 2-го вида // Рукописная книга Др. Руси и слав. стран: от кодикологии к текстологии: Сб. ст. СПб., 2004. С. 187–204; *Шнашина Е. В.* Древнерус. лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Вел. Новгород, 2003; *Турилов А. А.* Мастер Яковишко – малоизвестный новгородский книгописец сер. XV в. // Хризограф: Сб. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 167–175; *Антипов И. В.* Новгородская архитектура времени архиеп. Евфимия II и Ионы Отенского: АКД / СПбГУ. СПб., 2005; Святые Новгородской земли, X–XVIII вв. Вел. Новгород, 2006. Т. 1. С. 415–440; *Кузьмина О. В.* Церковь и полит. борьба в Новгороде в XIV–XV вв.: АКД. Новгород, 2007. С. 17–18.

А. А. Турилов, М. А. Шибаев

Иконография. Е. упоминается во мн. иконописных подлинниках посл. четв. XVII в., где его внешность сравнивается с обликом свт. Иоанна Милостивого, прп. Иоанникия Великого: «Сед, брада Иоанна Милостиваго, испод вохра з белилом» (ИРЛИ (ПД). Собр. Богословского. № 4. Л. 23); «В клобуке, сед, брада Аникиа Великого» (БАН. Арханг. № 205. Л. 85 об.); «Сед, в клобуке белом, ризы святительскыя» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 32). В рукописях XVIII в. более распространено его уподобление ап. Иоанну Богослову: «Подобием сед, брада аки Иоанна Богослова, подоле повилась, на главе клобук бел, риза святительская, омофор и Евангелие» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 291; см. также: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 80; *Маркелов.*



Святители Евфимий II Новгородский, Николай Чудотворец и ап. Иоанн Богослов. Хоругвь. 1-я пол. XVI в. (НГОМЗ)

Святые Др. Руси. Т. 2. С. 102). Описание иконографии Е. приводится под 11 марта, 9 нояб., 15 или 16 окт. Прямоличный образ Е. с комментарием («сед, ри[за] камка голуба, верх кресты») был включен в число рисунков Строгановского лицевого подлинника (не сохр.). В пособии для иконописцев 1910 г. В. Д. *Фартусова* указано, что он «типа русскаго, глубокий старец, сед, с большою, седою, густою и курчеватою бородой; на голове белый клобук, фелонь крещатая и омофор. Можно писать ему хартию, по житию: Емуже дано будет много, много взыщется от него. Или: Се аз и дети, яже ми дал еси» (*Фартусов.* Руководство для писания икон. С. 212).

Наиболее ранние известные изображения Е. относятся к 1-й пол.– сер. XVI в. На хоругви из Вяжищского монастыря с композицией «Чудо вмч. Георгия о змие» (нач. XVI в., НГОМЗ; см.: *Игнашина.* 2003. С. 42. Кат. 17) на оборотной стороне представлены Е. («ОΛГИОС АРХИЕПИСКОП ЕУΘИМЇ НОВГОРОТЦКИЙ»), свт. Николай Чудотворец и ап. Иоанн Богослов. Личное шитье сохранилось плохо, но различима заостренная к концу борода Е. На нем белый клобук с золотыми воскрилиями, омофор, крещатые ризы, палица, зеленый подризник; правой рукой он благословляет, в левой покровенной, с перекинутым омофором – Евангелие. Выбор святых, с к-рыми соседствует фигура Е., подчеркивает местное почитание святителя в мон-ре, где он был погребен: во имя этих чудотворцев были освящены престолы церквей, возведенных при Е. Кроме того, Е. был крещен с именем Иоанн и ап. Иоанн Богослов являлся одним из его небесных покровителей. Н. А. Маясова связывает исполнение хоругви с мастерской новгородской боярыни Анастасии Овиновой, «переведенной» вместе со мн. знатными семьями в Москву после 1478 г. (*Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. С. 57–58).

Первые датированные произведения с образом Е. появились с началом его общерус. почитания после Собора 1549 г. В этом году был создан покров на раку Е. «повелением игумена Порфирия яже о Христе с братиею», согласно вышитому летописцу (НГОМЗ; см.: *Макарий (Миролюбов),* 1860. Т. 2. С. 304–305; *Игнашина.* 2003. С. 46. Кат. 20). На синем шелковом фоне Е. изображен в одеянии Новгородского архиепископа: белом клобуке с золотым шитьем на концах воскрилий, полиставрии с крестами, вписанными в круги, омофоре, епитрахили, в подризнике. Святитель благословляет десницей, в левой руке держит Евангелие, у него широкая, сужающаяся и слегка раздвоенная на конце борода. Сочетание золотых и серебряных, красных и синих нитей придает изображению праздничную торжественность. Крупная фигура заполняет весь средник, чем создается ощущение монументальности изображения.

Подобные иконографические черты воспроизведены в резной фигуре Е., украшавшей крышку его деревянной раки (1-я пол. XVI в., ГРМ), на к-рой сохранились темперная роспись и фрагменты золочения (*Плешанова.* 1975. С. 271–284; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 140). Почитание Е. в Вяжищском мон-ре как донато-



Свт. Евфимий II, архиеп. Новгородский. Фрагмент покрова. 1549 г. (НГОМЗ)

ра, строителя и св. покровителя братии имело различные аспекты и выразилось в создании разных по иконографии изображений с использованием традиции ктиторского портрета: напр., он был представлен фронтально, с Никольским собором 1438 г. на утраченной иконе XVI в. (?) (*Антипов И.* Никольская ц. Вяжищского мон-ря 1438 г. // София. Новгород. 2003. № 1. С. 18–21). На иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (НГОМЗ) святой изображен вполоборота вправо на фоне построек Вяжищского мон-ря — Никольского собора, трапезной ц. ап. Иоанна Богослова и колокольни; надпись: «Стый Евфимiи архiепи[с]. но[в]».

С сер. XVI в. получили распространение образы Е., совершающего *проскинесис*, т. е. в молитвенном поклонении припадающего к стопам Иисуса Христа, восседающего на престоле. Как полагают исследователи, изображения Е. на этих иконах-пядницах могли воспроизводить в уменьшенном виде прижизненный ктиторский портрет, возможно надгробную икону Е. в Вяжищском мон-ре (*Преображенский.* 2001. S. 85). Подобные композиции характерны для пядничных икон, копирующих чтимые в Вел. Новгороде образы Спасителя. Это икона из ризницы Соловецкого мон-ря 2-й пол. XVI в. (ГММК, см.: Христианские реликвии. Кат. 45. С. 174; Спасенные святыни Соловецкого мон-ря: Кат. выст. М., 2001. Кат. 16), на к-рой в образе Спаса на престоле воспроизведена композиция одной из древнейших икон новгородского Софийского собора «Спас Златая Риза» сер. XI в. (ГММК) или ее не менее почитаемого списка кон. XIV–XV в.— иконы «Спас на престоле, с припадающим прп. Варлаамом Хутынским» (ГММК). Е. изображен слева, подпись: «о аг Еуфiмие архiепископ Новгороцки» — располагается под стопами Спасителя, что соответствует древней традиции расположения молитвенных и вкладных надписей. На Е. белый клобук, полиставрион, омофор, епитрахиль и узорчатый подризник зеленоватого оттенка.

Др. пример — икона 3-й четв. XVI в. из суздальского Покровского монастыря (ГВСМЗ, см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2006. Кат. 41), на к-рой Спаситель на престоле изображен в соответствии с изводом иконы «Спас свт. Моисея, архиеп. Новгородского», как он известен по



Свт. Евфимий II, архиеп. Новгородский. Фрагмент иконы «Спас на престоле». 3-я четв. XVI в. (ГВСМЗ)

2 иконам: 1337 г. (с поздней живописью) из Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК) и 1362 г. из придела Рождества Богородицы Софийского собора в Вел. Новгороде. Е. изображен справа, протягивающим руки к стопам Иисуса Христа, облачен в белый клобук с золотыми воскрилиями, крещатые ризы с крупными черными прямоугольными крестами, омофор, золотую епитрахиль и зеленый узорчатый подризник. Фигура отмечена сканым венчиком с эмалью, пояснительная надпись, очевидно, скрыта под окладом. А. С. Преображенский отметил стилистическое родство иконы с др. пядницей, повторяющей извод чтимой софийской иконы «Предста Царица...» — подарка архиеп. Новгородского Леонида (1571–1575) царевичу Иоанну Иоанновичу и его жене Евдокии Сабуровой, что свидетельствует о создании иконы с образом Е. в новгородской мастерской и, возможно, о том, что икона также принадлежала Сабуровой, постриженной в Покровском мон-ре с именем Александра. На принадлежность иконы с образом Е. к личным «молениям» кого-то из женщин правящей семьи, по мнению исследователя, указывает и текст монастырской описи 1597 г., согласно к-рому образ сходного описания располагался вблизи погребения вел. княж. Александры, дочери Иоанна III. Из той же описи известно, что в мон-ре была еще одна икона с образом Е. Примечателен сам факт появления фигуры молящегося Е. на копиях-пядницах чтимых софийских икон, для к-рых более характерны изображения святителей, погребенных в Софии,— епископов Никиты и Иоанна, почитавшихся заступниками и покровителями кафедры и ее собора.

Памятники, созданные после канонизации Е. за пределами Новгородской епархии, свидетельствуют о неустойчивости его иконографии или слабой осведомленности мастеров. На иконе-таблетке 2-й пол. XVI в. (ГВСМЗ, см.: Иконы Владимира и Суздаля. Кат. 69) из комплекта, вероятно, предназначавшегося для суздальского кафедрального собора в честь Рождества Богородицы, изображению Св. Троицы Ветхозаветной соответствуют на обороте образы Новгородских святителей Никиты, Иоанна и Е. В отличие от древнейших изображений Ростовских и Московских святителей Е. представлен без белого клобука. Возможно, Е. изображен так по аналогии с расположенными рядом фигурами святителей Никиты и Иоанна (тоже без клобуков), уподобляется своим предшественникам на Новгородской кафедре. Не исключено и то, что иконописец просто не располагал сведениями об иконографии Е. Святой облачен в полиставрион с красными и черными крестами, образующими квадратные конфигурации, в омофор, в шитую золотом, камнями и жемчугом епитрахиль с красными кистями, в красный подризник. Лик Е. сходен по очертаниям с обликом стоящего рядом свт. Иоанна, за исключением бороды, сужающейся к концу, почти без раздвоения. Таким же образом, без головного убора, Е. изображен на иконе «Сретение Господне, с избранными святыми» XVI в. (ГРМ, см.: *Плешанова.* 1975. С. 273, 283).

Значительный ряд сюжетов с участием Е. имеется в Голицынском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 450–450 об., 460 об.– 461, 467–467 об., 474 об.– 475, 496–497, 516 об., 536, 552–552 об. и др.), где преимущественно отражена строительная деятельность святителя. В частности, здесь показаны закладка и разрушение каменной ц. свт. Иоанна Златоуста «на воротех» в Вел. Новгороде, вторичное возведение этой церкви, закладка каменной ц. свт. Николая Чудотворца на Вежищах, закладка Е. ц. свт. Петра «у себя во дворе», благословение крестом посадников на вече, посещение Вел. Новгорода митр. Исидором Греком, обновление ц. Св. Софии и постройка каменной колокольни «на городе на старом месте», обретение мощей свт. Иоанна Новгородского, распоряжение Е. позолотить гроб и установить празднования блгв. кн. Владимиру Ярославичу и его матери, возведение ц. вмц. Анастасии, встреча в Вел. Новгороде святителем вел. кн. Василия II Васильевича, поставление Е. ц. Спаса

Преображения в Русе и др. На миниатюрах Е. одет преимущественно в архиерейскую мантию и белый клобук, благословляет строителей храмов, в редких случаях представлен с нимбом.

Образ Е. получил распространение в произведениях, предназначенных для церковного убранства, как монументальных, так и малых форм, начиная с эпохи св. Макария, митр. Московского. Е. изображен в ряду Московских, Ростовских и Новгородских святителей на сев. вратах Благовещенского собора Московского Кремля, исполненных в технике «золотой наводки» (сер. XVI в., см.: *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. С. 82. Ил. 220). Его полуфигура расположена в медальоне-полусфере на правой стороне врат в 3-м ряду. Е. обращен к центру, правая рука в молении, в левой — Евангелие; на нем белый клобук (цвет имитирован сеткой золотых линий), омофор, фелонь без крестов; борода с раздвоением на конце заметно короче, чем на изображениях, созданных сразу после 1549 г. Этому типу изображений близки драгоценные дробницы, где с кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. помещали гравированные изображения правосл. святых, особенно рус. «новых чудотворцев». Их использовали для украшения окладов икон и предметов литургического шитья, в частности иконных пелен. На одной из подвесных пелен для икон местного ряда Благовещенского собора Московского Кремля (80–90-е гг. XVIII в., ГММК) сохранилось неск. дробниц XVI–XVII вв. с образом Е. в разной технике (резьба, чернь), в неск. вариантах (ростовой, поясной образы). Подписи к изображениям Е. не имеют единообразия: «оагиос Еуфимие Наугородскии», «оагиос Евфимеи архиепископъ», «Еоуфим навгородскии».



Собор Новгородских святых. Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (СПГИАХМЗ)

Ковчеги с частицами св. мощей Е. нередко имели лицевые изображения. Напр., среди подобных реликвариев, располагавшихся в новгородском Софийском соборе рядом с Тихвинской иконой Божией Матери в местном ряду, находился «ковчег серебряной, верхняя доска чекан(ная), на ней дсдка чеканная, на ней четыре образа: 1. Евфимия. 2. Моисея, архиепископов новгородских; 3. Иоанна Боровицкаго; 4. Христофора мученика, в к-ем в 1-м месте часть ризы и поясок Евфимия архиепископа...» (Опись имущества Софийского собора 1783 г. // Описи Софийского собора. Новгород, 1993. Вып. 3. С. 60; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Публ.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 591).

Иконы Е. известны по описям Софийского собора Вел. Новгорода. По-видимому, довольно старая «штилистовая» (размер большой пядницы) икона Е. «на красках» располагалась на сев. алтарных дверях в приделе во имя ап. Иоанна Богослова (опись 1749 г.— Описи Софийского собора. 1993. Вып. 2. С. 87; опись 1751 г.— Там же. С. 155). Здесь икона составляла комплекс с изображениями великих святителей Вост. Церкви: епископов Афанасия и Кирилла Александрийских, архиеп. Николая Мирликийского.

Достаточно рано формируется композиция избранных святых, в к-рой Е. располагается рядом с др. покровителями Софийского собора, храмов и мон-рей Вел. Новгорода. Об этом свидетельствует одна из створок складня в металлическом окладе (кон. XVI — нач. XVII в., Национальный музей в Стокгольме, см.: *Abel U.* Icons. Stockholm, 2002. P. 84–84. № 946). Надписи на пластинах сохранились фрагментарно, по-видимому Е. представлен на правой створке, вполоборота к центру, за арх. Гавриилом. На Е. белый клобук, крещатые ризы с красной подкладкой, что соответствует изображению на покрове 1549 г., подризник темного цвета с белыми узорами, епитрахиль с шитыми крестами и узорочьем, в правой руке — Евангелие, через левую перекинут омофор; борода средней длины, с раздвоением. Вслед за Е. изображен св. Иона, архиеп. Новгородский.

К композиции избранных святых относится также упомянутая в описях Софийского собора икона на одном из вост. столпов (2-м по счету описи): «...образ святителей Нифонта, Евфимия, Моисея и Ионы Новгородских, писан на краски» (опись 1749 г.— Описи Софийского собора. 1993. Вып. 2. С. 72; опись 1751 г.— Там же. С. 142). Над фигурами святых располагалось изображение новгородского палладиума — образа Божией Матери «Знамение» (Описи имущества Софийского собора 1833 г. // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 525), что продолжает древнюю новгородскую традицию. Подобную композицию воспроизводит пелена сер. XVII в., вложенная Д. А. Строгановым в Хутынский мон-рь (НГОМЗ, см.: *Игнашина.* 2003. С. 62. Кат. 36; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. С. 322–323. Кат. 125), на к-рой Е. изображен вместе со святителями Иоанном, Никитой и Ионой и прп. Варлаамом Хутынским. Е. представлен с раздвоенной на конце, сужающейся бородой, в белом клобуке и полном облачении, 2 руками держит перед грудью Евангелие.

В местном ряду иконостаса собора Св. Софии в Вел. Новгороде над юж. дверями находится икона сер. XVII в. (под записью XIX в.), где Е. представлен в верхнем регистре в числе 8 Новгородских святых. Вместе со святителями Нифонтом и Ионой Новгородскими Е. (в рост, с поднятой вверх благословляющей десницей и Евангелием в левой руке) предположительно изображен на прориси с иконы XVII в., фрагменте большой композиции (ГРМ, см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 396–397).

С середины XVII в. образ Е. включается в разнообразные композиции молящихся за Новгород святых. Так, он представлен вместе со свт. Николаем Чудотворцем на иконе, относящейся к числу раздаточных для паломников, приходивших в Вяжищский мон-рь (XVII в., ГРМ, см.: *Плешанова.* 1975. С. 273, 283). Образ Е. в молении представлен в ряду Новгородских святителей возле Новгородского Кремля на омофоре сер. XVII в. (возможно, принадлежал патриарху Никону (Минову); НГОМЗ, см.: *Игнашина.* 2003. С. 66–67. Кат. 40). Градозащитной семантикой объясняется присутствие Е. среди др. св. покровителей Новгорода на раме иконы Божией Матери «Знамение» с подробным изображением города (нач. XVIII в., НГОМЗ).

К образцам поздней иконописи принадлежит икона «Избранные Новгородские святители Моисей, Иоанн, Иона и Евфимий и прав. Иаков Боровичский» кон. XIX в. с врезным крестом-мощевиком нач. XVIII в. (частное собрание).

Выдающимся произведением, составившим новый этап в иконографии Е., стала икона-складень, выполненная в 1654 г. для Вяжищского мон-ря по заказу его постриженика митр. Казанского Лаврентия (НГОМЗ, *Макарий (Миролюбов).* 1860. Т. 2. С. 85–86, 157; *Гордиенко Э. А., Трифонова А. Н.* Кат. серебряных окладов НГОМЗ // Музей: Худож. собрания СССР. М., 1983. Вып. 6. С. 247–248. Кат. 24; *Володина Т. В.* О нек-рых особенностях иконы «Св. Евфимий Новгородский в житии» 1654 г. из НГОМЗ // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф. 11–13 нояб. 1997 г. Новгород, 1997. С. 100–103). Ико-

на в богатом чеканном окладе была создана по архиерейскому заказу, по-видимому в московской иконописной мастерской. На верхнем и нижнем полях — медальоны с резными изображениями Софии Премудрости Божией, с полуфигурами ап. Иоанна Богослова и свт. Николая Чудотворца (вверху), преподобных Антония Римлянина, Евфимия и Арсения (внизу); на боковых полях — прямоугольные накладки с резными фигурами свт. Льва и архидиак. сщмч. Лаврентия. На левой створке представлены сюжеты: пророчество прп. Михаила Клопского о поставлении Е., встреча Е. в Вел. Новгороде, погребение Е.; на правой створке — пострижение Е., поставление в архиепископы, беседа Е. с прп. Арсением. В центре образ святителя в изводе, близком по иконографии к иконам свт. Николая Зарайского,— с разведенными в стороны благословляющей десницей и Евангелием на левой руке; одежды покрыты тончайшими и сложными орнаментами, на поземе — 2 букета в кувши-



Святители Григорий и Евфимий II Новгородские.
Фрагмент иконы «Собор Новгородских святых». Эмалевая икона. 1866 г. (СПГИАХМЗ)

нах, цветы и травы. Стилистика произведения выдержана в традициях иконописания 1-й пол. XVII в., в частности царских и строгановских изографов, что особенно проявляется в сложной по рисунку архитектуре строений и в очертаниях горок.

В составе Собора Новгородских святых образ Е. присутствует на 2 иконах «Новгородские чудотворцы» (1726 и 1728) письма свящ. Георгия *Алексеева* (ГИМ, ГТГ), на иконах «Чудотворные иконы и Новгородские святые» кон. XVII — нач. XVIII в. (СПГИАХМЗ, см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. Серг. П., 1996. Кат. 26) — слева во 2-м ряду; 1721 г. из собрания Успенских (ГЭ, см.: *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 59, 136. Кат. 54) и на прориси с иконы Собора Новгородских чудотворцев, предстоящих Софии Премудрости Божией, XVIII в. (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619), также на иконе «Новгородские чудотворцы, с Ангелом-хранителем» 1-й пол. XIX в. (НГОМЗ; надпись на нимбе: «С. Евфимій арх: но(в) вяж»), на эмалевом образе Новгородских чудотворцев 1866 г. в оправе мастера К. Рябкова, принадлежавшем св. *Филарету (Дроздову)*, митр. Московскому (СПГИАХМЗ, *Шитова Л. А.* Рус. иконы в драгоценных окладах: кон. XVII — нач. XX в. Серг. П., 2005. С. 178, 253), на 2 живописных образах и пяднице «Собор всех святых Новгородских угодников» кон. XIX в. (?) из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде. В подобных произведениях фигура Е. в традиц. облачении расположена, за редким исключением, в 1-м ряду. Один из почитаемых «старинных» образов такого извода с изображением Софии Премудрости Божией находился «в ризнице Черниговской кафедры» (*Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 134; описание иконы: *Филарет (Гумилевский).* РСв. Май. С. 96–97).



Святители Симеон и Евфимий II Новгородские и Николай.
Фрагмент иконы «Собор русских святителей». 60-е гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге)

Изображения Е. встречаются также в минейных циклах на март, как правило, вместе со свт. Софронием, патриархом Иерусалимским, напр. на гравированных святцах 1714, 1722 гг. Г. П. *Тепчегорского* — в архиерейской мантии, омофоре и белом клобуке с крестом, в руке жезл; на святцах И. К. *Любецкого* 1730 г. (раскрашенные экземпляры РГБ: *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург). М., 2004. Кат. 33.7, 34.7, 35.6), на иконе нач. XIX в. из частного собрания (*Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 96–97). Клеймо с перенесением мощей Е. (вместо погребения) имеется, напр., на 3-створчатом складне «Минея годовая», написанном после 1872 г. (частное собрание, см.: *И по плодам узнается древо*: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 511–520. Кат. [59]).

В храмовой декорации изображение Е. известно по фрагменту (ныне в ГИМ) фресковой росписи собора Чудова монастыря в Московском Кремле, к-рую исследователи относят к 1633–1634 гг. (*Сорокатый В. М.* О датировке росписи собора Чуда арх. Михаила в Хонех моск. Чудова мон-ря // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 12: Искусство средневек. Руси. С. 181–198. Ил. 7), где полуфигура Е. вписана в круглый медальон. Седобородый старец, Е. облачен в крещатые ризы, омофор, белый клобук, правая рука — в благословении, в левой — закрытое Евангелие.

В академической монументальной живописи Е. помещен среди рус. святых, напр. в росписи 70-х гг. XIX в. худож. Фартусова в приделе блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996[1]. С. 77), в группе подвижников XV в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

В составе поморской композиции «Собор Русских святых» Е. представлен в левой группе святителей во 2-м ряду, который занимают Новгородские архипастыри, 3-м после святителей Никиты и Иоанна: на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); на образе 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 456–457); на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ) — погрудно, вполоборота к центру, в белом клобуке, с длинной раздвоенной или узкой на конце бородой. На иконе близкого извода сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ) Е. написан в 1-м ряду 2-м слева, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке; на иконе нач. XIX в. из Черновицкой

обл. (НКПИКЗ) — в 7-м ряду 5-м справа. Фигура Е. находится на одном из клейм иконы «Образ русских святителей» 60-х гг. XIX в. из собора во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге.

В церковном искусстве XX в. Е. изображен среди Новгородских чудотворцев на фоне собора Св. Софии на иконах письма мон. *Иулиании (Соколовой)*: «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ, Данилов муж. мон-рь в Москве); «Собор святителей, в земле Российской просиявших» сер. XX в. (митрополичьи палаты ТСЛ). Сохранился эскиз мон. Иулиании с оплечным рисунком Е. и др. Новгородских святителей для лицевых миней рус. святых, созданных после 1959 г. в виде прорисей (частное собр.). Иконографическим образцом для совр. иконописцев является рисунок для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Шелягиной: Е. прямолично в рост, с разведенными в стороны руками — благословляющей и держащей на плате Евангелие (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 188).

Прямоличный образ Е. на холсте, на облачном фоне написан на крышке раки Е. 1990 г. в Вяжищском мон-ре, выполненной «тщанием митрополита Новгородского и Ленинградского Алексия» (впосл. Патриарх Московский и всея Руси). В Вяжищской обители находятся и др. иконы Е. 90-х гг. XX в.: работа худож. В. Фирсова в местном ряду иконостаса верхнего храма свт. Николая Чудотворца (в рост, на фоне мон-ря), поясной образ в нижнем храме во имя Е. Керамический образ святителя помещен на вратах монастыря с внутренней стороны (2005). Кроме того, образ Е. введен не только в состав Собора Новгородских святых (икона 60-х гг. XX в. из местного ряда нижнего иконостаса ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде, список с нее кон. XX — нач. XXI в. из новгородского Софийского собора), но и в композицию «Собор Псковских чудотворцев», как на иконе кон. XX в. в кафедральном Троицком соборе Пскова.

Лит.: *Макарий (Миролюбов)*, архим. Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Т. 2; *Плешанова И. И.* Резные фигуры «старцев» в собр. ГРМ // ПКНО. 1974. М., 1975; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 456–457; Т. 2. С. 102, 302–303; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 230–239; *Преображенский А. С.* Архиерейский проскинесис: Спас митр. Киприана и ктиторская иконография XIV в. // RM. 2001. Т. 10. S. 76–106; *Игнашина Е. В.* Древнерус. лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Вел. Новгород, 2003; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003. С. 344–346. Кат. 121; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 221–227, 277, 315. Кат. 41, 69.

М. А. Маханько, Ю. Б. К.

ЕВФИ́МИЙ АГРИТЕ́ЛЛИС [греч. Εὐθύμιος ὁ Ἀγριτέλλης] (1876, дер. Паракила, о-в Лесбос — 29.05.1921, Амасья, Турция), еп. Зильский (1912–1921), народный герой. Начальное образование получил в сельской школе, затем учился в школе Лимониада. По окончании ее в 1892 г. постригся в монахи в процветавшем в то время мон-ре Лимонос. В течение 8 лет подвизался в мон-ре, в 1900 г. поступил в Халкинскую богословскую школу. В 1907 г. окончил с отличием школу, защитил дипломную работу «Цели монашеской жизни на Востоке до IX в.» и был рукоположен во диакона. По возвращении на о-в Лесбос Е. А. получил место директора лимониадской школы и священнопроповедника епархии. В 1907–1909 гг. совмещал обе должности. В 1910 г. был рукоположен во пресвитера; до 1912 г. был протосинкеллом Митимны, затем поступил на службу в качестве секретаря митр. Амасийского Германа (Каравангелиса) и был возведен в помощники митрополита Амасийского с почетным титулом епископа некогда процветавшей на западе Понта Зильской епископии. Архиерейская хиротония Е. А. была совершена в К-поле 12 июня 1912 г., Е. А. был помощником митрополита ок. 10 лет. 21 янв. 1921 г. Е. А. вместе с др. известными жителями Амасьи был арестован тур. властями и посажен в тюрьму. На Пасху, 18 апр., Е. А., несмотря на усиленную охрану, смог войти в камеры, где в одиночном заключении содержались многие из его соотечественников, утешил и ободрил их. 29 мая, на 41-й день одиночного заключения, истощенный тяготами, лишениями и пытками, Е. А. скончался. Приказ о его казни пришел из Ангоры (ныне Анкара) уже после смерти епископа.

Лит.: *Τσερνογλοῦ Α.* Εὐθύμιος ὁ Ἀγριτέλλης // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1046–1048.

Л. А. Герд

ЕВФИ́МИЙ АФО́НСКИЙ, прп. (пам. 13 мая, во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных) — см. *Евфимий Святогорец.*

ЕВФИ́МИЙ ВАТОПЕ́ДСКИЙ, сщмч. (пам. греч. 4 янв.), игум. монастыря Ватопед — см. в ст. *Ватопедские мученики.*

ЕВФИ́МИЙ ВЕЛИ́КИЙ [греч. Εὐθύμιος ὁ Μέγας] (ок. 377–20.01.473), прп. (пам. 20 янв.), один из основателей палестинского монашества, оказавший значительное влияние на его последующее развитие. Главным источником, содержащим сведения о жизни Е. В., является его Житие,



Прп. Евфимий Великий. Икона. 1-я пол. XVII в. (галерея «Ян Морсинк Иконен», Амстердам)

написанное *Кириллом Скифопольским* (ок. 525? — после 559?), к-рый, по мнению исследователей, не только является «одним из лучших агиографов по живости изложения», но и «обладает настоящими качествами историка» (*Festugière*. P. 43). Е. В. род. в Мелитине, ставшей при имп. Феодосии I (379–395) главным городом пров. Армения Вторая. Его родители, Павел и Дионисия, происходившие из знатного рода, долгое время были бездетны и просили Бога даровать им ребенка. Однажды ночью они молились в храме мч. Полиевкта и услышали голос, возвестивший, что у них родится сын, с появлением на свет к-рого Церкви будет даровано Богом веселье (εὐθυμία). Действительно, вскоре после рождения Е. В. имп. *Валент*, покровительствовавший арианам, погиб в битве при Адрианополе. Отец Е. В. умер, когда тому еще не исполнилось 3 лет. Мелитинский еп. Отрий по просьбе матери Е. В. принял на себя заботы о нем: он крестил мальчика, затем назначил его церковным чтецом, а когда тот подрос, отдал для обучения Акакию и Синодию (оба впосл.

занимали Мелитинскую кафедру). Очень рано Е. В. выказал горячую любовь к подвижничеству, молитве и чтению Свящ. Писания. Последовательно пройдя все ступени низших церковных должностей, он был рукоположен во иерея и назначен надзирать за окрестными мон-рями, поскольку, по выражению Кирилла Скифопольского, был с детства монахолюбив (φιλομόναχος) и значительную часть времени проводил, посещая обители. На период с праздника Богоявления до Пасхи он имел обыкновение уходить в пустынные места, посвящая это время углубленной молитве и общению с Богом. Когда Е. В. исполнилось 28 лет, он отправился в Иерусалим, сочтя, что занимаемая им должность может послужить препятствием для духовного совершенствования. После того как Е. В., поклонившись св. местам, посетил известных отшельников и монахов и узнал добродетели и образ жизни каждого из них, он направился в Фаранскую лавру, основанную прп. *Харитоном* ок. 330 г. (ее руины расположены в Вади-Фара, близ источника Айн-Фара, в 9 км к северо-востоку от Иерусалима). Здесь Е. В., стремясь к уединению, поселился в келлии за пределами лавры. По соседству располагалась келлия прп. *Феоктиста* (пам. 3 сент.). Духовный союз этих иноков продолжался на протяжении всей их жизни, так что они представляли собой «одну душу в двух телах» (*Kyrillos*. S. 15). Ежегодно на 8-й день после Богоявления они вдвоем уходили в пустыню Кутила и пребывали там в строгом посте и молитве до Вербного воскресенья.

Проведя 5 лет в Фаранской лавре, Е. В. вместе с прп. Феоктистом после праздника Богоявления отправился в ежегодное путешествие по пустыне Кутила и вышел к глубокому ущелью (вади), доступ в к-рое был крайне затруднен. Они нашли просторную пещеру и решили в ней поселиться. Там они обрели безмолвие, но вскоре о них узнали пастухи из близлежащей деревни, затем весть о них дошла и до отцов Фаранской лавры. К отшельникам приходили многочисленные посетители, нек-рые из них желали стать учениками Е. В. Но он, стремясь к уединению и избегая славы, направлял их к прп. Феоктисту, согласившемуся принять на себя обязанность руководителя общины. Так возник общежительный мон-рь, названный Нижним



Прп. Евфимий Великий. Роспись ц. св. Бессребреников в Кастории. XI в.

или мон-рем Феодосия, по имени 1-го игумена обители (ныне Дейр-Мукаллик, в 15 км от Иерусалима). Пещера, в к-рой они первоначально поселились, стала церковью, там продолжал жить Е. В., выходя из затвора только по субботам. Он был для братии духовным отцом.

Ок. 420 г. к Е. В. пришел Аспевет, филарх арабов, чей сын Теревон был частично парализован. Аспевет рассказал, что мальчик пообещал Богу креститься, если Он исцелит его. После этого в видении ему предстал Е. В., к-рый повелел прийти к нему и объяснил, где его найти. Е. В. исцелил отрока и крестил пришедших к нему арабов во главе с Аспеветом, получившим в крещении имя Петр. Слава об этом чуде распространилась по окрестностям, и к Е. В. стали приходить толпы народа, искавшие его наставлений и исцеления. Е. В., стремясь к уединению и прежнему безмолвию, тайно ушел из монастыря в пустыню Рува, взяв с собой лишь юного мон. Дометиана, своего соотечественника. Странствуя по этим местам, он дошел до пустыни Зиф, где его нашел протокомит одной из деревень, попросивший исцелить его одержимого бесом сына. В благодарность за исцеление жители деревни построили для Е. В. мон-рь Капарвариха́ близ Хеврона, где к Е. В. присоединились неск. учеников. Из-за многочисленных посетителей, нарушавших молитвенное уединение Е. В., он решил вернуться в Нижний мон-рь, но, желая уединения, поселился не в киновии прп. Феоктиста, а в пещере неподалеку от нее (ок. 3 рим. миль). Е. В. приходил в киновию только по воскресным дням, когда они вместе с прп. Феоктистом совершали службу. Петр, узнав, что Е. В. вернулся, привел к нему своих соплеменников (μετὰ πολλῶν Σαρακηνῶν). Е. В. наставил их в вере, а затем крестил, после чего Петр построил для него неск. келлий, церковь, цистерну для воды и пекарню. Петр просил Е. В. разрешить ему и его людям жить рядом с ним. Но тот указал им иное место, между мон-рем прп. Феоктиста и своей пещерой. Он часто посещал их до тех пор, пока не рукоположил им священников и диаконов, а когда число крещеных арабов умножилось, он попросил Иерусалимского патриарха св. *Ювеналия* рукоположить Петра во епископа. «Великий Евфимий не хотел создавать на этом месте ни киновию, ни лавру, но, когда приходили к нему желающие отречься от мира, он отсылал их в Нижний монастырь к блаженному Феоктисту, подобным же образом — и тех, кто желали что-нибудь ему принести в дар» (Ibid. S. 25). Однако, когда к нему пришли 3 брата-каппадокийца, Бог повелел Е. В. принять их и более не отсылать «никого, желающего спастись» (Ibid. S. 26). Вскоре число учеников достигло 11, и Е. В. попросил Петра построить им келлии и украсить церковь. Так возникла лавра св. Евфимия (близ совр. Хан-эль-Ахмара), к-рая была устроена по образцу Фаранской лавры. 7 мая 428/9 г. патриарх Ювеналий торжественно освятил церковь лавры. Несмотря на материальные затруднения в лавре, свято соблюдалось предписание Е. В. о законе гостеприимства. С этим связано одно из чудес, совершенных Е. В. Однажды, когда в лавру пришла большая группа армян-паломников, Е. В. приказал накормить их, хотя Дометиан пытался возражать, напоминая о скудости монастырских запасов. Но когда он пошел отворять кладовую, то не мог открыть дверь, так много оказалось там зерна.

Аскетические воззрения Е. В., сохранившиеся в устной традиции, записанной Кириллом Скифопольским, достаточно традиционны для вост. монашества. Е. В. учил, что

одно из главных условий духовного совершенства монаха — послушание. Он также постоянно напоминал ученикам, что монах должен духовно бодрствовать, внимательно следить за всеми движениями души и за всеми помыслами.

Е. В. твердо хранил правосл. веру и стремился обратить или вернуть в Православие других. Так, во время пребывания в мон-ре Капарвариха он обратил в Православие немало местных манихеев. Несмотря на приверженность к состоянию безмолвия и углубленной молитвенной практике, Е. В. и его ученики были активно вовлечены в церковную жизнь. Перед поездкой на III Вселенский Собор (431) еп. Петра Е. В. предписал ему во всем следовать свт. Кириллу Александрийскому и прп. Акакию, еп. Мелитинскому. Во время «разбойничьего» Собора в Эфесе (449) преемник Петра, еп. сарацин Авксил (Авксолай), встал на сторону Диоскора и умер, навлекши на себя гнев Е. В.

Полные драматизма события разыгрались в жизни Е. В. после IV Вселенского Собора (Халкидонского) (451). В нем участвовали ученики Е. В.— еп. Стефан и Иоанн, 3-й еп. сарацин, подписавшие определения Собора. Е. В. одобрил их действия и также принял определения этого Собора. Однако затем монофизит Феодосий увлек в ересь почти всех монахов Палестины и вдовствующую имп. *Евдокию*, более того, ему удалось занять Иерусалимскую кафедру, на которой он пробыл ок. 20 месяцев. Поскольку Е. В. отказался вступить в общение с Феодосием, тот послал к нему архимандритов Елпидия и Геронтия, с тем чтобы они переубедили Е. В. Но страстная речь Е. В. в защиту определений Халкидонского Собора произвела впечатление на Елпидия, который впосл. вернулся в Православие. Однако продолжающиеся нестроения в Иерусалимской Церкви вынудили Е. В. уйти в пустыню, где он оставался до тех пор, пока Феодосий не был низвержен и Ювеналий не занял снова Патриаршую кафедру (8 янв. 454). Во время этого добровольного изгнания его сопровождали нек-рые аввы, также под влиянием Е. В. не признавшие Феодосия, напр. прп. *Герасим Иорданский*. Однако изгнание Феодосия не вернуло в Православие палестинских монахов и имп. Евдокию. В поисках истины она обратилась к прп. *Симеону Столпнику*, направившему ее к Е. В. Тот посоветовал императрице отвергнуть ересь монофизитства, что она и сделала, ее примеру последовали мн. монахи и миряне. Е. В. также предсказал императрице день ее смерти.

Е. В. и его лавра были тесно связаны с егип. монашеством. В подкрепление своих поучений Е. В. нередко приводил в качестве примера истории, рассказанные ему приходившими из Египта монахами, к-рых он всегда гостеприимно принимал. Образцом для подражания Е. В. служили прп. *Арсений Великий* и его ревность к таким монашеским добродетелям, как безмолвие и смирение. Кирилл Скифопольский, сравнивая прп. Арсения и Е. В., писал, что Бог удостоил Е. В. тех же даров, что и Арсения Великого, в частности дара прозорливости. Одним из ярких примеров тому служит история со скевофилаксом Анастасием. Во время его визита Е. В. постоянно обращался к нему как к патриарху, а когда святому сказали, что к нему прибыл вовсе не патриарх, а скевофилакс, тот ответил, что он видит перед собой патриарха и потому обращается к нему как к патриарху. Анастасий действительно стал патриархом Иерусалимским в 458 г. Е. В. предсказал день своей смерти. На 8-й день после Богоявления он не ушел, как обычно, в пустыню, но остался в мон-ре. Собрав братию, он дал ей последние наставления и 20 янв. скончался. Перед смертью Е. В. предсказал, что лавра через неск. лет станет киновией, и пообещал и в дальнейшем свою помощь братии и защиту мон-рю.



Сцены из Жития прп. Евфимия. Роспись парекклисиона прп. Евфимия Великого в базилике вмч. Димитрия в Фессалонике. 1303 г.

После смерти Е. В. диак. Фидий разрушил пещеру, где жил святой, и соорудил усыпальницу, посередине к-рой было отведено место для гроба Е. В., а по сторонам — для игуменов, священнослужителей и наиболее достойных иноков. 17 мая мощи Е. В. были торжественно перенесены в усыпальницу.

В 478–481 гг. диак. Фидий руководил перестройкой лавры в киновию. 3 мая 482 г. Иерусалимский патриарх Мартирий освятил новую церковь мон-ря.

Мощи Е. В. хранились в его монастыре, и от них происходили чудеса, нек-рые описаны Кириллом Скифопольским. Многие получали исцеление, помазываясь маслом от гробницы Е. В., другим он являлся после усиленной молитвы в часовне, находившейся при гробнице. Из «Хожения» рус. игум. Даниила известно, что в нач. XII в. мощи Е. В. еще хранились в мон-ре: «И ту лежит святый Еуфимие, и ини мнози святии отци ту лежат телесы яко живи». Однако мон-рь пребывал в запустении («Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. М., 2007. С. 60).

В XX в. руины мон-ря св. Евфимия исследовало несколько археологических экспедиций (напр., Д. Читти, И. Хиршфельд). Была открыта могила Е. В., по сторонам которой находилось 8 погребений, а в соседнем помещении — погребения, как полагает Хиршфельд, монастырских священнослужителей (*Hirschfeld*. 1992. P. 139). Во всех захоронениях были обнаружены останки, кроме захоронения, идентифицируемого Хиршфельдом с могилой Е. В., к-рое оказалось пустым.

В наст. время часть честной главы Е. В. хранится в Большом скиту св. Анны на Афоне, левая нога — в Иверском мон-ре, 5 пальцев — в ц. св. Генесия (Панагия Корфиатисса, о-в Милос), небольшие частицы мощей находятся во многих монастырях Греции (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 179).

Житие Е. В., написанное Кириллом Скифопольским, было переработано прп. Симеоном Метафрастом. Похвальное слово в честь Е. В. было составлено Феодором Дукой Ласкарисом.

Ист.: BHG, N 647–650d; ActaSS. Ian. T. 2. P. 298–328; PG. 114. Col. 586–733; Житие иже *во святых отца нашего Евфимия Великого* // Палестинский патерик. СПб., 1898. Вып. 2; *Kyrillos von Skythopolis.* Vita Euthymii / Ed. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 3–85. (TU; Bd. 49. H. 2); ЖСв. Янв. Ч. 2. С. 167–198.
Лит.: *Vailhé S.* St. Euthyme Le Grand, moine de Palestine // ROC. 1907. Vol. 12. P. 298–312, 337–355; 1908. Vol. 13. P. 181–191, 225–246, 389–405; 1909. Vol. 14. P. 189–202, 256–263; *Génier R.* Vie de St. Euthyme le Grand. P., 1909; *Chitty D. J.* The Monastery of St. Euthymius // PEQ. 1931. P. 188–203; *Festugière A. J., ed., Cyrille de Scythopolis.* Vie de St. Euthyme. P., 1962. (Les moines d'Orient; T. 3. Pt. 1); *Hirschfeld Y.* Monastery of St. Euthymius: Survey and Excavations // Excavations and Surveys in Izrael. Jerusalem, 1984. T. 3. P. 80–82; *idem.* The Judean Desert Monasteries in Byzantine Period. New Haven, 1992; *Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631. Oxf.; N. Y., 1994.

А. Б. Ванькова

Почитание у южных славян и на Руси. Об особом почитании Е. В. в кон. IX — нач. X в. в Болгарии в кругу учеников равноапостольных *Константина—Кирилла* и *Мефодия* свидетельствует создание в честь этого святого канона 8-го гласа св. *Климентом,* еп. Охридским. Канон снабжен текстовым *акростихом* с «авторской подписью» КЛИМ по тропарям 9-й песни (*Станчев, Попов.* С. 120–129, 152–154, 170–181; ср.: *Шаламанов.* С. 50–54). Это единственный известный в настоящее время канон в составе обширного корпуса гимнографических сочинений, написанных учениками слав. первоучителей, посвященный монаху-подвижнику (не считая канона общего преподобным отцам 2-го гласа в составе слав. *Миней общей,* принадлежащей перу того же Климента). Слав. канон Е. В. написан под сильным влиянием соответствующего канона прп. *Феофана Начертанного* того же гласа (*Станчев, Попов.* С. 127). Текст этого канона не сохранился в первоначальном виде и объеме. На очень раннем этапе бытования (скорее всего не позднее сер. X в. в Болгарии, менее вероятно, в 3-й четв. XI в. в Киеве) он подвергся редактированию: ряд тропарей в песнях с 5-й по 8-ю включительно был заменен соответствующими текстами из канона Е. В. прп. Феофана Начертанного (Там же. С. 125, 172–173); вслед. этого славянский акростих сохранился лишь в песнях 1–4 и 9. Этот комбинированный канон относится к числу наиболее распространенных в рукописной традиции памятников древнейшей славянской гимнографии: известно не менее 7 его списков



Прп. Евфимий Великий. Фрагмент иконы «Преподобные Евфимий Великий, Антоний Великий, Савва Освященный». XV–XVI вв. (ГТГ, Музей-квартира П. Д. Корина)

древнерус. происхождения кон. XI — нач. XV в. (Там же. С. 120–121; СККРК, XIV в. Вып. 1. Прил. 1. С. 561, 567; Прил. 2. С. 622 (№ д 35); *Christians.* С. 18–28; *Турилов.* С. 25. Примеч. 22), в т. ч. в составе 2 древнейших (рубежа XI и XII вв. и XII в.) комплектов Миней служебных новгородского происхождения (РГАДА. Тип. № 99 и ГИМ. Син. № 163). Возможно, на рубеже XII и XIII вв., в эпоху «первого восточнославянского влияния» (см. в ст. *Древнерусские (восточнославянские) влияния*), памятник (в составе Миней служебной или праздничной) вернулся на слав. Балканы (ср.: *Йовчева.* С. 70. Примеч. 76) и здесь без существенных изменений (и с сохранением акростиха) был использован в качестве канона западноболг. подвижнику прп. *Иоакиму Осоговскому* (Сарандапорскому), сохранился в ряде болг. и серб. списков XIII и XIV вв. (*Станчев, Попов.* С. 120–121, 152–153, 175–181; ср.: *Суботин-Голубовић.* С. 105–134); дополнительным стимулом при «переадресовке» текста, вероятно, послужила близость разговорных форм имен этих святых (Ефим—Яким). С распространением нового перевода Миней служебных по Иерусалимскому уставу написанный свт. Климентом канон Е. В. выходит из употребления сначала у юж. славян, а затем и на Руси. Текст канона и его переделки издан (*Станчев, Попов.* С. 170–181; *Суботин-Голубовић.* С. 117–132).

Перевод на слав. язык пространного Жития Е. В., написанного Кириллом Скифопольским, был выполнен, вероятнее всего, еще в X в. в Болгарии. По мнению Д. Е. Афиногенова, он мог быть сделан в Киево-Печерском мон-ре (*Афиногенов.* С. 28). В любом случае на Руси памятник получил известность не позднее XI в.— им пользовался прп. Нестор при написании Жития прп. Феодосия Печерского (СККДР. Вып. 1. С. 275). Текст широко распространился в слав. рукописной традиции XIV–XVII вв. (включен, в частности, в ВМЧ митр. Макария и позднейшие комплекты Четьих-Миней) и позднее — в старообрядческой. Старшие рус. пергаменные списки РНБ. Погод. № 71б (дефектный) и ГИМ. Чуд. № 20 датируются 2-й пол. XIV в. (*Творогов.* С. 207–208). Старший серб. список (в составе Торжественника минейного ГИМ. Хлуд. № 195) относится к посл. четв. XIV в.

В состав ВМЧ включена также Похвала Е. В. и прп. Савве Освященному, написанная Кириллом Скифопольским, греч. прототип к-рой не обнаружен. Она помещена в ВМЧ под 20 янв. (день памяти Е. В.) и под 5 дек. (день памяти Саввы Освященного) (ВМЧ. Дек. Дни 1–5. Стб. 552–578). Дублирование этого сочинения в ВМЧ косвенно свидетельствует о том, что на Русь оно попало не в составе Четьих-Миней, т. к. в противном случае имело бы точную календарную фиксацию (*Афиногенов.* С. 28). Возможно, эта Похвала была написана к забытому впосл. местному празднованию общего дня памяти Е. В. и прп. Саввы (Там же. С. 27). По всей видимости, прекращение совместного празднования связано с разорением лавры Саввы Освященного в 614 г. Афиногенов высказал предположение о существовании корпуса сочинений Кирилла Скифопольского, в к-рый входили Жития прп. Саввы и Е. В., Похвала этим святым и, возможно, Житие прп. Иоанна Молчальника, еп. Колонийского (Там же. С. 28).

Вероятно, в последней четверти того же столетия болг. книжниками в Тырнове, в К-поле или на Афоне был сделан перевод Метафрастовой

версии пространного Жития Е. В., известный в ряде южнослав. ресавских и славяно-молдав. списков начиная с XV в. (*Hannick.* Maximos Holobolos. S. 186. N 180).

Поскольку имя преподобного в средние века воспринималось как преимущественно монашеское, оно давалось в основном при постриге. Особо популярным было в XIV–XV вв.— достаточно упомянуть св. *Евфимия*, патриарха Тырновского, прп. *Евфимия* Суздальского, 2 Новгородских архиепископов XV в. с этим именем (см. *Евфимий I*, *Евфимий II*), епископов *Евфимия* Тверского и *Евфимия* Брянского (позднее Суздальского).

Вопрос о посвящении Е. В. церковных престолов в правосл. слав. странах и на Руси остается малоизученным, но оно не имело широкого распространения: напр., в Москве в 1-й четв. XVII в. Е. В. не было посвящено ни одного храма, включая придельные (см.: *Павлович Г. А.* Храмы средневек. Москвы по записям ладанных книг: Опыт справочника-указателя // Сакральная топография средневек. города. М., 1998. С. 145–171). Можно полагать, что ему могли посвящать гл. обр. приделы монастырских храмов, а в Болгарии, в Сербии и на Афоне — также отдельно стоящие парекклисионы. В Новгороде каменная ц. во имя Е. В. была построена «в сенех» на Владычном дворе в Детинце в 1445 г. по повелению архиеп. Евфимия II как патрональная (НПЛ. С. 325, 327; ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. С. 441, 443).

Лит.: *Шаламанов Б.* Неизвестни химнографски произведения на Климент Охридски. Ч. 3 // Списание на Бълг. Акад. на науките. 1987. № 2; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988; *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв.: Ст. 2: Памятники агиографии // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 196–225; *Суботин-Голубовић Т.* Две службе св. Јоакиму Осоговскому // АрхПр. 1992. Бр. 14. С. 105–134; *Йовчева М.* Проблемы текстологического изуч. древнейших памятников оригинальной слав. гимнографии // La poesia liturgica slava antica = Древнеслав. литург. поэзия. R.; София, 2003. С. 56–78; *Christians D.* Канон Евфимию Великому в традиции восточнослав. миней // Браслав Б = BraSlav 2: Zbornik z medzinarodnej slavisticke konfe. Bratislava, 2003. С. 18–28; *Турилов А. А.* К уточнению объема и состава древнейшего слав. оригинального гимнографического корпуса в древнерус. рукон. традиции: На мат-ле минейных служб // Старобългарска лит-ра. София, 2006. Кн. 35/36. С. 25; *Афиногенов Д. Е.* Общий день памяти преподобных Евфимия Великого и Саввы Освященного (неизв. свидетельство Кирилла Скифопольского) // Sacrum et Profanum. Севастополь; Краков, 2007. Вып. 2. С. 27–29.

А. А. Турилов

Гимнография. Память Е. В. отмечается уже в иерусалимском Лекционарии VI–VII вв. (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 1. [Pars. 1.] P. 31; [Pars. 2.] P. 31), назначается общее последование «отцам». В груз. Тропологиях X–XI вв. 20 янв. приводится последование Е. В. (*Garitte.* Calendrier Palestino-géorgien. P. 136; Описание груз. рукописей: Синайская колл. Ч. 1. Тбилиси, 1978. С. 18 (на груз. языке)).

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 204) содержится память Е. В., имеющая богослужебное последование: на Пс 50 тропарь 4-го гласа Εὐφραίνου, ἔρημος ἡ οὐ τίκτουσα· (**Весели́ сѧ, пⷭ́тыни́ нераждаю́щаѧ:**); служба на литургии включает прокимен «тяжкого» (т. е. 7-го) гласа из Пс 63, Апостол — 2 Кор 4. 6–10, аллилуиарий со стихом из Пс 91, Евангелие — Мф 11. 27–30, причастен Пс 111. 6b.

Согласно самой ранней сохранившейся редакции студийского Синаксаря — *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 322–323), 20 янв. поется праздничное последование Е. В., соединяемое с последованием Октоиха. Устав службы имеет много праздничных особенностей: на вечерне стихиры исполняются на 6, на утрене поются «Бог Господь» и тропарь Е. В. 4-го гласа **Весели сѧ пⷭ́тыни нераждаю́щиѧ:**, после канона — светилен **Нб҃о звѣ́здⷭ҇[ами].** Последование Е. В. включает ряд самогласнов и 2 цикла подобнов, 1-й из к-рых поется на «Господи, воззвах», 2-й — на хвалитех (в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 163, XII в.; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 47) последование Е. В. включает 2 самогласна и 3 цикла подобнов). Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 395–396), 20 янв. совершается праздничная служба без стихословия Псалтири на вечерне; на утрене поется «Бог Господь», после 9-й песни канона — светилен Ὁ οὐρανὸν τοῖς ἄστροις· (**Нб҃о звѣ́здⷭ҇ми:**); соединяются последования Е. В. и Октоиха. На литургии на блаженнах поется 3-я песнь канона Е. В., после входа — тропарь Е. В. и богородичен, прокимен из Пс 149, аллилуиарий со стихом из Пс 111, чтения и причастен те же, что и в Типиконе Великой ц. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 110–111) устав вечерни в день памяти Е. В. в целом такой же, как и в Евергетидском. Утреня совершается по праздничному чину; вместо 2-й из кафизм поется 3 антифона; каноны — Октоиха и Е. В.; на хвалитех исполняются стихиры Октоиха, «Слава» — святого; окончание утрени праздничное, без стихир на стиховне. На литургии на блаженнах 6-я песнь канона Е. В., прокимен и причастен совпадают с приведенными в Типиконе Великой ц., др. чтения не совпадают: Апостол — Евр 13. 17–21, аллилуиарий со стихом из Пс 131, Евангелие — Лк 6. 17–23 (Мессинский Типикон ссылается на 17 янв., где в свою очередь стоит ссылка на 6 дек.). *Георгия Мтацминдели Типикон* XI в. дает в целом тот же устав, но на утрене указывает 2 канона Е. В. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 252).



Прп. Евфимий Великий. Икона. Нач. XV в. (мон-рь Хиландар, Афон)

В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1096. XII в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 38), говорится о возможности по желанию предстоятеля совершать в день памяти Е. В. всенощное бдение, однако описана полиелейная служба. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) также описана полиелейная служба Е. В., но допускается совершение всенощного бдения. На утрене поются каноны Октоиха и Е. В.; Евангелие утрени — Лк 6. 17–23. В первопечатном рус. Типиконе (М., 1610) устав службы 20 янв. близок к изложенному в первопечатном греч. Типиконе, но описывается всенощное бдение. На утрене канон Е. В. предваряется каноном Богородице; Евангелие утрени — Мф 11. 27–30. В исправленном издании рус. Типикона 1682 г. под 20 янв. праздничный знак — красный крест в круге, характерный для изданий 1610 и 1641 гг. (в издании 1633 г.— просто красный крест), был заменен крестом в полукруге (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); этим же знаком отмечено 20 янв. и в совр. русском Типиконе. В греч. Типиконе Виолакиса 1888 г. (*Βιολάκης.* Τυπικόν. Σ. 161) под 20 янв. оставлены только указания на случай совпадения памяти Е. В. с воскресным днем или предлагается следовать указаниям, отмеченным под 17 янв.

Последование Е. В., помещаемое в совр. богослужебных книгах, включает отпус-

тительный тропарь 4-го гласа: Εὐφραίνου, ἔρημος ἡ οὐ τίκτουσα· (**Весели́сѧ, пⷭ́тыня нераждаю́щаѧ:**); кондак 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа на подобен «Яко начатки» Ἐν τῇ σεπτῇ γεννήσει σου· (**Въ честны́ѣмъ рождествѣ твое́мъ:**); канон, написанный именем прп. Иоанна Дамаскина, 4-го гласа, с акростихом, проходящим через ирмосы и тропари: Ὅλβος πέφηνας γηγενῶν Εὐθύμιε (**Бога́тство ѧ́вилсѧ е҆сѝ земноро́дныхъ, е҆҃вфи́мїе**), ирмос: Οὐκ ἔστι σοὶ ὅμοιος, δεδοξασμένε Κύριε· (**Н҆ѣ́сть тебѣ́ подо́бенъ, препрослáвленный гдⷭ́и:**), нач.: Λύεις τὴν κατήφειαν, τοὶς παραδόξως φύσασιν (**Разрѣша́еши сѣтова́нїе преслáвнѣ рожда́шымъ тѧ̀**); канон, написанный именем Феофана, 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, с акростихом Ταὶς σαὶς προσευχαὶς Παμμάκαρ, φῶς μοὶ νέμοις (**Твои́ми моли́твами, всеблже́нне, свѣ́тъ мнѣ̀ пода́ждь**), ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ· (**Колесни́цегони́телѧ фараѡ́нѧ:**), нач.: Ταὶς προσευχαὶς σου καὶ ταὶς δεήσεσιν, ἐκδυσωπῶν τὸν Θεόν (**Мо́литвами твои́ми и҆ мольба́ми ѹ҆молѧ́й бг̀а**); 9 самогласнов и 6 циклов стихир-подобнов, 4 седальна, светилен.

В рукописях встречаются и др. песнопения Е. В., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: канон, составленный гимнографом Иосифом, 2-го гласа, с акростихом Δέησιν οἰκτράν, Εὐθύμιε, προσδέχου, Ἰωσίφ (Моление жалостное, Евфимий, прими. Иосиф), ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσέ ποτε· (**Во глубинѣ́ постла́ и҆ногда́**), нач.: Διανύσας δρόμον τὸν καλὸν ἔφθασας τὴν ἄλυπον (Окончив течение доброе, достиг беспечального) (Ταμεῖον. Σ. 156); канон, нач.: **Свѣ́тило дано́ пⷭ́тынѣнымъ красно́**; седален (*Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 47).

А. А. Лукашевич

Иконография. Е. В. как один из наиболее почитаемых святых часто изображался в искусстве различных регионов Византии, Балкан и на христ. Востоке. Его древнейшие образы сохранились в мон-рях св. Иеремии в Саккаре (VI в.) и Бауит в Египте (VI в.), в приделе Сорока мучеников ц. Санта-Мария Антиква в Риме (705–707).

Иконография Е. В., как и большинства преподобных, сложилась к концу иконоборческого периода — к IX в.: седовласый старец с высоким открытым лбом и с большими залысинами, со впалыми щеками и с длинной узкой бородой, раздвоенной на конце, облаченный в традиц. монашескую мантию с параманом. В правой руке Е. В. обычно держит крест, левая — перед грудью в жесте принятия благодати. Таким он представлен в большинстве визант. храмов: в кафоликоне монастыря Осиос Лукас (30-е гг. XI в.); в нартексе ц. Св. Софии в Фессалонике (40-е гг. XI в.); в ц. *Асину* (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр (1105/06); в верхней церкви Бачковского (Петрицонского) мон-ря, Болгария (кон. XI — нач. XII в.); в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония (1164). Иногда его волосы разделены на прямой пробор, как на мозаике собора монастыря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056). Удлиненный овал лица и длинная узкая борода стали узнаваемыми чертами Е. В.

В «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.) святой описан как «старец плешивый, с длинною бородою до бедер» (Ч. 3. § 13. № 2). Он может изображаться и в позе оранта, как на миниатюре из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 338, 976–1025 гг.), а в поздневизант. и поствизант. период — со свитком или с посохом в руках. На иконе XII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае он представлен в молении к Богоматери с Младенцем.

Изображение Е. В. среди преподобных встречается в древних каппадокийских церквах: в Тимиос-Ставрос в Мустафапаше (X в.); в Нов. Токалы-килисе (кон. X в.); в ц. Цистерны близ с. Авджылар (1-я пол. XI в.); в Ала-килисе (XI в.); в ц. св. Апостолов в Эрдемли (XIII в.).

Его образ включен в большинство программ храмовых декораций, содержащих чин преподобных. Обычно Е. В. размещается рядом с основателями монашества преподобными Феодосием Великим и Антонием Великим. Он изображен на мозаиках кафедрального собора в Монреале (1180–1190); в пещерной церкви мон-ря св. Неофита близ Пафоса (Кипр) — в алтаре (1182–1183) и в зап. части наоса (ок. 1200); в ц. св. Врачей в Кастории (кон. XII в.); в трапезной мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе (кон. XII в.); в ц. Епископи на п-ове Мани (кон. XII в.); в ц. Евангелистрии в Гераки (Ераки) (кон. XII в.); в крипте ц. свт. Николая в мон-ре Камбия, Беотия (кон. XII в.); в ц. Вознесения в Милешеве (ок. 1234); в башне св. Георгия в мон-ре Хиландар, Афон (сер. XIII в.); в притворе Боянской ц., Болгария (1259); в ц. св. Иоанна в Керами на о-ве Наксос (2-я пол. XIII в.); в церкви мон-ря в Псаче, Македония (XIII в.); в парекклисионе Е. В. в базилике вмч. Димитрия в Фессалонике (1303); в церкви мон-ря Паммакаристос (Фетхие-джами), К-поль (ок. 1315); в ц. св. Климента в Охриде, Македония (1378); в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (1386–1390); в ц. св. Никиты в Чучере, Македония (1483–1484).

На день своей памяти он изображается в рукописных и настенных минологиях: в Синаксаре Захарии Валашкертско-



Прп. Евфимий Великий. Роспись ц. Симеона Богоприимца Зверина мон-ря. Кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.

го (Кекел. A648. Fol. 29r, 1-я четв. XI в.); в Минологии из Ватикана (Vat. gr. 1156. P. 296r, 3-я четв. XI в.), в Минологии на янв. (Paris. gr. 1561. Fol. 95r, XIII в.), в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318); в ц. Успения монастыря Трескавец, Македония (1334–1343).

Его узнаваемый иконографический тип сохранился в поствизант. живописи. В это время он обычно изображался со свитком: в росписи собора мон-ря Нямц, Румыния (1497); на иконах «Большой Деисус со святыми» (2-я пол. XV в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), «Св. Евфимий» (XVI–XVII вв., ГРМ), «Святые Феодосий и Евфимий» (2-я пол. XVI — 1-я пол. XVII в., Музей мон-ря Лимонос на о-ве Лесбос) — оба с раскрытыми свитками, на иконе (XVII в.) из мон-ря Дионисиат на Афоне; в росписях парекклисиона св. Архангелов собора мон-ря Иоанна Предтечи в Серрах (Сересе), Греция (1634); в церкви монастыря Хурези, Румыния (1654). С длинным по-



Прп. Евфимий Великий. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 338)

сохом Е. В. представлен на иконе Эммануила Цанеса (1682, Греч. ин-т визант. и поствизант. исследований, Венеция). Его продолжали изображать и без свитка, как

на иконе Дичо Зографа «Антоний Великий и Евфимий Великий» (1859–1860) из иконостаса собора Св. Троицы во Врање, Сербия.

На Руси была воспринята византийская традиция изображения Е. В. Вероятно, образ святого был включен в декорацию первых древнерус. храмов, но его не всегда можно идентифицировать. Во имя Е. В. были освящены церкви на Владычном дворе в новгородском Детинце (1445) и в Вяжищском мон-ре (1466), обе не сохранились (*Лифшиц.* С. 516–518. Ил. 414). Е. В. изображен в ц. Симеона Богоприимца в Зверином Покровском мон-ре в Вел. Новгороде (кон. 60-х – нач. 70-х гг. XV в.); в соборе Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтовом монастыре (1502); на 2-частной иконе из праздничного чина (сер. XVI в., ПИАМ). Е. В. представлен среди избранных святых: на 2-сторонней иконе-таблетке «Святые Антоний Великий, Евфимий Великий и Савва Освященный» (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ); на новгородской иконе «Избранные святые» (1498, ГРМ); на иконах «Преподобные Савва Освященный, Антоний Великий, Евфимий Великий, Герасим иже на Иордани, Феодосий Великий и Харитон Исповедник» (кон. XV – нач. XVI в., Покровский старообрядческий собор в Рогожской слободе, Москва) и «Богоматерь Владимирская с избранными святыми» (сер. XVII в., ГВСМЗ) – на поле.

Лит.: Ερμηνεία ΔΦ. С. 169; *Δρανδάκις Ν. Β.* Βυζαντιναί τοιχογραφίαι τῆς Μέσα Μάνης. Ἀθῆναι, 1964. Σ. 81; *Mouriki D.* The Mosaics of Nea Moni on Chios. Athens, 1985. T. 1–2. P. 79; *Kollias E.* Patmos. Athens, 1986. P. 31; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme Iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 81, 102, 187, 274; *Евсеева.* Афонская книга. С. 115, 137; Древности и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. Кат. 8.

Н. В. Герасименко

ЕВФИ́МИЙ ВЛАХА́ВАС [греч. Εὐθύμιος Βλαχάβας] († 1808), свящ., борец за освобождение греков от турецкого ига. Происходил из семьи потомственных арматолов (греч. партизан, перешедших на службу османскому гос-ву). Род. в дер. Влахава в окрестностях Каламбаки (Фессалия). Его отец поддерживал связь с Метеорскими мон-рями и захотел, чтобы сын стал священником. После смерти отца Е. В. возглавил партизанское движение в своем районе, а в начале русско-тур. войны (1806–1812) открыто выступил против турок. Е. В. стяжал славу отважного бойца, мудрого руководителя и наставника партизан. Его подвиги воспеты в народных песнях, в к-рых его называют отец Евфимий (παπαφύμιος). Но фессалийские партизаны были разбиты войсками султанского наместника в Эпире Али-паши Янинского, и Е. В. со своими соратниками был вынужден бежать на Сев. Спорады. Там грекам удалось снарядить ок. 70 кораблей, к-рые напали на тур. флот. Между тем Е. В., заручившись поддержкой серб. кн. Карагеоргия, готовил новое восстание греков в Фессалии, начало которого было назначено на скорбный для греков день – 29 мая 1808 г., годовщину захвата турками К-поля. Однако в результате предательства Е. В. был схвачен турками и доставлен в Янину, где после долгих мучений был распят на кресте вниз головой.

Лит.: *Pouqueville F.-C.-H.-L.* Histoire de la Régénération de la Grèce. P., 1829. T. 1; *Ιωαννίδης Γ.* Μικρή εγκυκλοπαιδεία εθνομαρτύρων κληρικών. Ἀθήναι, 1991. Τ. 1.

К. И. Лобовикова

ЕВФИ́МИЙ ДЕЧА́НСКИЙ, прп., пустынножитель близ серб. мон-ря *Дечаны* (пам. 11 нояб.). Единственное упоминание о Е. Д. как о современнике прп. *Нестора Дечанского* (60-е гг. XVI в.) содержится в общей стихире серб. просветителям, созданной в XVIII в. Включение Е. Д. в список сербских святых было подтверждено решением Св. Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви 1962 г.

Лит.: *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 204; *Милеусниħ С.* Свети из српског рода // Црква 2001: Календар Српске Православ. Патријаршије. Београд, 2000. С. 92.

ЕВФИ́МИЙ ДОХИА́РСКИЙ, прп. (пам. греч. 9 нояб.) – см. в ст. *Дохиар.*

ЕВФИ́МИЙ ЗИГАБЕ́Н [правильнее – Зигавин, вариант – Зигадин; греч. Ζιγαβηνός или Ζυγαδηνός, в рукописях встречаются Ζηγαβηνός, Ζιγαβινός, Ζυγαβηνός, Ζηγαμβρηνός и др.] (ок. 1050 – ок. 1122), визант. мон., богослов, экзегет и полемист. Е. З. (в миру Иоанн) жил в К-поле в эпоху последнего культурного расцвета Византии при Комнинах. Был родом из малоизвестной по источникам дер. Зигада (Ζύγαδα) или Зигадон (Ζύγαδον). Е. З. был монахом расположенного в К-поле мон-ря Богородицы Перивлепты. Он получил хорошее образование. Учителем Е. З. был *Иоанн Итал.* По предположению А. Папавасилиу, Е. З. знал древнеевр. язык и, возможно, арабский. При дворе визант. имп. *Алексея I Комнина* (1081–1118) он в должности протасикрита занимался дипломатической перепиской императора. По свидетельству дочери имп. Алексея I *Анны Комнины,* Е. З. был знаком с высшим духовенством. Как пишет Анна, император был озабочен необходимостью опровергать *богомильство* и поручил Е. З. создание труда по обличению всех ересей и сам назвал книгу «Догматическая паноплия» (от πᾶν – все и ὅπλον – оружие). Е. З. принимал деятельное участие в разоблачении еретических взглядов главы богомилов мон. *Василия.* После царствования имп. Алексея I Комнина к.-л. данные о жизни Е. З. отсутствуют.

Сочинения. Обширнейшее произведение «Δογματικὴ πανοπλία» (Догматическая паноплия, или Догматическое всеоружие православной веры) сохранилось в 72 рукописях XII–XVIII вв. и с 1555 г. неоднократно издавалось. Как явствует из пролога, предварительная работа по отысканию соответствующих святоотеческих мест была проведена разными лицами, и лишь объединение собранных отрывков было поручено Е. З., а также проту мон-ря на горе Ганос *Иоанну Фурну.* Одним из главных методов аргументации, используемых Е. З., можно считать пространное цитирование творений отцов Церкви. В прологе вслед за хвалой имп. Алексею I помещены отрывки из сочинений святителей *Григория Богослова* и *Григория* Нисского против эпикурейцев. 1-я гл. содержит извлечения из «Большого огласительного слова» свт. Григория Нисского и «Точного изложения православной веры» прп. *Иоанна Дамаскина.* Эти сочинения, равно как «Ареопагитики», сочинения святителей *Василия Великого,* Григория Богослова, *Кирилла* Александрийского и прп. *Максима Исповедника,* образуют основу для 2-й гл. «Догматической паноплии». Эти главы, как и 3-я, с выдержками из «Ареопагитик», из сочинений преподобных Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника, посвящены Св. Троице. В 4-й гл., образуемой извлечениями из сочинений святителей Григория Богослова, *Иоанна Златоуста* и прп. Иоанна Дамаскина, речь идет о непознаваемости Бога, в 5-й, основанной на творениях того же Григория и «Ареопагитиках»,– об «именах Божиих». Предметом рассмотрения

в 6-й гл. является сотворение видимого и невидимого миров, для чего используются цитаты из сочинений святителей Григория Богослова, Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Высказывания этих авторов, как и прп. Иоанна Дамаскина и др. отцов Церкви, служат для разъяснения догмата о воплощении Христа в 7-й гл. «Догматической паноплии». С 8-й гл., содержащей полемику с иудеями и основанной на творениях святителей Григория Нисского, Иоанна Златоуста, прп. Иоанна Дамаскина и Леонтия, еп. Неапольского, начинается опровержение различных учений. В 9-й гл. речь идет о *Симоне Волхве, Маркионе* и *Мани,* в связи с чем приводятся тексты святителей Василия Великого и *Афанасия I Великого,* Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста и прп. Иоанна Дамаскина. 10-ю гл. составляет отрывок из толкования на Евангелие от Иоанна, принадлежащего свт. Кириллу Александрийскому и направленного против еретика *Савеллия.* В 11-й гл. опровергаются *арианство* и евномианство (см. ст. *Евномий,* еп. Кизика) посредством выдержек из сочинений святителей Кирилла Александрийского, Афанасия Великого и Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и прп. Иоанна Дамаскина. За исключением 2 последних, те же отцы Церкви являются авторами произведений, выдержки из к-рых собраны в направленной против пневматомахов (см. ст. *Духоборчество*) 12-й гл. 13-я гл. представляет собой переработанную заключительную часть «Изложенного в Константинополе синодика» мон. *Иоанна Иерусалимского* против учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына. Не исключено, что эта переработка была выполнена Е. З. в связи с диспутом о *Filioque* между архиеп. Миланским Петром Гроссолано и греч. богословами в 1112 г. 13-я гл. «Догматической паноплии» сохранилась в ряде рукописей как отдельное сочинение под именем Е. З., но иногда — под именем патриарха *Фотия* (PG. 102. Col. 392–400). В направленной против учения Аполлинария 14-й гл. представлены тексты святителей Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и прп. Иоанна Дамаскина. Произведения свт. Кирилла Александрийского и прп. Иоанна Дамаскина цитируются и в 15-й гл., где речь идет о несторианах. Посвященную монофизитам 16-ю гл. образуют отрывки из творений свт. Афанасия Великого, преподобных *Анастасия Синаита,* Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, а также *Леонтия Византийского.* Сочинения прп. Иоанна Дамаскина и Леонтия Византийского используются в 17-й гл., в к-рой опровергается учение афтартодокетов (см. ст. *Афтартодокетизм*) *Юлиана,* еп. Галикарнасского, и *Гайана,* патриарха Александрийского; по их мнению, тело Христово было нетленно и неподвластно разрушению от самого зачатия. Отрывки из произведений святителей Афанасия Великого, Кирилла Александрийского и прп. Анастасия Синаита образуют 18-ю гл., направленную против теопасхитов (см. ст. *Теопасхизм*), учивших о страдании на кресте Самого Божества. 19-я гл. содержит выдержку из текста, принадлежащего свт. Василию Великому, и обращена против учения *агноитов,* считавших, что поскольку человечество Христа во всем подобно нашему, то Христос не знал того, что несвойственно знать человеку. В 20-й гл. опровергается 6 возводимых к *Оригену* мнений: о бестелесности 1-го человека до грехопадения, о предсуществовании души, о конечности адских мук, о возвращении демонов к Богу, о том, что тела умерших не воскреснут, а царству Христову наступит конец. В направленной против монофелитов (см. ст. *Монофелитство*) 21-й гл. объединены цитаты из произведений преподобных Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и других отцов Церкви. Ересь иконоборцев (см. ст. *Иконоборчество*) опровергается в 22-й гл., состоящей из высказываний, почерпнутых в деяниях *Вселенского VII Собора,* в творениях патриархов *Германа I* К-польского и *Никифора I* К-польского и прп. *Феодора Студита.* 23-я гл. представляет собой «Послание против армян» к-польского мон. Евфимия Перивлептина (1-я пол. XI в.); в частности, в ней осуждается как иудейский обычай использование пресного хлеба в качестве евхаристической жертвы, Сам Христос утверждал необходимость квасного хлеба для Евхаристии (PG. 129. Col. 651–660; 130. Col. 1182). 24-я гл.— собрание направленных против *павликиан* отрывков из сочинений патриарха Фотия и *Петра Сикелиота.* Полемика с верившими в доброго и злого Богов павликианами продолжается и в 25-й гл. «О св. Крещении и таинстве Евхаристии», где представлены соответствующие тексты святителей Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и прп. Иоанна Дамаскина. В 26-й гл. опровергается учение *мессалиан,* смешивавших три Лица Св. Троицы в одну ипостась. 2 заключительные главы «Догматической паноплии» направлены соответственно против богомилов и «сарацин» (мусульман), последние критикуются посредством сочинений прп. Иоанна Дамаскина, *Никиты Византийского, Варфоломея Эдесского, Георгия Амартола.* Труд завершается посланием патриарха Фотия св. равноап. кн. *Борису* (Михаилу) Болгарскому.

Принадлежащее Е. З. «Изложение ереси богомилов» (Ἐκθέσεως τῆς αἱρέσεως τῶν Πογομήλων // *Fisker G.* Phoundagiagites. 1908. S. 87–111) сохранилось в 2 рукописях и представляет собой подробный пересказ учения этой секты. По всей видимости, сочинение писалось для К-польского Собора 1110–1112 гг. Позже оно было использовано Е. З. в работе над 27-й гл. «Догматической паноплии». Возможно, Е. З. также принадлежит «Ἔλεγχος καὶ θρίαμβος τῆς βλασφήμου καὶ πολυειδοῦς αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μασσαλιανῶν, καὶ τῶν Φουνδαιτῶν, καὶ Βογομίλων καλουμένων, καὶ Εὐχιτῶν, καὶ Ἐνθουσιαστῶν, καὶ Ἐγκρατητῶν, καὶ Μαρκιωνιστῶν» (Обличение и сокрушение ереси мессалиан, фундаитов, называемых также богомилами, евхитов, энтусиастов, энкратитов и маркионитов — PG. 131. Col. 39–48). Это небольшое произведение представляет собой 14 провозглашенных на Соборе анафематствований богомилов.

Во множестве рукописей сохранилось толкование (ὑπόμνημα, ἐξήγησις, ἑρμηνεία) Е. З. на псалмы (Ἐξήγησις εἰς τὸ ψαλτήριον // PG. 128. Col. 41–1325). Его вклад в экзегетику невелик. Однако комментарии, компилятивные по характеру, отличаются глубоким пониманием и представляют несомненную ценность как свод хорошо подобранных толкований св. отцов. Е. З. широко использовал сочинения святителей Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, а также Астерия Амасийского, *Дидима Слепца, Диодора* Тарсийского, *Евсевия* Кесарийского, *Исихия*

Иерусалимского, *Феодорита* Кирского, Феодора Мопсуестийского, прп. *Исидора Пелусиота,* прп. Максима Исповедника и Оригена. Комментарии Е. З. на псалмы послужили основой для уникальной миниатюры, изображающей 3-е помазание Давида (Ath. Laur. B. 25).

Меньшей известностью пользовалось толкование Е. З. на 4 Евангелия, основанное в первую очередь на гомилиях свт. Иоанна Златоуста, посвященных Евангелиям от Матфея и от Иоанна, на проповедях свт. Григория Богослова, на произведениях прп. Максима Исповедника, святителей *Амфилохия* Иконийского, *Григория I Великого,* Григория Нисского, Кирилла Александрийского, а также *Иосифа Флавия* и Оригена. Комментарии Е. З. на НЗ носят более самостоятельный характер, чем его комментарии на Псалтирь. В комментариях на Евангелия он пытался решить нек-рые экзегетические вопросы. Было ли 3 помазания Христа миром или 2? Где произошло отречение Петра: в доме *Анны* или *Каиафы?* Почему Христос сказал: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28)? Во всех этих случаях комментарии содержат умозаключения Е. З. Апокалипсис Е. З. не включил в свой комментарий, очевидно сомневаясь в его подлинности.

Е. З. принадлежит толкование на 14 Посланий ап. Павла (*Euthymii Zigabeni* Commentarius in XIV epistolas Sancti Pauli et VII catholicas / Ed. Nicephorus Calogeras. Athenis, 1887. T. 1–2), также во многом построенное на гомилиях свт. Иоанна Златоуста. Автор использовал и сочинения святителей Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Григория Нисского, Епифания Кипрского, Геннадия, архиеп. К-польского, патриарха Фотия, прп. Максима Исповедника, прп. Исидора Пелусиота, Феодорита Кирского, Икумения, еп. Триккского, Исократа и Гесиода.

В 35 рукописях сохранились толкования Е. З. на библейские песни (Τὸ ὑπόμνημα εἰς τὰς δέκα τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης Ὠδάς, Comment. in omnes Psalmos e Graeco in Latinum conversi / Ed. R. D. Ph. Saulum. Lugduni, 1573. P. 384–407). При работе над этим произведением он обращался к трудам святителей Василия Великого, Кирилла Александрийского, а также *Прокопия Газского* и Феодорита Кирского.

Небольшое соч. «О том, когда Христос совершил законную пасху» (Ὅτι κατὰ τὴν μεγάλην ἑβδομάδα καὶ τὸ νομικὸν πάσχα ἐτέλεσεν ὁ Χριστὸς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. См.: *Euth. Zigab.* In quat. Evang. 26 // PG. 129. Col. 657–664) является отрывком из толкования Е. З. на Евангелие от Матфея.

Не исключено, что Е. З. принадлежит Энкомий (Похвала) сщмч. *Иерофею,* еп. Афинскому. Вероятно, он же был автором и др. Энкомия — вмч. *Феодору Стратилату.*

Е. З. приписываются сочинения, ему не принадлежащие: «Изложение Никео-константинопольского символа», «Разговор монаха Евфимия с сарацином о вере» и «Моления Евфимия». Отдельные исследователи ранее также ошибочно приписывали Е. З. «Толкование на соборные послания» пресв. Андрея; «Энкомий на поклонение честному поясу Богородицы» мон. Евфимия; Монодию на смерть св. *Евстафия,* еп. Фессалоникийского, автор этой погребальной молитвы — Евфимий, еп. Нов. Патр; «Послание против армян» и «Послание против фундагиагитов», принадлежащие Евфимию Перивлептину.

По выражению Ж. Даррузеса, Е. З. был «великим компилятором по призванию» (DSAMDH. 4. Col. 1275). Е. З. сыграл большую роль в сохранении святоотеческой традиции, в борьбе с совр. ему ересями за чистоту Православия.

Соч.: Opera quea reperiri potuerunt omnia. Parisiis, 1864–1865. 4 t. (PG; 128–131); *Euthymii Zigabeni* De haeresi Bogomilorum narratio // *Ficker G.* Die Phoundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters. Lpz., 1908. S. 87–111; *Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβηνοῦ* ἑρμηνεία εἰς τὰς 14 Ἐπιστολὰς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς 7 Καθολικάς / Ἐκδ. Ν. Καλογερᾶς. Ἀθῆναι, 1887. 2 τ.; Толковая Псалтирь. К., 1883. М., [1993ᵖ]; Толковое Евангелие от Матфея. К., 1886; Толковое Евангелие от Иоанна. К., 1887; Толкование пастырских посланий ап. Павла / Пер.: В. Любимов. Тула, 1894; Толкование Послания ап. Павла к Евреям / Пер.: В. Любимов. Тула, 1897; Толкование на Евангелие [от Матфея; от Иоанна]. СПб.; М., 2000.

Лит.: *Jugie M.* Euthymius Zigabène ou Zigadène // DTC. T. 5. Col. 1577–1582; *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния византийско-восточной Церкви от кон. XI до пол. XV в. М., 1902²; *Wickert J.* Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos: Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung. B., 1910; *Παπαβασιλείου Ἀ.* Εὐθύμιος- Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος- συγγραφαί. Λευκωσία, 1979; *Conley T. M.* Grammar and Rhetoric in Euthymius Zigabenus' Commentary on Psalms (1–50) // Illinois Classical Studies. 1987. Vol. 12. P. 265–275; *Kazhdan A., Cutler A.* Zigabenos Euthymios // ODB. Vol. 3. P. 2227; *Congourdeau M.-H.* Euthymius Zigabenus (12ᵗʰ c.) // Encycl. of the Middle Ages. Chicago, 2000. Vol. 1. P. 507; *Pásztori-Kupán I.* Fragments of Theodorets De sancta et Vivifica trinitate in Euthymius Zigabenus' Panoplia Dogmatica // Augustinianum. 2002. Vol. 2. N 2. P. 481–490; *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX–XII вв. М., 2006. С. 290–291.

А. В. Бармин

ЕВФИ́МИЙ ЗО́ГРАФСКИЙ, прмч. (пам. греч. 22 сент.) — см. в ст. *Зографские мученики.*

ЕВФИ́МИЙ И́ВЕРСКИЙ, прп. (пам. 13 мая, во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных) — см. *Евфимий Святогорец.*

ЕВФИ́МИЙ ИСПОВЕ́ДНИК, прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 20 янв.) — см. *Евфимий (Кереселидзе).*

ЕВФИ́МИЙ († не позднее 1470) **И ХАРИТО́Н** († 11.04.1509), преподобные, Сянжемские, Вологодские (пам. 20 янв. (Е.), 28 сент. (Х.), в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), игумены Спасо-Евфимиева Сянжемского монастыря в честь Вознесения Господня, основанного Е. Наиболее ранним источником сведений о Е. служит Житие прп. Александра Куштского, первоначальная редакция к-рого была написана, по мнению В. О. *Ключевского,* ок. 1575 г. С. А. Семячко, исследовательница Жития, считает, что редакция, в к-рой повествуется о Е. (ред. В), была составлена в 1-й трети XVIII в. Эта редакция послужила главным источником Жития преподобных Александра Куштского и Е., сохранившегося в единственном списке 2-й пол. XVIII в.— ИРЛИ (ПД). Древл. Оп. 23. № 322. Л. 14–30 (др. источником данного текста было Житие прп. Кирилла Новоезерского; см.: *Карбасова Т. Б.* Литературные источники Жития Кирилла Новоезерского // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 365). Житие преподобных Александра Куштского и Е. было составлено в 1747 г. в Сянжемском мон-ре.

О происхождении Е. ничего не известно (по предположениям авторов агиографических справочников XIX — нач. XX в., святой был уроженцем Вологды или Волока Ламского). Е. принял постриг в *Спасо-Каменном в честь Преображения Господня монастыре* на Кубенском оз. Отсюда он, стремясь к уединенному житию, ушел на р. Кушту на вост. берегу Кубенского оз., где поселил-

ся в «пустыне», построив себе «келейцу малу». Через нек-рое время, уступив Куштскую пуст. пришедшему сюда прп. *Александру Куштскому* († 1439), также постриженику Спасо-Каменного монастыря, Е. перешел на место подвигов последнего на р. Сянжеме (ныне Сямжена), близ оз. Шиченгского. Согласно Житию прп. Александра, «округ же того места блата, идеже дебри, непроходимо человеки», но невдалеке имелись и крестьянские поселения.

В Житии прп. Александра Куштского говорится, что в Сянжемской пуст. Е. построил ц. Покрова Пресв. Богородицы (в Житии 1747 г. уточняется, что она была деревянной), «велию и прекрасну и украси ю иконами и книгами чудне», после чего «поживе преподобный Евфимий лета довольно, с миром почи о Господе». Житие 1747 г., написанное по агиографическому канону, содержит дополнительные сведения. В частности, в нем рассказывается о том, что к святому приходили миряне и монахи, желавшие жить в пустыни, о том, что Е. возделывал землю, рубил лес, пек хлеб, об искушениях, которым подвергался святой, о его предсмертной беседе с учениками, о его кончине и о погребении.

Преставился Е., согласно Житию 1747 г., 20 янв. (день памяти прп. Евфимия Великого), агиограф XVIII в. предполагает, что это произошло «прежде за неколико лет» до кончины прп. Александра Куштского. Имеющаяся в дореволюционной лит-ре дата кончины Е.— 1465 г.— не подтверждается агиографическими памятниками и восходит скорее всего к рукописным месяцесловам (см. перечень их в труде еп. *Сергия (Спасского)*). Также из месяцесловов заимствованы сведения, приводимые в агиографических сочинениях и богослужебных изданиях кон. XVII — нач. XXI в., об ученике Е., 2-м игумене Сянжемского мон-ря — Х., преставившемся 11 апр. 1509 г.

Мощи святых почивали под спудом в Сянжемской обители. В Житии 1747 г. говорится о том, что по преставлении Е. «действуют многие чудеса, и исцеления различная подаются и до сего дне», приходящие в мон-рь припадают «ко святому... гробу многоцелебных мощей» и целуют образ святого (Х. в Житии не упом.). Мон-рь был закрыт в 1764 г., собор, перестроенный к тому времени в камне и освященный в честь



Преподобные Евфимий и Харитон Сянжемские. Икона. 3-я четв. XVIII в. (ЦМиАР)

Вознесения Господня, был обращен в приходскую церковь (погост Ефимов Монастырь Кадниковского у. Вологодской губ.). В наст. время постройки бывшего мон-ря находятся в руинированном состоянии.

Святым написаны тропари и общий канон (ИРЛИ (ПД). Древл. Оп. 23. № 322. Л. 1–13). Общерусская канонизация Сянжемских преподобных, по Е. Е. *Голубинскому*, совершилась в период между Собором 1549 г. и учреждением *Святейшего Синода* (1721). Имена Е. и Х. вклю-



Преподобные Евфимий и Харитон Сянжемские. Фрагмент иконы «Иисус Христос Великий Архиерей с Вологодскими чудотворцами». 3-я четв. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

чены с общим годом кончины — 7017-м (1509) — в «Описание о российских святых», известное в списках XVIII–XIX вв. (С. 128), в Месяцеслов *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ ОР. МДА. № 201. Л. 310, 303 об. («вологодские чудотворцы», пам. Е. под 20 янв., Х.— под 28 сент.)) и в др. святцы. Канонизация Е. и Х. подтверждена включением их имен в Собор Вологодских святых, празднование к-рому установлено в 1841 г. по благословению Вологодского еп. *Иннокентия (Борисова)*. В агиографических трудах и месяцесловах XIX — нач. XX в. общая память Сянжемских преподобных часто указывалась под 11 апр. (день кончины Х.).

Ист.: Минея (МП). Апр. Ч. 1. С. 233 [тропарь Е. и Х.]; Святые подвижники и обители Рус. Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский мон-рь и их обитатели / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 234–244, 263–264, 299–311; Жития Иоасафа Каменского, Александра Куштского и Евфимия Сянжемского / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2007. С. 121–134; см. также: С. 5–24. Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 96; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 758; СИСПРЦ. С. 95, 240; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Апр. С. 35–36; *Верюжский И., свящ.* Ист. сказания о святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. С. 359–362; *Зверинский.* Т. 2. № 1159. С. 325–326; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 191–192; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 80–81; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Апр. С. 60–62; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 104–105; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 150, 152–153; *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель России в XVI в. Л., 1985. С. 179, 198, 213; *Семячко С. А.* Проблема изучения региональных агиогр. традиций (на примере вологодской агиографии) // Рус. агиография: Исслед., публ., полемика. СПб., 2005. С. 123, 133–135; Святые Новгородской земли. Вел. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1401–1402.

В. И. Галко

Иконография. История создания первых образов Е. и Х. и их единоличные иконы неизвестны. Иконописные подлинники XVII–XIX вв. (4 авг. для обоих святых, 19 янв. для Е. и 11 апр. для Х.) уподобляют внешний облик Е. изображениям свт. Василия Великого, сщмч. Власия Севастийского или прп. Иоанна Кассиана Римлянина, а Х. сравнивают с прп. Сергием Радонежским или прп. Кириллом Белозерским. Е. «сед, брада доле Власиевы, на концы вдвоем повилась, аки Касьяна Римлянина»; Х. «рус, брада Сергиева кругла, власы просты» (посл. треть XVII в.; РНБ. Погод. № 1930. Л. 130, в перечне Вологодских чудотворцев без указания дня памяти Е. назван Евмением?). Е. «подобием надсед, брада аки Власиева, на конец раздвоилась, ризы преподобническия, схима на плечах»; Х. «подобием надсед исчерна, брада шире и доле Сергиевы, ризы преподобническия и схима на плечах» (XVIII в.; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 66; аналогичные описания в ркп. 30-х гг. XIX в.— ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 201 об.). В подлиннике

кон. XVIII в. к описанию Е. добавлено: «...а инде рус аки Василий Кесарийский», а про Х. сказано: «...на плечах схима» (БАН. Строг. № 66. Л. 134). В рукописи 20-х гг. XIX в. Е. «рус, брада аки у Василия Кесарийского, риза преподобническая»; Х. «в черне сед, брада шире и доле Кириловой Белозерскаго, ризы преподобническия» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 98 об., 137 об.).

На иконах XVIII–XIX вв. «Спас Вседержитель с предстоящими и припадающими Вологодскими чудотворцами» Е. обычно представлен рядом с учеником Х. и др. постриженником Спасо-Каменного мон-ря, прп. Александром Куштским. К наиболее ранним их изображениям в сонме Вологодских святых относится икона 3-й четв. XVII в. (под записью XIX в.) из иконостаса собора Спаса Всемилостивого в Димитриевом Прилуцком мон-ре (ВГИАХМЗ). Е. помещен слева, в одном ряду с Х. и прп. Иоасафом Каменским, в знак принадлежности к братии Спасо-Каменной обители. Изображен вполоборота вправо, в монашеском одеянии, с куколем на плечах, руки перед грудью в молитвенном жесте, волосы и средней длины широкая борода с небольшой проседью.

На иконах этого извода 1-й пол. XVIII в. из ц. Спаса Преображения на Болоте и XVIII в. из Троицкой (Герасимовской) ц. на Кайсаровом ручье в Вологде, на образе «Иисус Христос Великий Архиерей с Вологодскими чудотворцами» 3-й четв. XVIII в., на иконе 1779 г. письма Димитрия *Сумарокова* и его сына Ивана, происходящей из ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе Вологды (все в собр. ВГИАХМЗ), на образе XVIII в. предположительно работы великоустюжского мастера (ВУИАХМЗ) Е. изображен, как правило, седым или со значительной проседью, с большими залысинами на лбу и короткими волнистыми волосами, длина и ширина бороды варьируются — пышная и окладистая до середины груди или более длинная, сужающаяся книзу, со слегка раздвоенным кончиком, иногда клинообразная, что более соответствует предписаниям иконописных подлинников. Иначе выглядит Е. на иконе нач. XIX в. из вологодской семинарской ц. прп. Кирилла Белозерского (ВГИАХМЗ). Он изображен справа от Иисуса Христа, с прижатой к груди десницей, без лысины, с небольшой проседью, с раздвоенной длинной бородой, лежащей на груди 2 широкими волнами. Рядом с Е. везде изображен Х.— средовек в монашеском одеянии с опущенным на плечи куколем, со слегка волнистыми волосами и широкой окладистой бородой с проседью (иногда с небольшими залысинами на лбу). Исключение составляют иконы 1-й пол. XVIII в. из ц. Спаса Преображения на Болоте и XVIII в. неизвестного происхождения (ВГИАХМЗ), где оба чудотворца представлены с длинными лопатообразными бородами со значительной проседью, но Х. изображен менее седым. На подобных иконах руки Х., как правило, в жесте моления, в произведении Сумароковых скрещены перед грудью.

В молении Св. Троице Новозаветной святые представлены в рост на большой иконе 3-й четв. XVIII в., по-видимому тоже созданной в вологодских землях (ЦМиАР). Е.— слева в образе старца с седыми кудрявыми волосами и сужающейся, раздвоенной на конце бородой, куколь на плечах, в правой руке развернутый свиток с текстом: «Молю вы о Г[с]де чада и братия моя елика в вас сила подвизаитеся о своем спасении». Х.— справа, тоже с непокрытой головой, бо-



Прп. Евфимий Сянжемский. Фрагмент иконы «Господь Вседержитель с Вологодскими чудотворцами». Иконописцы Димитрий и Иван Сумароковы. 1779 г. (ВГИАХМЗ)

лее молод, с русыми волнистыми волосами и округлой бородой средней величины с небольшой проседью, в левой руке светлые четки (пейзажный фон с надписями на иконе восстановлен).

В составе Собора русских святых образы Е. и Х. включены в композицию с группой подвижников XVI в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.), а также, без индивидуализации облика, в число Вологодских чудотворцев (в 3-м ряду справа) на созданных мон. *Иулианией (Соколовой)* иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» кон. 20-х — нач. 30-х гг., нач. 50-х гг. (обе в ризнице ТСЛ), кон. 50-х гг. XX в. (Данилов муж. мон-рь в Москве) и на совр. повторениях этого извода.

Лит.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 103–104, 244; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 89, 92, 94, 96–97, 106. Кат. 31, 37, 39, 41, 42, 56.

Е. А. Виноградова

ЕВФИ́МИЙ МАЛА́КИ [греч. Εὐθύμιος Μαλάκης] (между 1115 и 1135, Фивы — до 1204), митр. Нов. Патр (Пелопоннес; до 1166 — до 1202/04). Был связан с ученым кругом патриаршей школы в К-поле; друг и адресат *Евстафия*, митр. Фессалоникийского, и *Михаила Хониата*, митр. Афинского. Автор ряда речей, посвященных в т. ч. визант. имп. *Мануилу I Комнину* (1143–1180), 36 писем. Е. М. прославлял военные деяния имп. Мануила, обвинял визант. чиновников в карьеризме, в отсутствии патриотизма у некоторых из них (Εὐθυμίου Μαλάκη τὰ σωζόμενα. Σ. 62 f.), главу налоговых сборщиков Варду — в бессердечии (Ibid. Σ. 50. 23–25). Е. М. стремился укрепить дисциплину среди монашества. Используя в основном традиц. риторические приемы, он вводит ряд ярких деталей в описание имп. Мануила: император носил камни на строительстве крепости в Дорилее (ныне Эскишехир), во время военного похода спал на соломе, используя щит вместо подушки, а оружие вместо одеяла (Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη. Σ. 533. 25–28, 538. 1). Ж. *Даррузес* (*Darrouzès.* S. 155–163) атрибутирует Е. М. 3 речи, опубликованные А. И. *Пападопуло-Керамевсом* (*Papadopulos-Kerameus A. I.* Noctes Petropolitanae. P. 142–187) под именем Евфимия Торника, близкого друга и родственника Е. М.

Соч.: Εὐθυμίου Μαλάκη τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. Κ. Μπόνης. Ἀθῆναι, 1937; Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη μητροπολίτου Νέων Πατρῶν (Ὑπάτης) δύο ἐγκωμιαστικοὶ λόγοι / Ἐκδ. Κ. Μπόνης // Θεολογία. Ἀθῆναι, 1940/1948. Т. 19. Σ. 513–558, 708–717; 1949. Т. 20. Σ. 140–156, 280–300.

Лит.: *Stadtmüller G.* Michael Choniates. R., 1934. S. 306–312. (OrChr; 33/2); *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. Bdpst., 1942. Bd. 1. S. 256; *Wirth P.* Kaiser Manuel I. Komnenos und die Ostgrenze: Rückeroberung und Wiederaufbau der Festung Dorylaion // BZ. 1962. Bd. 55. S. 21–29; *Darrouzès J.* Notes sur Euthyme Tornikès, Eutyme Malakès et Georges Tornikès // REB. 1965. Vol. 23. P. 148–167; *Μπόνης Κ.* Εὐθυμίος Μαλάκης // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1039–1040; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 126, 136; *Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz: 342–1453. Wiesbaden, 1982. Bd. 2. S. 448.

ЕВФИ́МИЙ МНОГОТРУ́ДНЫЙ [Еквтиме Натлисмцемели; груз. ნათლისმცემელი — Креститель] (Мче-

делашвили) († ок. 1805), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 8 авг.), архим., настоятель (1775 – ок. 1805) мон-ря св. Иоанна Крестителя (Натлисмцемели) в *Гареджи*, гимнограф. Царевич Иоанн Багратиони (Батонишвили) в соч. «Калмасоба» характеризует Е. М. как замечательного деятеля своего времени, знатока и ценителя литературы, преподававшего философию и богословие в монастырской школе (*Иоанн Багратиони [Батонишвили]*. С. 197). Е. М. упоминается в колофонах различных рукописей, первые сведения сохранились под 9 июня 1776 г.

8 июня 1778 г. Е. М. попал в плен к дагестанцам (*Сулхан-Саба Орбелиани*. Груз. словарь // НЦРГ. А 1157); преподобный был освобожден царевичем Георгием (впосл. груз. царь Георгий XII (1798–1800)). В 80-х гг., в период настоятельства Е. М. в Натлисмцемели, обитель окрепла. В ее скриптории были переписаны мн. рукописи, среди к-рых: НЦРГ. Н 1684, 1777 г., Н 891, 1784 г., сочинения прп. *Максима Исповедника* (НЦРГ. S 367, 1781 г.), «Риторика» (НЦРГ. Н 256, 1782 г.) и др. Е. М. принадлежит акафист просветительнице Грузии св. *Нине* (НЦРГ. Н 1283. Л. 216–223), созданный по благословению еп. Ниноцминдского Саввы (Тусишвили) и написанный с учетом характерных для груз. гимнографии способов стихосложения. Поэтическая фактура в основном опирается на метафрастическую редакцию Жития св. Нины, выделяется риторический стиль песнопения. Во всех изданиях (*Сабинин*. Рай. С. 156–165; в публикациях Тифлисского церковного музея, а также в Календаре ГПЦ за 1977 г. (С. 13–32)) его автором ошибочно назван еп. Савва (Тусишвили).

Е. М. был знаком или состоял в дружеских отношениях со мн. общественными и духовными деятелями Грузии, в частности с еп. Некресским *Амвросием* (Микадзе) (НЦРГ. Н 1684). Его ученики, подвизаясь в разных уголках Грузии, не забывали своего учителя. Так, служивший в мон-ре *Икорта* прот. Антоний навещал Е. М. несколько раз в год.

В 1797 г., во время эпидемии чумы в Тбилиси, мн. монахи-отшельники под руководством Е. М. ухаживали за больными и хоронили умерших.

Ист.: *Иоанн Багратиони [Батонишвили]*. Калмасоба. Тбилиси, 1945. С. 197; *Жордания Ф. Д., сост.* Описание рукописей Тифлисского церк. музея Карталино-Кахетинского духовенства. Тифлис, 1903. Т. 1. С. 130–131, 170; *Какабадзе С.* Ист. док-ты. Тифлис, 1913. Т. 2/3. С. 89 (на груз. яз.).

Лит.: *Лолашвили И.* Мемуарные рассказы Гавриила Мцире // Вопросы древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1962. Вып. 1 (на груз. яз.); *Ломинадзе Б.* Из истории феод. отношений. Тбилиси, 1966. Т. 1. С. 157–161 (на груз. яз.); *Кавтария М.* Давидгареджийская лит. школа. Тбилиси, 1965. С. 91–93 (на груз. яз.); *Кочламазашвили Е.* Кто является автором «Акафиста» св. Нино // Лит. разыскания. Тбилиси, 2000. Вып. 21. С. 154–167 (на груз. яз.); Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 131.

М. Кавтария

ЕВФИ́МИЙ МТАЦМИДЕ́ЛИ (Мтацминдели), прп. (пам. 13 мая, во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных) — см. *Евфимий Святогорец*.

ЕВФИ́МИЙ НАТЛИСМЦЕМЕ́ЛИ, прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 8 авг.) — см. *Евфимий Многотрудный*.

ЕВФИ́МИЙ НО́ВЫЙ [греч. Εὐθύμιος ὁ Νέος], прп. (пам. греч. 4, 5 янв.). Время и место жизни неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 4 янв. указана память Е. Н. и говорится, что его мощи находились в к-польской ц. св. Мокия (SynCP. Col. 367). Рус. паломник Антоний Новгородец (ок. 1200) видел в этой церкви мощи святого, к-рый «иже оковався в железах ходил» (Книга Паломник. С. 26).

В ряде визант. календарей Е. Н. упоминается под 5 янв. (напр., Минея Paris. gr. 1571, 1253 г.), но чаще — под 4 янв., как в Парижском (Paris. gr. 1590, 1063 г.) и Оксфордском (Bodl. Auct. E.5.10, 1329 г.) списках Типикона Великой ц. (*Mateos*. Typicon. Т. 1. P. 175), в Петровом синаксаре (РНБ. Греч. № 240, 1249 г.) и в стишных синаксарях (Paris. gr. 1582, XIV в.; ГИМ. Син. греч. № 355 (391), XV в.). На основе стишных синаксарей его память была включена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Ист.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 532; SynCP. Col. 369, 371, 978; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 27.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 5–6; Т. 3. С. 12; Εὐθύμιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1033; *Kulič J.* Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Menei. R., 1992. P. 69; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 145.

ЕВФИ́МИЙ НО́ВЫЙ, прп. (пам. 13 мая, во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных) — см. *Евфимий Святогорец*.

ЕВФИ́МИЙ НО́ВЫЙ ИЗ ДИМИЦА́НЫ [греч. Εὐθύμιος ὁ Νέος ὁ ἐκ Δημητσάνης] († 22.03.1814), прмч. Афонский (пам. 1 мая, пам. греч. 22 марта). Е. Н. из Д. (в миру Елевферий), сын богатых и благочестивых родителей Панайотиса и Марии, происходил из г. Димицана (Пелопоннес). Вместе с братом Иоанном он получил образование в греч. уч-ще (впосл. Патриаршая академия) в Куручешме (ныне в черте Стамбула). Затем Елевферий 2 года прожил в Яссах вместе с отцом и старшими братьями. Здесь он решил принять монашеский постриг на Св. Горе. Но осуществлению его желания воспрепятствовала русско-тур. война. Он прожил полтора года в Бухаресте, пользуясь покровительством франц. консула и некоего рус. чиновника. Там Елевферий предался порочной жизни, к-рая привела его к вероотступничеству. Познакомившись с тур. посланником (рейс-эфенди), он присоединился к его свите и отправился вместе с ним в Шумен, где принял ислам. Угрызения совести стали терзать Елевферия сразу же после обрезания. В Адрианополе он посетил богослужение в кафедральном соборе и приобрел греч. одежды. За ним был установлен строгий надзор. Рейс-эфенди, желая укрепить новообращенного в мусульм. вере, усыновил Елевферия. Однако тот, раскаиваясь в отречении от Христа, обратился в российское посольство, где ему помогли отправиться на Св. Гору. Там Елевферий исповедал свои грехи К-польскому патриарху *Григорию V*, жившему на покое в мон-ре Великая Лавра. Патриарх вверил его руководству духовника Великой Лавры Мелетию, и через 40 дней Елевферий был возвращен в лоно Церкви через помазание св. миром. После этого Елевферий нек-рое время жил в скиту св. Анны под наставничеством свящ. Василия, в Дохиаре, в Эсфигмене и затем в принадлежавшем Иверскому мон-рю скиту св. Иоанна Предтечи, где иером. Никифор наложил на него строгую епитимию. Он посетил Иверский мон-рь, где монашествовал его двоюродный брат Онуфрий. Елевферий, преуспев в посте, молитве и воздержании, принял постриг с именем Евфимий. Его охватило желание пострадать за Христа, но наставники долго не давали благословения на мученический подвиг. Наконец, получив ряд видений, что его мученичество угодно Богу,

Е. Н. из Д. отправился в К-поль в сопровождении мон. Григория. В Вербное воскресенье, причастившись Св. Таин, он надел тур. одежды и предстал перед вел. везиром Рушут-пашой. Бросив на землю тур. головной убор, он стал топтать его и хулить Магомета и ислам. Везир изумился дерзости 20-летнего юноши, думая, что он пьян или безумен. Е. Н. из Д., заковав в колодки, бросили в тюрьму, а затем привели на допрос к везиру. Увидев стойкость юноши, везир приказал жестоко бить его, после пыток уговаривал отречься от Христа. Е. Н. из Д. оставался непреклонным, обличая мусульм. веру, и везир приказал обезглавить его. Палачи не смогли с 2 попыток отсечь ему голову и поэтому закололи в гортань. Спустя 3 дня Григорий выкупил тело преподобномученика у палачей, и оно было доставлено в ц. Преображения Господня на о-ве Проти. Заболевший горячкой сын христианина Еммануила Маргаритиса получил исцеление от обагренных кровью одежд преподобномученика. Григорий отплыл на Афон, взяв с собой эти одежды и волосы преподобномученика, от к-рых исходило благоухание. От этих реликвий исцелились Христодул из Месемврии, Антоний из Кидонии, некий Кириак, дочь врача Марина и мн. другие. Корабль, на к-ром плыл Григорий, попал в сильный шторм, но, как только на паруса повесили одежды преподобномученика, буря прекратилась.

После мученической кончины прмч. *Игнатия* (8 окт. 1814), которого сопровождал тот же Григорий, последний перевез на Афон мощи обоих святых (20 окт. 1814). Они были положены в новосозданном храме при келлии их духовника Никифора в скиту св. Иоанна Предтечи. Патриарх Григорий V, также уроженец Димицаны, построил в этом городе ц. во имя Е. Н. из Д.

Празднование святому совершается дважды: 22 марта, в день мученической кончины, и 1 мая вместе с преподобномучениками Игнатием и *Акакием Новым* († 1 мая 1816). Житие Е. Н. из Д., служба 3 преподобномученикам и прмч. *Онуфрию* Габровскому († 4 янв. 1818) составлены иером. Онуфрием Ивиритом (изд. в 1862). Сведения о Е. Н. из Д. были почерпнуты из записанного современником страдания преподобномученика из рукописи скита св. Иоанна Предтечи Иверского мон-ря. В наст. время, по сведениям К. Нихоритиса, агиографические и гимнографические сочинения в честь Е. Н. из Д. Игнатия и Акакия содержатся в рукописях Ath. Pant. 292 и 875 и в Cod. 292 из Кавсокаливийского скита (синаксарное Житие, похвальное слово и общая служба). Молебный канон 3 преподобномученикам и Онуфрию Габровскому находится в одной из рукописей скита св. Иоанна Предтечи. Мон. *Герасимом Микраяннанитом* († 1991) написан молебный канон и акафист 4 преподобномученикам.

Честная глава Е. Н. из Д. находится в рус. мон-ре вмч. Пантелеимона на Афоне, ее часть хранится в афонском мон-ре прп. Дионисия (*Meinardus O.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 178).

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 123; Т. 5. Σ. 16; Афонский патерик. Ч. 1. С. 265–291; Ч. 2. С. 290; *Δουκάκης.* ΜΣ. Т. 3. Σ. 340–370; Т. 5. Σ. 27; *Ματθαίου.* ΜΣ. Т. 3. Σ. 330–353; *Нихоритис К.* Света Гора — Атон и българското новомъченичество. София, 2001. С. 258–271, 376–382. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 82, 127; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).* Νεομάρτυρες. Σ. 69–70; *Περαντώνης Ι.* Εὐθύμιος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1046; *Περαντώνης Ι.* Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθῆναι, 1990². Т. 2. Σ. 181–184; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 146; *Нихоритис К.* Света Гора — Атон и българското новомъченичество. 2001. С. 58, 115–123, 157, 187.

Э. П. А.

Иконография. В греч. иконописи Нового времени Е. Н. из Д. обычно изображают юным безбородым монахом в рясе, с пальмовой ветвью в правой руке и крестом в левой. Один из первых его образов представлен на житийной иконе «Святые Акакий, Игнатий и Евфимий» (1818, мастер Досифей из Печской Патриархии, Сербия) из скита св. Иоанна Предтечи Иверского мон-ря на Афоне. На 5 клеймах справа изображены сцены из мученичества: видение креста и Богоматери; преподобномученик пишет письма братии, исповедует Христа перед тур. властями, держа крест и пальмовую ветвь в руках; Е. Н. из Д. секут плетьми в тюрьме; он дает пощечину правителю; преподобномученику усекают голову. На 6-м клейме слева изображено перенесение мощей Е. Н. из Д., Акакия и Игнатия на Афон.

Н. В. Герасименко

ЕВФИ́МИЙ НО́ВЫЙ ФЕССАЛОНИКИ́ЙСКИЙ [греч. Εὐθύμιος ὁ Νέος τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ] (823/4 — 15.10.898), прп., столпник и аскет (пам. 15 окт., пам. греч. 14, 15 окт.). Подвизался на Св. Горе Афон и в окрестностях г. Фессалоника.

Житие. Основной источник — греч. Житие (BHG, N 655), написанное после 905 г. (*Patlagean.* 1981. P. 90) учеником Е. Н. Ф. Василием, к-рый был очевидцем совершенных святым чудес (повествование от 1-го лица — в главах 10, 26, 34 и 35) и принял от него постриг в 875 г. Ранее существовало мнение (напр., у Р. Жанена, Х. М. Лопарёва), к-рое отверг А. П. Каждан, что Василий может быть отождествлен с известным по др. источникам Фессалоникийским архиеп. Василием. Житие Е. Н. Ф. и греч. служба ему (также составленная Василием) были изданы Л. Пти в 1903 г. Древнейшая из известных рукописей Жития (XI в.) хранится в Москве (ГИМ. Син. греч. № 387. Л. 143–178).

Согласно Житию, мирское имя Е. Н. Ф. было Никита; он происходил из зажиточной семьи военного (отец — Епифаний, мать — Анна), жившей в дер. Опсо в районе Анкиры Галатской. Когда Никите было 7 лет, его отец скончался, и вскоре ему пришлось пойти на военную службу, чтобы обеспечивать мать и сестер (см.: *Γρηγορίου- Ἰωαννίδου.* 1990). В 840 г. Никита женился на благочестивой и знатной девушке Евфросинии, и у них род. дочь Анастасо. Исполнив т. о. волю матери, заботившейся о продолжении рода, святой принял решение покинуть мир и 15 сент. 841 г., в день памяти вмч. Никиты, отправился на гору Вифинский Олимп. Там он пришел к прп. *Иоанникию Великому,* к-рый, предвидя будущие подвиги Е. Н. Ф., устроил ему испытание, обвинив перед лицом братии в убийстве. Никита смиренно принял это обвинение и протянул руки к оковам, но в этот момент прп. Иоанникий распорядился его отпустить. Другой насельник Вифинского Олимпа, Иоанн, постриг Никиту в монашество с именем Евфимий. У Иоанна Е. Н. Ф. пробыл еще нек-рое время, а затем был отправлен в соседний мон-рь, управлявшийся игум. Николаем, где последовательно исполнял обязанности пастуха, помощника повара, келаря и погонщика скота. Е. Н. Ф. выбирал для себя самые унизительные работы, прислуживал братии и со смирением сносил оскорбления и насмешки.

В 858 г. в связи с удалением с Патриаршего престола свт. *Игнатия* и восшествием на престол свт. *Фотия* игум. Николай был вынужден покинуть обитель, а Е. Н. Ф., проведя 15 лет на Вифинском Олимпе, решил

отправиться на Афон, приняв перед этим великую схиму от отшельника Феодора. В Никомидии Е. Н. Ф. передал своей семье, считавшей его погибшим, наставление, призывая оставить мирскую жизнь. Мать, сестры и жена Е. Н. Ф. вскоре ушли в мон-рь, а дочь Анастасо вышла замуж и продолжила род.

На Афоне Е. Н. Ф. и арм. мон. Иосиф вели аскетическую жизнь: 40 дней находились под открытым небом и питались травой, затем на 3 года затворились в пещеру. Иосиф покинул пещеру через год, а Е. Н. Ф. остался там до конца срока и был искушаем бесом, к-рый являлся ему в виде арабов и змея. По мнению Лопарёва (*Лопарев.* 1914. С. 473), Иосиф выдержал весь срок в 3 года, а Е. Н. Ф. задержался в пещере еще дольше, но это предположение противоречит тексту Жития (гл. 22). Оставив затворничество, Е. Н. Ф. отправился на Олимп, чтобы разыскать отшельника Феодора, который, тяжело заболев, перебрался на Афон и вскоре там скончался. Узнав об этом, Е. Н. Ф. перевез его тело в Фессалонику и похоронил в ц. св. Созонта, после чего в одном из пригородов взошел на столп. Пробыв там около года и сотворив множество чудес, Е. Н. Ф. решил вновь удалиться на Афон, т. к. к столпу стекалось слишком много людей. По дороге он посетил архиеп. Фессалоникийского Феодора, который рукоположил его во диакона (864). Однако и на Афоне Е. Н. Ф. не удалось обрести тишину, и через 3 года он вернулся в Фессалонику, где был рукоположен во пресвитера, а затем перебрался на о-в Неон, откуда вскоре был вынужден уехать, т. к. остров был захвачен арабами, и Е. Н. Ф. чудом избежал плена. Монахи, бежавшие с островов, расселились по небольшим деревням в глубине полуострова Халкидики, Е. Н. Ф. с Иосифом – в сел. Врастама. После кончины Иосифа Е. Н. Ф. было указано в видении снова отправиться в Фессалонику и отыскать в вост. пригороде превращенную в загон для скота ц. ап. Андрея Первозванного. Е. Н. Ф. нашел развалины этого храма и вместе с неск. монахами восстановил его (870–871). Боковые приделы были освящены во имя Иоанна Предтечи и прп. Евфимия Великого. Впосл. вокруг церкви вырос большой мон-рь, названный Перистерским.

Ок. 883–884 гг., через 14 лет игуменства в Перистерском монастыре и через 42 года после расставания с родными, Е. Н. Ф. встретился со своей семьей. Он приобрел для родственников 2 участка в пределах Фессалоники и построил жен. мон-рь, во главе которого поставил свою внучку Евфимию. Игуменом в свой мон-рь Е. Н. Ф. назначил племянника Мефодия, а сам святой вновь удалился на столп, где подвизался ранее. Вскоре Е. Н. Ф. снова пришел на Афон, где прожил 14 лет, а затем, предвидя скорую кончину, отправился на о-в Иера вместе со своим учеником Георгием (8 мая), 13 окт. Е. Н. Ф. заболел, а 15-го скончался. Монахи из его обители Власий и Павел обрели мощи Е. Н. Ф. нетленными; до 22 дек. они находились в пещере, а 13 янв. 899 г. состоялось их торжественное захоронение в Фессалонике.



Реликварий с мощами прп. Евфимия Нового Фессалоникийского (базилика вмч. Димитрия в Фессалонике)

Научная проблематика. Основные сложности при анализе Жития связаны с датировкой событий жизни преподобного. Несмотря на регулярные указания агиографа, в каком году произошло то или иное событие, сопоставление датировок позволяет лишь приблизительно восстановить хронологию жизни Е. Н. Ф. Нередко одно и то же событие в Житии датируется автором по-разному (в соответствии с индиктом, годом правления императора, годом от Сотворения мира и в нек-рых списках – годом от Рождества Христова). Очевидно, что автор Жития был недостаточно осведомлен о событиях 1-й пол. IX в. Первым проследить хронологию жизни Е. Н. Ф. взялся издатель Жития Пти, нек-рые его датировки были скорректированы Лопарёвым. Предпочтение обоих ученых отдавалось датировке по году царствования императора и году от Сотворения мира (Там же. С. 468).

Др. вопрос, связанный с Житием, касается отношения агиографа к патриарху Фотию. Лопарёв видит в главах 12–14 апологию патриарха Фотия (Там же. С. 471–472). Однако в изложении агиографа конфликт Игнатия и Фотия представляет собой недоразумение и досадную случайность (характерно употребление выражений, подчеркивающих мнимую природу противостояния в Церкви (см. гл. 13)). При этом и Игнатий, по словам агиографа добровольно оставивший Патриарший престол, и Фотий, «сияющий всеми добродетелями» (гл. 12), оказываются искренними защитниками Православия, а церковное единство в самом скором времени восстанавливается.

Ист.: BHG, N 655; Vie et office de st. Euthyme le Jeune / Éd. L. Petit // ROC. 1903. Vol. 8. P. 155–205, 503–536 [168–205 – текст, 503–527 – служба] (Idem // *Clugnet.* Bibl. orient. 1904. Vol. 5. P. 14–51).

Лит.: *Лопарев Х. М.* [Рец. на изд. Л. Пти] // ВВ. 1906. Т. 12. С. 235–238; *он же.* Греческие жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 468–476; *Petit L.* Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. P. 83. (SH; 16); *Darrouzès J.* Euthyme le Jeune // DHGE. T. 16. P. 62; *Janin R.* Eutimio il Giovane // BiblSS. Vol. 5. P. 329; *Papachryssanthou D.* La Vie de st. Euthyme le jeune et la métropole de Thessalonique à la fin du IXe et le début du Xe siècle // REB. 1974. Vol. 32. P. 225–245; *idem, ed.* Actes de Prôtaton. P., 1975. Vol. 1. P. 22–31. (ArAth; 7); *Patlagean E.* Sainteté et Pouvoir // The Byzantine Saint: Univ. of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Stud. / Ed. S. Hackel. L., 1981. P. 88–105; *Γρηγορίου-Ἰωαννίδου Μ.* Ζητήματα στρατολογίας στὸ Βυζάντιο· ἡ περίπτωση τοῦ ὁσίου Εὐθυμίου τοῦ Νέου // Βυζαντιακά. 1990. Τ. 10. Σ. 151–158; PMBZ, N 1851.

Т. А. Артюхова, Л. В. Луховицкий

ЕВФИ́МИЙ СА́ЙФИ [ас-Сайфи] (1643, Дамаск – 27.11.1723, там же), митр. Тиро-Сидонский, лидер движения за унию с Римом в Антиохийской Православной Церкви. Род. в зажиточной христ. семье; мирское имя – Михаил. В юности был близок к Антиохийскому патриарху *Макарию III* аз-Заиму и его внуку (сыну архидиак. *Павла Алеппского*) Константину (впосл. патриарх *Кирилл V*). Обучался в патриаршей школе, а также у лат. миссионеров, что повлияло на формирование его прокатолич. взглядов. Богословское образование

завершил под рук. *Неофита* Хиосского, митр. Хамы (впосл. патриарх Антиохийский), который в 1666 г. рукоположил его во диакона. Священнический сан принял от патриарха Макария III, поручившего ему также преподавание в своей школе. В 1682 г. возведен патриархом Кириллом V на Тиро-Сидонскую кафедру.

Архиерейское служение Е. С. в кон. XVII в. совпало со временем заметного укрепления католич. влияния на христ. Востоке. Сир. мелькитское (правосл.) купечество было заинтересовано в поддержке европ. консулов, дававших защиту от произвола османских властей и нападений мальтийских пиратов. За это покровительство надо было платить переходом в унию. Тогда же католич. миссионеры открыли в городах Сирии множество школ. Часть восточнохрист. духовенства охотно шла на сотрудничество с католиками, надеясь при их помощи поднять уровень образования и культуры своей паствы. После ряда поражений турок от европ. армий в кон. XVII в. престиж католич. держав на Ближ. Востоке резко вырос; одновременно ослабел контроль Стамбула над араб. провинциями.

20 дек. 1683 г. Е. С. официально принял католичество, о чем уведомил Рим через капуцинского миссионера. На почве совместных коммерческих интересов Е. С. сумел установить дружественные отношения с друзскими эмирами Юж. Ливана и османскими властями Сайды. Это обеспечило ему независимость от Антиохийского патриарха. Е. С. получал регулярные субсидии из Рима и вел активную миссионерскую деятельность, пропагандируя католичество среди паломников, проезжавших через Сайду, христиан Горного Ливана, Хаурана и Палестины. С этой целью он учредил в 1684 г. араб. монашескую конгрегацию аль-Мухаллисия (василианский орден мелькитов Св. Спасителя — Ordo Basilianus Sanctissimi Salvatoris Melkitarum; см. в ст. *Василиане*). В 1711 г. в горах недалеко от Сайды Е. С. основал мон-рь Дайр-эль-Мухаллис (мон-рь Спасителя), ставший одним из центров униат. монашеского движения. На рубеже XVII и XVIII вв. симпатии к католичеству проявляли епископы Бейрута, Баальбека, Триполи, Сайднаи. Они сгруппировались вокруг Е. С., к-рый в дек. 1701 г. был назначен Конгрегацией пропаганды веры администратором всех мелькитов-католиков Антиохийского Патриархата.

Патриарх Кирилл V долгое время не мог препятствовать деятельности Е. С. В 1685/86 г. в Антиохийской Церкви начался раскол между Кириллом и *Афанасием III Даббасом*, претендовавшим на Патриаршество. Хотя последний был известен как филокатолик, Е. С., возможно, уже тогда считал его опасным конкурентом и придерживался в этом конфликте нейтралитета. В окт. 1694 г. иерархи примирились: Афанасий отказался от Патриаршества в обмен на Халебскую кафедру и право наследования Патриаршего престола после Кирилла. По нек-рым данным, примирение могло произойти под давлением прокатолически настроенных епископов, угрожавших низложить обоих соперников и избрать патриархом Е. С.

Одним из важнейших направлений своей деятельности Е. С. считал реформирование литургической и церковно-дисциплинарной практики, что вызвало активное неприятие как среди православных, так и среди католиков. Характерны резкие высказывания о Е. С. рус. паломника старообрядца свящ. Иоанна Лукьянова, встречавшегося с ним в 1701 г. Не позднее 1719 г. Афанасий Даббас поручил своему секретарю диак. *Абдаллаху Захиру* составить ряд трактатов в обличение обрядовых новшеств Е. С.; патриарх Кирилл также отзывался о них негативно. В 10-х гг. XVIII в. митрополит отстаивал свои взгляды в переписке с Римом; Ватикан реагировал на эту полемику уклончиво, а после смерти Е. С. все его литургические нововведения были осуждены.

Е. С. славился в арабо-христ. кругах ученостью; современники называли его «сосуд знания» (араб. قفّة العلم). Однако в совр. науке встречаются критические отзывы о его уровне владения лит. араб. языком и о стандартах «учености» в мелькитской среде соответственно (*Haddad R.* Syrian Christians in Muslim Society: an Interpretation. Princeton, 1970. P. 17). Главное лит. сочинение Е. С.— полемический трактат «Блестящее доказательство» (الدلالة اللامعة), написанный в ответ на появление в 1704 г. араб. перевода «Катехизиса» греч. автора Захарии Герганоса. В своей работе Е. С. доказывал базовое сходство католич. и правосл. вероучений, обосновывал примат ап. Петра и обличал представления православных об учениях о Filioque, о чистилище и о блаженстве святых до Страшного Суда. Книга была издана в Риме в 1710 г. (2-е изд. в Иерусалиме в 1863). В 1711 г. в Италии И. С. *Ассемани* перевел это сочинение на лат. язык; Е. С. настаивал также на греч. переводе.

Деятельность Е. С. вызывала растущее раздражение в правосл. кругах, особенно греческих. Есть упоминания о том, что уже в нач. XVIII в. Антиохийский патриарх отлучил Е. С. от Церкви. В кон. 1714 г. Иерусалимский патриарх *Хрисанф Нотара* обнародовал окружное послание с осуждением трактата Е. С. К-польский патриарх *Иеремия III* в окт. 1718 г. предал Е. С. анафеме и присудил его к ссылке. Патриаршая грамота, подписанная также Хрисанфом Иерусалимским, была отправлена Кириллу Антиохийскому, к-рый, однако, не принял в отношении Е. С. серьезных мер.

Одним из объектов борьбы между Е. С. и Иерусалимским патриархом Хрисанфом был быстро растущий г. Акка (Акко), ставший в XVIII в. крупнейшим портом Вост. Средиземноморья. В нач. 10-х гг. того же века Е. С. направил туда для проповеди католичества своего племянника и ближайшего сподвижника Серафима Таноса (впосл. униат. патриарх *Кирилл VI*). В 1721/22 г. Е. С. удалось при хорошо оплаченном содействии сайдского паши Османа Абу Таука присоединить Акку к своему диоцезу. Однако вскоре патриарх Хрисанф добился возвращения города в юрисдикцию Иерусалимской Церкви, а местная католич. община подверглась преследованиям.

Е. С. рассчитывал унаследовать Патриарший престол после Кирилла V и вступил в соперничество с Афанасием Даббасом, к-рого в Риме продолжали считать законным Антиохийским патриархом. В письмах в Конгрегацию пропаганды веры Е. С. обвинял Афанасия в лицемерии. В условиях растущего влияния католич. держав на Ближ. Востоке патриарх Кирилл в 1716 г. предпринял попытку примириться с Римом. Через посредство Е. С. и Серафима Таноса он направил в Ватикан ряд посланий, в к-рых соглашался на признание главенства папы и католич. догматов. Однако сближение патриарха с Римом было продиктовано чисто поли-

тическими причинами; не получив от Ватикана ожидаемой поддержки, Кирилл охладел и к унии и к Е. С.

В янв. 1720 г. Кирилл V умер. Притязания Е. С. на Патриаршество не получили абсолютной поддержки в католич. мире: он мог опереться на иезуитов и франц. дипломатов, в то время как за Афанасием Даббасом стояли влиятельные на Ближ. Востоке монахи-францисканцы, гл. обр. испан. и итал. происхождения. Кроме того, Афанасий имел широкие связи в правосл. кругах Балкан и определенную поддержку К-польского Патриархата. Т. о., Афанасий стал новым патриархом, а его отношения с Е. С. были окончательно испорчены.

В 1722 г. Афанасий был вызван в Стамбул, где в присутствии К-польского и Иерусалимского патриархов подтвердил свое правосл. исповедание. 3 патриарха издали новое постановление об отлучении и о низложении Е. С. и обратились к османскому правительству с просьбой о ссылке митрополита в Адану.

После перевода его покровителя Осман-паши из Сайды в Дамаск Е. С. был арестован и 3 месяца провел в заключении в цитадели Сайды. После освобождения Е. С. перебрался под защиту Осман-паши в Дамаск, где вскоре скончался. Через неск. месяцев умер патриарх Афанасий, и Антиохийская Церковь окончательно раскололась на правосл. и униат. общины (см. ст. *Мелькитская католическая Церковь*).

Е. С. оставил ряд поэтических сочинений и обширное эпистолярное наследие: переписку с Римскими папами, Конгрегацией пропаганды веры и франц. консулами в Леванте. Значительное число его писем за 1701–1723 гг. опубликовано.

Ист.: Путешествие в Святую землю свящ. Лукьянова // РА. 1863. Вып. 3. Стб. 239; *Rabbath A.* Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient. P. etc., 1905. T. 1–2. Лит.: *Соколов И. И.* Церковные события в Сирии в кон. XVII и в нач. XVIII вв. // СИППО. 1912. Т. 23. С. 312–346; *Graf.* Geschichte. Bd. 3. S. 179–184; *Nasrallah J.* Euthyme Saifi // DHGE. T. 16. Col. 64–74 [Библиогр.]; *idem.* Histoire. Vol. 4. T. 1. P. 185–192; *Haddad R.* On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672–1720) // Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y.; L., 1982. T. 2. P. 67–90.

К. А. Панченко

ЕВФИ́МИЙ СВЯТОГО́РЕЦ [Евтиме, Ептиме Мтацмидели (Мтацминдели); Иверский; Ивир; Афонский; Новый; груз. ევთიმე, ევთი-



Прп. Евфимий Святогорец. Икона. XXI в.

მე მთაწმიდელი] (955 — 13.05.1028), прп. (пам. 13 мая, во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), настоятель груз. *Иверского мон-ря* на Афоне (1005–1019), переводчик духовной лит-ры на груз. язык, руководитель афонской лит. школы. Синаксарное Житие Е. С., вероятно созданное вскоре после кончины преподобного, содержится в 5 рукописях XI в. (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211; Hieros. Patr. 24; Sinait. Iber. 4) и в 11 рукописях XII–XIII вв. Оно послужило одним из источников для «Жития блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повести об их достойном подвижничестве» (между 1042 и 1044) прп. *Георгия Святогорца*, ученика святых. Наиболее ранний текст этого Жития дошел в рукописи 1074 г. (НЦРГ. А 558 — ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105) и в 8 рукописях XVIII в. Сведения о Е. С. содержатся также в соч. «Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего Георгия Святогорца», составленном Георгием Мцире (НЦРГ. S 353, XIV в.; 10 рукописей XVIII в.— ПДГАЛ. Т. 2. С. 122–124, 128–133, 145–146). Греч. повесть неизвестного автора «О Евфимии, Иоанне и Георгии Ивирах», сохранившаяся в 2 рукописях 1-й пол. XVIII в. (Ath. Iber. 453 — *Λάμπρος*. 1888. Σ. 147b и Vatic. gr. 2613 — BHG, N 2143; *Мачханели*. 1982), содержит уникальные сведения из биографии Е. С.

Е. С. посвящены песнопения: одно внесено в Месяцеслов XI в. (НЦРГ. Н 1710. Л. 66–70 об.— *Метревели*. 1952), 2 других содержатся в НЦРГ. А 558 (*Хаханов*. 1901. С. 109–110).

Житие. Е. С. род. в груз. исторической пров. Тао в семье крупного феодала, приближенного ко двору груз. царя Давида III Куропалата († 1001). Его мать происходила из груз. княжеского рода Чордванели. Е. С. был еще ребенком, когда его отец принял постриг с именем Иоанн и обосновался на горе Олимп в Вифинии. Мальчика и его братьев и сестер воспитывал дед Абухарб Чордванели. Византийцы, ведя войну с арабами и стремясь заручиться поддержкой Грузии, уступили Давиду III нек-рые земли, а груз. царь в свою очередь как гарант союза отправил в К-поль «принцев крови» — кузенов Е. С. по матери и его самого. Узнав об этом, его отец, прп. *Иоанн Святогорец*, отправился в К-поль и с согласия визант. императора увез сына на Олимп.

Прп. Иоанн «дал ему сначала грузинское, а затем греческое полное образование» (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 60). Мастерство переводов Е. С. подтверждает сведения прп. Георгия о том, что он был наделен хорошими способностями к учению, памятью и прилежанием, а также позволяет судить о глубине его образования. Юноша в совершенстве овладел греч. языком, превосходно разбирался как в визант., так и в античной лит-ре. В греч. повести уточняется, что прп. Иоанн отдал Е. С. в школу в К-поле, где юноша «со временем достиг таких успехов, что это стало известно всему городу... только и слышалась хвала Евфимию» (*Мачханели*. 1982. С. 96).

В 965 г. прп. Иоанн и его ученики обосновались на Афоне, в *Великой Лавре*. Через нек-рое время прп. Иоанн и его шурин прп. *Иоанн Торникий* (Чордванели) при поддержке визант. имп. *Василия II Болгаробойцы* основали на Афоне Иверский мон-рь (Ивирон). В «Житии... Иоанна и Евфимия...» приведен список драгоценностей, денежных средств и книг, также упомянуты часть Животворящего Креста и о-в Неон, которые преподобные Иоанн и Е. С. в разное время пожертвовали Великой Лавре и др. афонским мон-рям (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 52–54). С отроческими годами связано чудесное исцеление Е. С. Прп. Иоанна беспокоило, что сын почти не владеет родным языком. Когда юноша по окончании учебы вернулся из К-поля на

Афон, он тяжело заболел и от слабости не мог говорить. Отец горячо молился в храме перед иконой Божией Матери и затем попросил священника причастить умирающего сына. Вернувшись в келью, он ощутил необыкновенное благоухание и увидел Е. С. сидящим на постели. Юноша рассказал, что к нему вошла окруженная славой Царица и спросила: «Что случилось с тобой, Евфимий?» Он ответил, что умирает, и тогда Пресв. Дева сказала: «У тебя больше ничего не болит. Встань и хорошо говори по-грузински». После этого случая Е. С. «получил необыкновенную благодать и дар знания грузинского языка». Прп. Иоанн, «дабы преумножить благодать, данную тебе (сыну.— *Ц. К.*) Господом» и поскольку «страна Картли имеет большую нужду в книгах и многих книг недостает», благословил сына на переводческую деятельность. Услышав о чуде, прп. *Афанасий Афонский* убедил Е. С. принять сан (Там же. С. 60–61). В 975 г. Е. С. приступил к переводу книг.

В сер. 90-х гг. X в. прп. Иоанн тяжело заболел и поручил сыну заботы о мон-ре и братии, насчитывавшей на тот момент уже ок. 300 чел. В 1005 г. (по церковной традиции в 998) он, предчувствуя близкую кончину, благословил Е. С. стать настоятелем мон-ря, а послушание духовника братии передать родственнику прп. Георгию Святогорцу, с тем чтобы последний в случае смерти Е. С. принял и настоятельство.

Е. С. ввел в монастырский устав Ивирона «Правила и распорядки, утверждающие в вере», основанные на дисциплинарных и нравственных принципах. Текст сохранился только в «Житии... Иоанна и Евфимия...», где перечислено 42 пункта «Правил...», характеризуя которые прп. Георгий писал: «Каким был он, блаженный отец наш Евфимий, преисполненный благодати небесной, такие и правила и распорядки учредил он в своем монастыре» (Там же. С. 69). Общемонастырские дела при Е. С. рассматривал совет монастырской братии, а частные — эконом. Настоятельство отнимало у Е. С. много времени, и это сказывалось на его переводческой деятельности. По совету своих сподвижников, свт. *Арсения Ниноцминдского* и прп. *Иоанна (Ирдзелидзе)*, в 1019 г. он передал управление мон-рем прп. Георгию, но продолжал «надзор за ходом дел» и в Ивироне, и по просьбе прп. Афанасия Афонского в Великой Лавре, а также ходатайствовал о пособиях и помощи афонским мон-рям перед визант. императором.

Прп. Георгий характеризует Е. С. как труженика, молитвенника и строгого постника: святой раньше всех приходил в храм и отстаивал всю службу; по понедельникам, средам и пятницам не выходил из кельи и держал строгий пост: лишь после захода солнца вкушал воду и хлеб; был «примером для всей братии... никогда ни в чем не давал себе отдыха». Он носил лохмотья и поверх них железные цепи. 2 раза в месяц Е. С. «преподавал братиям... поучения и наставления в духовной жизни», и «слово из священных уст его, исполненное мудрости и утешения, источало для всех врачевство духовное». По свидетельству агиографа, Е. С. был близким духовным другом прп. *Гавриила Иверского* (Святогорца) и «блаженного Леона, основателя обители римской на Афоне», он часто вел с ними духовные беседы. Е. С. отличался особым смирением: он отказался от предложения визант. имп. Василия II Болгаробойцы занять после кончины Кипрского архиепископа первосвятительский престол.

С именем Е. С. связаны мн. чудеса. Во время посещения Е. С. Фессалоники местный архиепископ попросил преподобного вступить в диспут с ученым иудеем, с к-рым епископ сам часто беседовал и к-рого не мог обратить в христианство. Когда «оказался в затруднении и бессилен был иудей тот... начал он хулить христиан непорочную веру», Е. С. приказал ему замкнуть уста. Онемев, иудей уверовал и бросился святому в ноги. По молитве святого к иудею вернулся дар речи, и с тех пор он «весьма верующим явился человеком». По просьбе своего отца, прп. Иоанна Святогорца, Е. С. вступил в прения с др. иудеем, однако для этого спорщика, также онемевшего по приказу Е. С., финал был иным. На следующий день он «испустил дух». В один из наиболее засушливых годов на Афоне, когда 4 месяца не было дождя, Е. С. в день прор. Илии совершил в афонской ц. во имя прор. Илии всенощное бдение и литургию. В Житии указано, что во время 1-го чтения Евангелия над «горой Эрисиони» появились облака, до начала причащения пошел проливной дождь, утихший лишь к «вечернему клепанию». Др. чудо связано с праздником Преображения Господня. Во время литургии, к-рую преподобный совершал на вершине Афонской горы, случилось землетрясение, высокое пламя окружило святого, его образ просветлел и стало слышно пение мн. голосов.

В Житии описано 2 случая покушения на Е. С. Один раз убийца, вооружившись мечом, вошел в башню, где была келья святого. В схватке с 2 келейниками он тяжело ранил обоих. На шум сбежалась братия, убийца, «произнося хулы своими нечистыми устами... ударился о землю и испустил дух». Е. С. причастил келейников, после чего они скончались. В др. раз «труженик огорода», решив убить Е. С., занес на него руку, и она тут же одеревенела и высохла. Признавшись преподобному в своих помыслах, он получил от него исцеление.

В 20-х гг. XI в. в Великой Лавре начались волнения и визант. имп. *Константин VIII* пригласил Е. С. на беседу в К-поль. Е. С. обладал даром прозорливости. Предчувствуя близкую кончину, он «в обители Феофана собрал братию Иверского монастыря, утешил монахов и заповедал твердо и неизменно хранить обеты свои и повиноваться настоятелю». Император встретил преподобного с большими почестями. После литургии, совершенной в день памяти ап. Иоанна Богослова, Е. С. верхом на муле повез иконописцу образ ап. Иоанна для поновления. Встретив нищего, Е. С. остановился, чтобы подать милостыню. Мул, испугавшийся лохмотьев, сбросил седока. Падение с мула явилось причиной болезни и смерти Е. С. Тело новопреставленного «с честью и пением псалмов» было перенесено в Ивирон и погребено в храме во имя св. Иоанна Предтечи; мощи получили силу исцеления. Позже прп. Георгий Святогорец перенес мощи в соборный храм в честь Успения Пресв. Богородицы, где они и покоятся в наст. время. Над ракой была установлена неугасимая лампада, введен обычай ежегодно в день памяти святого отпускать ключарю масло на год. Спустя год после кончины Е. С. был причислен к лику святых.

Переводческая деятельность Е. С. (см. также разделы «Монастырские школы» и «Грузинская церковная литература» в ст. *Грузинская Право-*

славная Церковь) имела культурное, церковное и политическое значение для Грузии того времени, современники называли ее не иначе как просвещением грузин. По мнению прп. Георгия Святогорца, «такого перевода... еще никогда и никем не делалось в нашем языке и... никогда и не будет ничего подобного ему», груз. царь Давид III называл Е. С. «новым Златоустом» (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 61). Георгий Мцире писал, что «переводы Евфимия так обогатили грузинскую литературу, что если до тех пор из-за нашей необразованности и незнания греки считали нас варварами, то Евфимий... дарованной Господом мудростью своею... сравнял нас с ними» (Там же. С. 108). Переводы Е. С. послужили почвой для зарождения и развития в Грузии *эллинофильства*, оказавшего значительное влияние на груз. лит-ру и язык.

Переводы Е. С. открыли существенно новый этап в развитии груз. духовной письменности, именно благодаря Е. С. на груз. язык были переведены лучшие произведения духовной визант. лит-ры, не осталось ни одного значительного греч. сочинения, созданного позже IV в., которое не было бы переведено Е. С. на груз. язык.

Метод Е. С. заключался в свободном переводе, допускающем в целях лучшего восприятия текста сокращение либо расширение исходного текста, а также его композиционные изменения за счет больших интерполяций, вставок фрагментов и эпизодов из др. произведений того же или иных авторов, комментариев, что позволяет считать мн. переводы Е. С. своеобразной интерпретацией первоначального текста. Прп. Ефрем Мцире называет этот тип перевода «методом прибавления–убавления» (НЦРГ. А 24. Л. 24). В нек-рых случаях в результате внесенных в перевод изменений менялся жанр сочинения (напр., Надгробного слова свт. Василию Великому, 29-й и 31-й гомилий и др. творений свт. *Григория Богослова*), что было продиктовано необходимостью просвещения грузин в вере.

В наст. время известно свыше 160 переводов Е. С. Свои труды преподобный отсылал Давиду III, царь просил его не прекращать работу. Приступив к переводу агиографической и гомилетической лит-ры, Е. С. пересмотрел и дополнил груз. перевод НЗ, в частности включил перевод Откровения Иоанна Богослова (до 978), к-рое ранее Грузинской Церковью не признавалось как каноническая книга и на груз. языке сохранилось только в интерпретации Е. С. Исходным текстом, вероятно, послужил греч. вариант с комментариями *Андрея*, архиеп. Кесарийского,— груз. рукописи Откровения содержат именно их (НЦРГ. Н 1346, 978 г.; А 397; Sinait. Iber. 85, кон. X в.). В «Житии... Иоанна и Евфимия...» также упоминаются переводы Псалтири и литургических памятников, необходимых для богослужения: чинопоследования полунощницы, «канонов», краткого годичного Синаксаря, ирмосов на Великий пост и праздники (за исключением Синаксаря, рукописи не сохр.).

Особое место в переводах Е. С. занимает гомилетическая лит-ра. Сохранилось 13 сборников (Ath. Iber. 68, X в.; НЦРГ. А 1, 1031 г.; Р 3, 1040 г.; А 87, А 92, S 383, S 413, S 1696, XI в.; А 80, XIII в.; А 518, 1708 г.; А 16, 1729 или 1739 г.; А 178, XVIII в.; А 1338, 1822 г.), с большей или меньшей полнотой содержащих гомилии свт. Григория Богослова. Сюда входят 15 праздничных гомилий (1, 11, 14–16, 19, 21, 38–45) и 9 богословских (2, 3, 20, 29–31, 37, 48, 96). Переводы изучаются в Национальном центре рукописей Грузии (ранее — *Ин-т рукописей Корнелия Кекелидзе*), в 5 томах издано 10 литургических гомилий: 1, 41, 44, 45 (Vol. 1), 15, 19, 24 (Vol. 2), 38 (Vol. 3), 43 (Vol. 4), 39, 40 (Vol. 5) (*Greg. Nazianz.* Opera). Из 3 мест 31-й гомилии Е. С. изъял философские суждения свт. Григория и заменил их более понятными для простых прихожан, основанными на 15-й гомилии свт. Василия Великого «О вере» (*Basil. Magn.* Hom. 15). Стремясь пополнить 42-ю гомилию сведениями из области догматики, Е. С. включил в нее фрагменты из 101-го и 102-го богословских посланий свт. Григория. Краткую 3-ю гомилию Е. С. соединил со 2-й, а 2-ю также перевел отдельно. 48-я гомилия «Похвала св. вмч. Димитрию», ранее известная как перевод прп. *Давида Тбели*, представляет собой компиляцию Мученичества вмч. Димитрия Солунского и 24-й гомилии «Похвала св. мч. Киприану». На основе отрывка о чудесах из Жития свт. Василия Великого, приписываемого свт. *Амфилохию* Иконийскому, и Надгробного слова свт. Василию Великому, составленного свт. Григорием Богословом, Е. С. создал Житие свт. Василия; на основе 29-й и 31-й гомилий свт. Григория — полемическое соч. «Спор».

К переведенным Е. С. гомилетическим произведениям относятся также дидактические гомилии св. отцов, к-рые Е. С. называет «Поучениями». 21 «Поучение» свт. Василия Великого (Ath. Iber. 32, 977 г.; НЦРГ. Н 2251, 994–1001 гг.; Hieros. Patr. 14, 1055 г.— *Василий Великий, свт.* 1983) — один из ранних переводов Е. С., в списке прп. Георгия Святогорца он стоит на 2-м месте. Переводы «Поучений» и Псалтири объединены Е. С. в сб. «Этика» (НЦРГ. А 927, XII в.; А 100, 1713 г.; S 376, 1798 г.; А 394, Н 2350, S 3661, XVIII в.; А 181, 1816 г.). В перевод 15-й гомилии свт. Василия Великого «О вере» Е. С. внес довольно крупный фрагмент из 29-й и 30-й гомилий свт. Григория Богослова «О Сыне», а в гомилию «О Св. Духе» — фрагмент из одноименной гомилии свт. Григория.

Е. С. перевел 26 «Бесед» прп. *Макария Великого* (Ath. Iber. 21, 1030 г.; Hieros. Patr. 73, XI–XII вв.; Кут. 181, XI в.— Груз. версия произведений Псевдо-Макария. 1982); «Учения святого отца нашего Зосима» (см. ст. *Зосима*, авва.— *Ц. К.*) (НЦРГ. А 1104, XI в.; Ath. Iber. 79, 1042–1044 гг.— Груз. переводы «Учений» Зосима. 1999); 5 «Учений» прп. Ефрема Сирина (НЦРГ. А 1104. Л. 155–233, XI в.; Ath. Iber. 79. Л. 86 об.— 92 об., XI в.); «Поучения о Св. Духе» свт. Григория Богослова (НЦРГ. А 1. Л. 439–454 об., XI в.; А 142. Л. 99–101 об., XI в.); «Беседы о молитве Господней» свт. *Григория* Нисского (НЦРГ. Р 3. Л. 408 об.— 427).

Особое место в переводах Е. С. занимают сочинения прп. *Максима Исповедника:* «Вопросоответы к Фалласию» (НЦРГ. Q 34. Л. 76 об.— 336, 1028–1031 гг.; Н 1663. Л. 73 об.— 269; S 396. Л. 35–374; S 421. Л. 1–194, XI в.; Q 35. Л. 36 об.— 172, 1761 г.); «Диспут с Пирром» (НЦРГ. S 396. Л. 11–35; Н 1663. Л. 57–73 об.; Q 34. Л. 56 об.— 76; Q 35. Л. 28–36 об.); «Вопросоответы к Фалласию (о страстях)» (НЦРГ. S 396. Л. 375–424; Н 1663. Л. 269–283; Q 34. Л. 337–387 об.; Q 35. Л. 172 об.— 202 об.); экзегетические сочинения «Слова Евангелия, избранные из сказаний св. Максима Исповедника» (НЦРГ. А 128, XII–XIII вв.; А 72, XVI в.) и «Перевод апории свт. Григория Богослова о Рождестве

Христовом» (Ath. Iber. 68; НЦРГ. А 1, А 80, А 87, S 383, S 413 — *Greg. Nazianz.* 2001. Vol. 3); «Хвала и слава Богородице и Приснодеве Марии» и песнь Богородицы (НЦРГ. А 40. Л. 1–282 об., X–XI вв.; А 142, XI в.; А 36, XIII в.— *Maximus Conf.* 1986), а также Житие прп. Максима (НЦРГ. S 396. Л. 1–11; Н 1663. Л. 1–57; Q 34. Л. 1–56 об.; Q 35. Л. 1–27).

Из произведений свт. *Андрея Критского* известны переводы 3 Слов: на день памяти вмч. Георгия, на Воздвижение, на Успение (Ath. Iber. 32; НЦРГ. Н 2251; Hieros. Patr. 14, X–XI вв.), где авторство приписывается свт. Василию Великому.

Переводы Е. С. агиографической лит-ры содержатся в 3 «Сборниках прп. Евфимия» (XI в.). В 1-й (НЦРГ. А 1103) включены Житие *Григория IV*, папы Римского (Л. 2 об.— 10), Житие свт. Василия Великого, приписываемое свт. Амфилохию Иконийскому (Л. 119 об.— 131 об.), Жития свт. Григория Богослова (Л. 132–137 об.), свт. *Николая*, архиеп. Мирликийского (Л. 181 об.— 206); Мученичества вмч. *Феодора Стратилата* (Мученичество вмч. Феодора Стратилата. 1966), вмч. Прокопия (Л. 256–279 об.), вмч. *Феодора Тирона* и пострадавших с ним в Перге (Л. 279 об.— 285). 2-й сборник (НЦРГ. А 1104) содержит «Житие святого отца нашего Онуфрия Отшельника и других пустынников, которых видел блаженный отец Пафнутий» (Л. 4 об.— 28) и Житие прп. *Марии Египетской*, созданное свт. *Софронием I*, патриархом Иерусалимским (Л. 28 об.— 90 об.). В 3-й (Ath. Iber. 79) вошли Мученичество прмц. *Февронии* (Л. 1–7 об.), Мученичество вмч. *Георгия*, принадлежащее *Симеону Логофету* (Л. 98–112), и Житие прп. Антония Великого, составленное патриархом Александрийским *Афанасием I Великим* (Л. 9–24 об.). Сохранился также текст одной из т. н. систематических редакций Патерика (НЦРГ. А 35, XI в.). Е. С. перевел неск. апокрифических агиографических произведений: Похвальное слово ап. Андрею Первозванному и его Житие, составленные *Никитой Давидом Пафлагоном* (НЦРГ. А 1103. Л. 219 об.— 243 об.); «Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего, равноапостольного Баграта, пастыря священнослужителей города тавроменцев — Чалаки Сикилийской, описанное учеником его, епископом Евагрием» (Ath. Iber. 17. Л. 1–102 об., XI в.; НЦРГ. А 134. Л. 212 об.— 296 об., XI в.— *Евагрий Понтийский, прп.* 2005); «Житие и проповеди апостола Иоанна Богослова», составленные прп. Прохором (Синодик мон-ря Ивирон — НЦРГ. А 558. Л. 90–155, 1074 г.— *Хаханов.* 1901).

К памятникам церковного права относится переведенный Е. С. Малый Номоканон (НЦРГ. А 96, 1031 г.; S 43, 30-е гг. XI в.; СПбФИВ РАН. № 92, 1-я пол. XI в.; НЦРГ. А 737, XIV в.— Малый Номоканон. 1972), к экзегетическим сочинениям — Толкование свт. Иоанна Златоуста на Евангелия от Иоанна (Ath. Iber. 16, XI в.— *Иоанн Златоуст, свт.* 1993) и от Матфея (Ath. Iber. 13–4–10, XI в.; НЦРГ. А 1114, XII в.— *Иоанн Златоуст, свт.* 1996. Т. 1, 2; 1998. Т. 3), а также Послания св. ап. Павла в сокращении (Ath. Iber. 39, XI в.) и «Труднопонимаемое слово на ап. Павла, избранное из переводов толкований свт. Иоанна Златоуста» (НЦРГ. А 445, XI в.; S 4579 — Толкование Посланий ап. Павла. 2003).

К переводам аскетической лит-ры относятся «Лествица» прп. *Иоанна Лествичника* (НЦРГ. А 134. Л. 11–212 об., 1066 г.; А 445. Л. 13–246; Hieros. Patr. 20, XI в.; 10 рукописей XVII–XVIII вв.— *Иоанн, прп.* 1986) и сб. «Аскетика», куда включены сочинения прп. *Исаака Сирина* (НЦРГ. А 1101, 1047 г.).

Совершенное знание греч. языка и авторитет среди визант. книжников позволили Е. С. перевести на греч. язык и нек-рые произведения груз. лит-ры, среди к-рых прп. Георгий называет «Балавариани» (см. ст. *Варлаам и Иоасаф*) и «Абукури» (см. ст. *Феодор Абу Курра*) (оба переведены с араб. языка).

Оригинальные сочинения. «Послание, написанное отцом Евфимием Мтацмидели в ответ Феодору старцу, звонарю» существует в 2 редакциях: согласно 1-й (Ath. Iber. 79, XI в.; НЦРГ. А 450, XVI в.; А 381, XIX в.), адресатом является старец Феодор из лавры св. Саввы Освященного в Иерусалиме; по 2-й (НЦРГ. А 1132, XVIII в.) — свт. *Георгий Чкондидели* (Описание груз. рукописей. 1986). «Послание...» наряду с трактовкой отдельных литургических вопросов содержит критику апокрифов, к-рые не приемлет Церковь. Фактически текст представляет собой составленный Е. С. индекс апокрифов, куда преподобный включил книги *Оригена*, еп. Кесарийского, *Евсевия* Памфила, «Обращение Антиохии», «Видение Павлом Неба», «Евангелие от Фомы», Житие Адама, «Отрочество Господа», Жития апостолов Матфея и Андрея Первозванного, Мученичества вмч. Георгия и мч. Кирика. «И многие другие есть ложные книги, названия которых не знаю,— отмечает Е. С.— Таковые ложные дела умышленно приписаны апостолам и мученикам намерением проклятого Ивлияна (Юлиана Отступника.— *Ц. К.*), дабы осквернить всех» (Ath. Iber. 79. Л. 123; *Челидзе.* 1991. С. 214–229). Е. С. принадлежит также 1-й груз. учебник правосл. богословия, составленный по сочинениям преподобных *Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита* и *Михаила Синкелла*. Фрагмент учебника сохранился в ранней рукописи XI в. (Hieros. Patr. 151), целиком текст — в поздних рукописях (НЦРГ. А 853, 1725 г.; А 240, 1791 г.; А 200, XVIII–XIX вв.; Н 5, XVIII в.; А 1158, 1796 г.— эту ркп. готовит к печати Н. Чикватия).

Пер.: *Λάμπρος Σ.* Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων. Ἀθῆναι, 1888. Σ. 147b; *Хаханов А.* Афонский Иверский мон-рь 1074 г. Тифлис, 1901; BHG, N 2143; «Апокалипсис» Иоанна Богослова и его перевод: Древняя груз. версия / Исслед., словарь: И. Имнаишвили // Тр. кафедры древнегруз. языка ТГУ. Тбилиси, 1961. Вып. 7. С. 3–205 (на груз. яз.); Древнегруз. переводы средневек. новелл / Изд.: М. Двали. Тбилиси, 1966. Т. 1 (на груз. яз.); Мученичество вмч. Феодора Стратилата // Грузия в эпоху Руставели: Сб., посвящ. 800-летию Шота Руставели / Ред.: М. Кавтария. Тбилиси, 1966 (на груз. яз.); Малый Номоканон / Ред.: Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1972 (на груз. яз.); Груз. версия произведений Псевдо-Макария / Изд.: Г. Нинуа. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.); *Василий Великий, свт.* «Поучения» свт. Василия Кесарийского в переводе Евфимия Афонского / Ред.: Ц. Курцикидзе. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); *Maximus Confesseur.* Vie de la Vierge / Ed., trad. M.-J. van Esbroeck. Lovanii, 1986. 2 vol. S. 418–479. (CSCO; 478–479. Iber.; 21–22); *Иоанн, прп.* «Лествица преподобного отца нашего Иоанна (Лествичника), Синайской горы настоятеля» / Пер., предисл.: Евфимий Мтацмидели (Святогорец) // Календарь Грузинской Церкви на 1986 г. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Афонская коллекция / Ред.: Е. Метревели. Тбилиси, 1986. Т. 1 (на груз. яз.); *Челидзе Е.* Индекс апокрифических книг Евфимия Афонского // Богословский сб. Тбилиси, 1991. № 1. С. 214–229 (на груз. яз.); *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна / Ред.: М. Шанидзе, З. Сарджвеладзе. Тбилиси, 1993. Т. 1, 2 (на груз. яз.); *он же.* Толкование на Евангелие от Матфея / Изд.: М. Шанидзе. Тбилиси, 1996. Т. 1, 2; 1998. Т. 3 (на груз. яз.); Груз. переводы «Учений» Зосима / Ред.: М. Барамидзе. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); *Greg. Nazianz.* Opera: Vers. iber. Turnhout, 1998. Vol. 1: Orationes I, XLV, XLIV, XLI / Ed. H. Metreveli et al. (CCSG; 36 [CN; 5]);

2000. Vol. 2: Orationes XV, XXIV, XIX (CCSG; 42 [CN; 9]); 2001. Vol. 3: Oratio XXXVIII (CCSG; 45 [CN; 12]); 2004. Vol. 4: Oratio XLIII / Ed. B. Coulie, H. Metreveli et al. (CCSG; 52 [CN; 17]); 2007. Vol. 5: Orationes XXXIX, XL (CCSG; 58 [CN; 20]); Толкование Посланий ап. Павла по сочинениям свт. Иоанна Златоуста и св. отцов / Ред.: Е. Кочламазашвили. Тбилиси, 2003 (на груз. яз.); *Евагрий Понтийский, прп.* Житие Баграта Тавроменийского: Груз. версия / Изд.: Г. Нинуа. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.).

Ист.: Vita beati patris nostri Iohannis atque Euthymii, et oratio de probatis eorum moribus, conscripta a pauperculo Georgio presbytero et monacho // Histoires monastiques géorgiennes / Trad., préf. P. Peeters // AnBoll. 1917/1919. Vol. 36/37. P. 8–68; Житие преподобного и богоносного отца нашего Евфимия Нового (Иверского) // Афонский патерик. Ч. 1. С. 410–420; *Георгий Святогорец, прп.* Житие святых Иоанна и Евфимия [пространная версия по рукописям А 558, А 170, А 176 и Н 2077] / Крит. изд., подгот. текста: И. Джавахишвили. Тбилиси, 1946 (на груз. яз.); *он же.* То же [Крит. изд. по древнейшей рукописи S 353 (XI в.) Тифлисского ин-та рукописей с использованием рукописи А 170] // Чвени саундже (Наше сокровище) / Ред.: С. Кубанеишвили. Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 292–336 (на груз. яз.); *он же.* Жития блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повествование преподобного их бытия, описанного смиренным иеромонахом Георгием // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105, 122–124, 128–133, 145–146; *он же.* Житие Евфимия Святогорца [синаксарная ред.] // Там же. 1968. Т. 4. С. 331–340; *он же.* Житие блаженных отцов наших Иоване и Эптвиме и известие достойного жительства их, написанное убогим Гиоргием иеромонахом / Пер. с древнегруз. свящ. И. Затеишвили // Символ. 1995. Вып. 34. С. 357–374; 1996. Вып. 36. С. 281–298; *Метревели Е.* К истории груз. оригинальной гимнографии XI в. // Тр. Тбилисского гос. пед. ин-та им. А. С. Пушкина. Тбилиси, 1952. Т. 11 (на груз. яз.); *Георгий Мцире.* Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего Георгия Святогорца // Там же. 1967. Т. 2. С. 106–207; *Мачханели М.* Греческое «Житие» Иоанна, Евфимия и Георгия Афонцев. Тбилиси, 1982. С. 121–145 (на груз. и греч. яз.); *Фонкич Б. Л.* Самосский список Жития Евфимия Ивера // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 567–569; *Сабинин М.-Г.* Житие преподобных отцов наших Иоанна и Евфимия // *Он же.* Иверский патерик. М., 2004. С. 361–402.

Лит.: *Кекелидзе.* Груз. лит-ра. 1951. Т. 1. С. 162–189; *Tarchnishvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Vat., 1955. S. 126–154; *Кекелидзе К.* Два Евфимия в древней груз. литре // *Он же.* Этюды. 1957. Т. 4. С. 90–104; *Фонкич Б. Л.* Переводческая деятельность Евфимия Святогорца и б-ка Иверского мон-ря на Афоне в нач. XI в. // ППС. 1969. Вып. 19(82). С. 165–170; *Никитин В.* Преподобный Евфимий Иверский, Мтацминдэли: К 950-летию преставления // ЖМП. 1978. № 12. С. 41–47; *Хинтибидзе Е.* К истории груз.-визант. лит. взаимоотношений. Тбилиси, 1982. С. 108–112 (на груз. яз.); *Esbroeck M., van.* Les Acta Iohannis traduits par Euthyme l'Hagiorite // Bedi Karthlisa. P., 1975. N 33. P. 93–98; *Метревели Е.* Очерки из истории афонского культурно-образовательного очага. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); *Курцикидзе Ц.* Своеобразие перевода Евфимия Святогорца 43-й гомилии Григория Богослова // Филол. разыскания. Тбилиси, 1995. Вып. 2 (на груз. яз.); *она же.* К вопросу жанра грузинского перевода 29-й и 31-й гомилий Григория Назианзина // Лит. разыскания. Тбилиси, 2004. Вып. 25. С. 89–94 (на груз. яз.); *Отхмезури Т.* Ambiqua ad Iohamem Максима Исповедника в груз. переводческой традиции // Мравалтави. 1999. Вып. 18. С. 236–252 (на груз. яз.); *Безарашвили К.* Теория и практика риторики и перевода по груз. переводам произведений Григория Богослова. Тбилиси, 2004. С. 18–97 (на груз. яз.).

Ц. Курцикидзе

Иконография. Изображения Е. С. сохранились в неск. средневек. настенных росписях (костница Бачковского (*Петрицонского*) мон-ря, 2-я пол. XII в.– датировка Э. Бакаловой; кон. XI – нач. XII в.– датировка Д. Мурики; ц. Богородицы мон-ря *Ахтала,* 1205–1216; церковь *Крестового мон-ря* в Иерусалиме, XVII в.), а также на миниатюрах греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книги образцов (РНБ. Q.I.58. Л. 47, 59 об., XV в.). Е. С. представлен вместе с др. святыми Грузинской Православной Церкви – преподобными Георгием и Иоанном Святогорцами и *Иларионом Грузином.* Иконография Е. С. следует традиции создания образов преподобных, типичной для восточнохрист. искусства: в монашеском одеянии, седовласый, с непокрытой головой, с седой длинной остроконечной бородой, с крестом (Ахтала) или со свитком (Крестовый мон-рь) в руке. В образах старца прослеживаются определенные портретные черты (аскетическое удлиненное лицо). Отличительной чертой ранних изображений является прическа: волосы разделены на 2 части пробором и забраны за уши, на лбу ложатся 2 полукружиями. Изображения Е. С. снабжены титлами, исполненными древнегруз. письмом – *асомтаврули.* На миниатюрах в греко-груз. рукописи надписи выполнены по-гречески. Иконографические черты Е. С. и надпись: «Святой Евфимий» – на фреске XI в., украшающей софит центральной арки трапезной пещерного мон-ря Удабно в *Гареджи,* дали повод отождествить образ с образом Е. С.

В Житии прп. Георгия Святогорца описывается икона, созданная по заказу груз. епископа в К-поле вскоре после смерти прп. Георгия для гробницы преподобных Е. С. и Георгия, на к-рой они изображены молящимися перед Пресв. Богородицей.

Лит.: *Вирсаладзе Т. Б.* Роспись Иерусалимского Крестного мон-ря и портрет Шота Руставели. Тбилиси, 1973. Табл. 25; *Бакалова Е.* Бачковската костница. София, 1977. С. 101, 105, 107. Ил. 82, 149; *Лидов А. М.* Фресковая живопись Ахталы. М., 1991. С. 73–79; *Евсеева.* Афонская книга. С. 199, 224. N 39, 64; *Вольская А. И.* Росписи средневек. трапезных Грузии. Тбилиси, 1974. С. 70–72. Ил. 19, 21; The Ossuary of the Bachkovo monastery / Ed. E. Bakalova et al. Plovdiv, 2003. P. 74–80. Fig. 55; *Кирион [Садзаглишвили], еп.* Ахтальский мон-рь. Тбилиси, 2005. Ил. XXXVI.

Н. Чичинадзе

ЕВФИ́МИЯ, мц. (пам. греч. 4 янв.) — см. в ст. *Хрисанф и Евфимия,* мученики.

ЕВФИ́МИЯ, мц. (пам. греч. 19 и 22 нояб.) — см. в ст. *Анфим, Фалалей, Христофор, Евфимия и чада их,* мученики.

ЕВФИ́МИЯ, мц. Амисийская (пам. 20 марта) — см. в ст. *Александра, Клавдия, Евфрасия, Матрона, Иулиания, Евфимия и Феодосия,* мученицы Амисийские.

ЕВФИ́МИЯ (в миру Елена, в схиме Евпраксия; ок. 1348 – ок. 1405), мон., серб. гос. деятель, церковная писательница и вышивальщица. Близкая родственница серб. царской семьи: ее отец Воихна был двоюродным братом царя *Стефана Душана,* имел придворный титул кесаря (полученный от Душана или от Уроша), управлял областью с центром в г. Драма в Вост. Македонии. Монашеское имя матери Е. также Евфимия. Е. была хорошо образованна, знала греч. язык, обладала лит. способностями и художественным вкусом. Не позднее 1367 г. она вышла замуж за серб. деспота Иоанна Углешу (см. ст. *Мрнявчевичи*). Единственный их ребенок, сын Углеша, умер в детстве (между 1368 и 1371?) и был похоронен в афонском мон-ре *Хиландар* в гробнице деда по матери. В память о сыне, могилу к-рого она не могла посетить, Е. написала молитву-эпитафию, исполненную любви и скорби. Текст молитвы был вырезан на внешних сторонах серебряной с золотом иконы-складня, украшенной драгоценными камнями и жемчугом, к-рой Серрский митрополит благословил ее сына при крещении. Складень был вложен в Хиландар, в ризнице к-рого хранится в наст. время (см.: Θησαυροῦ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 1997. Σ. 349–351. N 9.25; Манастир Хиландар / Приред. Г. Суботић. Београд, 1998. С. 340). Вместе с мужем Е. делала вклады в мон-ри, прежде всего афонские (см.: *Кораћ Д.* Св. Гора под српском влашћу: (1345–1371). Београд, 1990. С. 129, 132–133, 153–154, 175). В 1370/71 г., вероятно по заказу Е. («деспотицы Елены»), была переписана Псалтирь, о чем известно из копии тайнописной записи писца, сохранившейся на Сараевском списке Кормчей серб. редакции (*Радојичић.* 1942. С. 16–19, 79–87;

ср.: *Трошцки С.* Како треба издати Светосавску Крмчију: (Номоканон са тумаченьима) // ССКА, 1952. Т. 102. С. 51–59).

После гибели мужа в сент. 1371 г. в битве с тур. войском на р. Марица Е. приняла постриг и переселилась из г. Серры, занятого византийцами, в Крушевац, ко двору кн. *Лазаря,* т. к. была родственницей его жены *Милицы.* В 1389 г. кн. Лазарь погиб в битве с турками на Косовом поле, и Е. стала главной советницей княгини-вдовы, к-рая до 1393 г. была регентшей при малолетних сыновьях. *Константин Костенечский,* живший в 1-й четв. XV в. при дворе деспота *Стефана Лазаревича,* писал о Е.: «Сия убо в многыих глаголаниих же и вещех мудрейшия сущи, юже приснопомнимая (Милица.– *Авт.*) якоже стльп некый и помощь вьменяваше» (*Јагић В.* Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића, деспота српскога // ГСУД. 1875. Кн. 42. С. 267). Не исключено, что Е. участвовала в переговорах с султаном Баязидом в 1389 г. о заключении мира. При дворе она играла заметную роль и после совершеннолетия (ок. 1393) кн. Стефана (с 1402 деспот). Е. и принявшая монашество кнг. Милица вместе жили сначала в мон-ре Жупаневац, затем в мон-ре *Любостиня.*

Когда в 1398 г. кн. Стефан был обвинен (возможно, ложно) вельможами перед султаном в переговорах с враждебным османам венг. королем, Е. и Милица отправились в резиденцию султана Баязида в Серры, чтобы оправдать своего правителя. По свидетельству очевидцев, Е. бесстрашно разговаривала с султаном, благодаря чему миссия удалась (Там же). Тогда же они уговорили султана отдать им захваченные турками при взятии г. Видин мощи прп. *Параскевы (Петки) Тырновской,* к-рые были торжественно перенесены в Сербию (см.: *Поповић Д.* Под окрiљем светости: Култ светих владара и реликвија у средњовековој Србији. Београд, 2006. С. 271–294; *Суботин-Голубовић Т.* Утицај преноса моштију св. Петке у Деспотовину на развој њеног култа у српској средини // България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. София, 2005. С. 343–354). Лично знавший Е. буд. митр. Киевский *Григорий Цамблак* так характеризует ее: «...постничьства же украшене сущи, и деанием и добродетелми, в премудрости же и остроумии многых превъсходещи» (*Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931², 1970ᵖ. С. 435). С поездкой в Серры (1398/99) связан ее вклад в Хиландар шитой золотом и серебром (возможно, собственноручно) завесы (катапетазмы) для царских врат монастырского собора с изображением Христа Великого Архиерея, святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, считающейся шедевром серб. лицевого шитья рубежа XIV и XV вв. (ныне в ризнице мон-ря, см.: Θησαυρου τοῦ Ἁγίου Ὄρος. Θεσσαλονίκη, 1997. Σ. 341). У ног Спасителя вышито пространное «Моление» от лица Е., поэтическое содержание и стиль к-рого навеяны евхаристическими молитвами прп. *Симеона Нового Богослова* (*Богдановић.* 1980. С. 196–197). Е. внесла заметный вклад в прославление св. кн. Лазаря. В 1402 г. в Любостине в его честь она написала Похвалу и вышила ее текст на покрове для раки с его мощами (ныне в Белграде, МСПЦ; *Милеуснић С.* Музеј Српске Православне Цркве. Београд, 2001. С. 71–74). Особенностью покрова является отсутствие на нем изображений: кроме орнаментальной узкой каймы с растительными мотивами всю площадь занимает вышитый золотом на алом атласе текст. Похвала отличается оригинальностью и поэтичностью, проникнута патриотизмом и сильным личным чувством. Композиционное и образное совершенство текста и целостность ощущения личной и общественной (гос. и национальной) трагедии делают Похвалу одной из вершин средневек. серб. лит. творчества (*Кашанин.* 1975. С. 309–310; *Богдановић.* 1980. С. 197).

После 1402 г. Е. приняла схиму. Последнее свидетельство о себе она оставила в греч. надписи на лицевой плащанице с изображением Христа во гробе с предстоящими ангелами, вышитой золотыми и серебряными нитями ок. 1405 г. и предназначенной для неизвестного мон-ря в Вост. Македонии, в котором находилась могила ее матери (ныне в ризнице мон-ря *Путна,* Румыния). Посередине покрова на греч. языке вышито песнопение Великих пятницы и субботы — плач Богоматери. Работа близка по стилю к фрескам мон-рей *Манасия* (Ресава) и *Каленич* и является роскошным памятником шитья моравской школы нач. XV в. (*Кашанин.* 1975. С. 310). Е. также приписывается 2 воздýха (покрова для священных сосудов) — кон. XIV в. и нач. XV в. (*Милеуснић С.* Музеј Српске Православне Цркве. Београд, 2001. С. 74).

Е. похоронена в мраморном саркофаге в припрате церкви мон-ря Любостиня.

Соч.: *Стојановић.* Записи. Кн. 1. № 138; Књижевни радови / Приред. Ђ. Трифуновић. Крушевац, 1983, 1990².

Лит.: *Мирковић Л.* Мон. Јеуфимија // Хришћански живот. 1922. № 7/8. С. 452–459; № 9/10. С. 529–544; № 11/12. С. 632–643; *Радојичић Ђ.* Стари српски књижевници. Београд, 1942. С. 16–19; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975 (по указ.); *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980 (по указ.); *Михаљчић Р.* Лазар Хребељановић: Историја, култ, предање. Београд, 2001 (по указ.).

В. С. Путятин, А. А. Турилов

ЕВФИ́МИЯ ВСЕХВА́ЛЬНАЯ

(† нач. IV в.), вмц. Халкидонская (пам. 16 сент., 11 июля), пострадала при имп. Диоклетиане. Год ее смерти неизвестен, возможно 303 или 304 г. Сохранилось большое количество анонимных редакций Мученичества Е. В. (в основном неизданные). Мученичество BHG, N 619 опубликовано в *Acta Sanctorum,* а Мученичество, написанное прп. Симеоном Метафрастом (BHG, N 620) и «Слово на страдание вмц. Евфимии» свт. *Астерия,* митр. Амасии Понтийской,– в Patrologia Graeca. Эти тексты являются основными источниками о жизни святой.

Мученичество. Е. В. род. в г. Халкидоне (Вифиния) в семье сенатора Филофрона и его жены Феодорисианы. Проконсулом пров. Европа, к к-рой относился Халкидон, в то время был ярый противник христианства Приск. По совету друга Апелиана, жреца языческого бога Ареса, Приск повелел всем жителям города устроить торжество в храме Ареса и принести ему жертвы, а тех, кто откажутся, предать мучениям. Т. о. проконсул надеялся выявить и арестовать тайных христиан. Апелиану стало известно о 50 христианах, запершихся в некоем доме и отказавшихся участвовать в празднестве. Среди них была юная дева Е. В. Апелиан доложил об этом проконсулу, и тот велел арестовать христиан. На допросе Приск безуспешно пытался заставить их отречься от Христа, после чего приказал пытать в течение 19 дней, надеясь, что пытки сломят волю христиан. Когда его на-

дежды не оправдались, Приск велел бросить их в темницу, а Е. В. вызвал к себе. Он решил, что знатная девушка, оставшись без поддержки, испугается, но все его увещевания и угрозы были тщетны. Разгневанный проконсул приказал привязать девушку к пыточному колесу. Слуги стали поворачивать утыканное ножами колесо, разрывая тело мученицы и ломая ее кости. Но по молитве Е. В. колесо остановилось, а сама она оказалась невредимой. Однако чудо не переубедило проконсула, к-рый объявил происшедшее милостью языческих богов и приказал слугам бросить святую в горящую печь. Но его слуги *Виктор и Сосфен*, увидев сонм ангелов, охранявших деву, отказались выполнить приказ. Тогда др. слуги бросили Е. В. в огонь. Пламя, не причинив ей вреда, перекинулось на мучителей и спалило их. Приск повелел вернуть Е. В. в темницу и вместо нее привести Виктора и Сосфена, к-рые заявили, что уверовали в истинного Бога, и отказались приносить жертвы языческим богам. Мученики были брошены в клетку с дикими зверями. Христиане с почестями похоронили их. На следующее утро проконсул приказал продолжить пытки Е. В. Предполагая, что с помощью чар она избегает испытаний, о к-рых знает, он приказал втайне от мученицы вырыть яму и прикрыть ее хворостом, но святая прошла по ней, как по твердой поверхности. Также никакого вреда не принесли ей и др. мучения. В конце концов Приск приказал бросить ее на арену к диким зверям, как Виктора и Сосфена. Но звери ластились к деве и лизали ее стопы. И лишь один из них нанес ей небольшую рану, чтобы свершилось предназначенное Богом, и Е. В. скончалась. В эту же секунду произошло сильное землетрясение.

Родители Е. В. погребли тело дочери недалеко от Халкидона, впосл. вблизи от ее гробницы был построен храм, где позднее проходили заседания IV Вселенского Собора (см. ниже). В храме находилась чтимая икона великомученицы, описание которой в «Слове на страдание вмц. Евфимии» принадлежит свт. Астерию (BHG, 623–623a). Известно, что он, скончавшийся в глубокой старости до 431 г., составил это описание в юности, во 2-й пол. IV в., т. е. во время, близкое к жизни Е. В. Согласно Астерию, перед иконой, на которой



Вмц. Евфимия. Фрагмент иконы «Минея на сентябрь». Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

были подробно изображены страдания святой, стояла рака с ее мощами, однако там же говорится, что гробница святой находилась близ храма (PG. 40. Col. 338). Это описание было дважды прочитано на VII Вселенском Соборе в защиту иконопочитания. Подробное описание храма и раки с мощами Е. В. оставил церковный историк Евагрий Схоластик, по свидетельству к-рого святая время от времени являлась во сне благочестивым людям города с призывом «собирать плоды» в ее храме. Тогда открывалось небольшое отверстие в серебряной раке, и туда просовывался прут с привязанной губкой, к-рая касалась останков. Губка пропитывалась кровью в таком изобилии, что ее собирали в пузырьки и раздавали всем присутствовавшим (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 3). Об этом же чуде сообщает историк Феофилакт Симокатта. По его сведениям, в 594 г. имп. Маврикий усомнился в чуде и пытался исследовать кровь, но, когда крови истекло необычайно много и храм наполнился невероятным благоуханием, император раскаялся в своем неверии (*Theophyl. Sim.* Hist. III 14). О вероятном расположении ц. Е. В. в Халкидоне см.: *Janin R.* La banlieue asiatique de Constantinople // EO. 1923. T. 22. P. 380–381.

Чудо на IV Вселенском Соборе (Халкидон, 8 — 31 окт. 451), созванном имп. Маркианом по поводу монофизитской ереси к-польского архим. Евтихия,— одно из самых известных посмертных чудес Е. В. Заседания проходили в базилике Е. В.— кафедральном соборе митрополии Халкидона. Из-за большого стечения приверженцев противоборствующих сторон на заседаниях шли бесконечные прения, к-рые ни к чему не приводили,— противники все больше убеждались в своей правоте. Тогда архиеп. К-польский св. *Анатолий* предложил написать оба учения — монофизитское и православное — на кусках пергамена и положить их в раку с мощами Е. В., что и было сделано. В течение 3 дней рака с мощами оставалась запечатанной. На 4-й день сняли печать и открыли раку. Свиток с положениями монофизитской ереси лежал в ногах святой, а правосл. свиток она держала в правой руке. Когда к мощам приблизился архиеп. Анатолий, Е. В. на глазах всех присутствующих сама протянула ему свиток с правосл. вероисповеданием. Так была утверждена истинность правосл. учения, монофизитское учение было объявлено ересью и предано анафеме, а священники-монофизиты лишены сана.

Чуду Е. В. посвящен отдельный праздник — 11 июля, что является редкостью в визант. литургической практике.

Другие посмертные чудеса. Когда мощи Е. В. были перенесены в К-поль, точно не установлено. Вероятно, это произошло перед захватом Халкидона персами в 627 г. В К-поле мощи святой стали объектом всеобщего поклонения. Из раки, где было небольшое отверстие, через которое можно было прикоснуться к мощам, истекала благоуханная кровь, исцеляющая молящихся, как это происходило и в Халкидоне. Согласно поздним легендарным источникам, имп.-иконоборец Лев III Исавр (717–741) завидовал славе, к-рую снискали мощи. Однажды ночью Лев со своими приспешниками вскрыл ларец и заменил чудотворные кости обычными, а подлинную святыню спрятал во дворце. Но от мощей исходило такое сильное благоухание, что скоро об их местонахождении узнали близкие императора, которые стали поклоняться им, умащивая драгоценными маслами. Тогда Лев решил навсегда избавиться от мощей

и бросил их в море. По сведениям визант. хрониста Феофана Исповедника, мощи пытался уничтожить сын Льва III имп. Константин V Копроним (*Theoph.* Chron. P. 440).

На следующий день при большом скоплении народа Лев предложил молящимся взглянуть на то, чему они так усердно поклонялись. Прихожане, увидев подброшенные императором сухие кости, от которых исходило зловоние, пришли в негодование и разбили ларец, а храм предали поруганию. Однако мощи не погибли в пучине. Моряки Сергий и Сергон, увидев на волнах деревянный ящик, приняли его за сундук с сокровищами. Обнаружив в нем благоухающие мощи, обрадовались еще больше и в молитвах просили Бога разъяснить, принадлежат ли эти останки к.-л. святому? В ту же ночь моряки увидели в небе тысячи огней и ангелов, славящих Господа. Вскоре они достигли о-ва Лемнос, где хранились мощи *Гликерии,* мц. Ираклийской. Ночью морякам явилась Гликерия, приветствующая Е. В. и спасших ее мощи Сергия и Сергона. Утром попутный ветер стих, и моряки тщетно пытались отчалить от острова в течение неск. дней. Тогда Е. В. вновь предстала перед ними и приказала оставить ее мощи на Лемносе. Затем святая явилась во сне епископу острова и попросила положить ее останки рядом с мощами мц. Гликерии, что он и сделал.

Место, где покоились их мощи, принадлежало некоему знатному роду, затем перешло во владение одному из наследников, комиту Анастасию. Вскоре по ложному доносу противников он лишился чина. Чтобы восстановить справедливость, Анастасий поехал в К-поль просить заступничества у правившей в то время имп. Ирины (797–802). В столице стало известно, что ему может посодействовать митрополит Халкидонский, и Анастасий отправился в Халкидон. Однако митрополит ответил отказом. В отчаянии чиновник дошел до некоего храма. В разговоре с одним из клириков Анастасий узнал, что этот храм посвящен Е. В., и с радостью сообщил, что получил в наследство св. место, где покоятся ее мощи. Клирик передал эту удивительную новость митрополиту, а тот в свою очередь — патриарху К-польскому Тарасию. Когда весть об обретении мощей достигла имп. Ирины и ее сына имп. Константина VI, они тут же велели снарядить корабль на Лемнос, а Анастасий был официально восстановлен в чине комита. Однако местные жители не хотели отдавать святыню имп. посланникам. Только благодаря вмешательству епископа, к-рому пришлось заступаться также и за Анастасия, т. к. жители считали его предателем, удалось вывезти с острова мощи Е. В. Когда святыня прибыла в К-поль, в ее честь был устроен праздник.

В наст. время мощи Е. В. хранятся в патриаршем кафедральном соборе вмч. Георгия Победоносца (1720) К-польского Патриархата (Стамбул) (*Meinardus O.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 176).

Е. Ю. Иванова

Произведения, посвященные Е. В. Сохранились тексты Константина, еп. Тионского (VIII в.) (BHG, N 621), «Чудо, обретение и перенесение мощей» Макария Макриса († 1431) (или Мануила Палеолога (BHG, N 622)), Похвала Феодора Веста (BHG, 624), Анонимная похвала (BHG, 624a), Анонимное чудо (BHG, N 624m) и «Сказание о Маврикии, императоре» Никифора Каллиста Ксанфопула (BHG, N 624n). Почти все эти тексты переведены на лат. (BHL, N 2708–2716), арм. (BHO, N 286) и сир. (BHO, N 287) языки.

Основным вопросом для исследователей текстов, посвященных Е. В., является соотношение 2 древнейших источников: «Слова на страдание вмц. Евфимии» Астерия, митр. Амасийского, и Мученичества BHG, N 619. Описание мучений святой, изображенных на иконе, к-рое сделано Астерием, неск. отличается от описания пыток в Мученичестве. Так, у Астерия отсутствует упоминание о колесе, в то же время есть сцены, к-рые трудно отождествить на 1-й взгляд со сведениями Мученичества: на иконе изображается палач, выбивающий мученице зубы. На этом основании С. Тиймон предположил, что митр. Астерий имеет в виду др. мученицу по имени Евфимия, возможно Евфимию Александрийскую (?) (*Tillemont.* Mémoires. Vol. 5. P. 405–412). Первые *болландисты* разделяли его мнение. Однако незначительные расхождения в деталях вряд ли могут служить достаточным подтверждением такого предположения. Во-первых, митр. Астерий мог опустить в описании нек-рые сцены, изображенные на иконе, во-вторых, в Мученичестве упоминается, что святую били по лицу, и, вероятно, эта сцена более детально могла быть представлена на иконе.

Остается нерешенным и вопрос о том, какой из 2 источников появился раньше: «Слово на страдание вмц. Евфимии» Астерия, митр. Амасийского, или анонимное Мученичество.

Церкви и монастыри вмц. Е. В. в Константинополе. Храм «на ипподроме» самый известный из посвященных великомученице (также назывался τοῦ ὄρου (от ὄρος — вероучительное определение Собора, что, очевидно, связано с чудом Е. В. на IV Вселенском Соборе)). Относительно даты основания церкви в источниках нет единства, большинство приписывает постройку и украшение церкви имп. Константину I Великому. Сюда были перенесены из Халкидона мощи Е. В., вероятно при имп. Маврикии, имп. Фоке или имп. Ираклии. Согласно лат. описанию К-поля XII в. («Аноним Меркати»), в этой церкви находились мощи вмц. Е. В., а также мощи др. святых, пострадавших вместе с ней (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 449). Антоний, архиеп. Новгородский, побывавший в К-поле в 1200 г., сообщает, что могила Е. В. представляла собой кенотаф, т. е. не содержала мощей, к-рые якобы находились в лавре Космы и Дамиана в квартале Космидион. Тем не менее сообщения др. авторитетных источников (историков Георгия Кедрина (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 1. P. 815) и Иоанна Зонары (*Zonara.* Annales. XV 8)) ставят эту информацию под сомнение. Стефан Новгородский и др. рус. паломники XIV–XV вв. дают разноречивые сведения, на основании к-рых все-таки можно сделать вывод о том, что церковь «на ипподроме» оставалась действующей до самого падения К-поля в 1453 г. Это также подтверждается неск. документами К-польского Патриархата. Возможно, к клиру этой церкви принадлежал ученый и писатель *Евстафий* (впосл. митрополит Фессалоникийский). В кон. XIV в. возник спор о том, в чьей юрисдикции находится церковь, поскольку патриарх К-польский Нил признал права на нее за митр. Матфеем Кизическим и Халкидонским. Однако Соборы, созванные патриархом К-польским

Антонием IV в 1389 г. и патриархом К-польским Макарием в 1390 г., эти права не признали. В 1942 г. в районе ипподрома были проведены археологические раскопки, в ходе к-рых в 45 м от ипподрома были вскрыты руины церкви IV в. с фресками, изображающими мученичество Е. В. и *св. воинов* (Виктора и Сосфена?).

Известны и др. церкви, посвященные Е. В. в К-поле. В церкви в Дафни (часть Большого имп. дворца) ересиарх Севир, патриарх Антиохийский, произнес проповедь против Халкидонского Собора, упомянутую в деяниях Собора 536 г. Согласно Синаксарю К-польской ц. (кон. X в.), в церкви близ ворот Неорион память мученицы отмечалась 16 мая, однако, возможно, церковь была посвящена не Е. В., а св. Силам бесплотным (SynCP. Col. 689). Церковь в квартале Пе́тра могла быть построена в кон. V — нач. VI в. имп. Анастасием I Дикором и его женой Ариадной.

Кроме храмов в К-поле предположительно было 2 мон-ря, посвященные Е. В. О дате основания мон-ря в квартале Петрион точных сведений нет. Сохранилось явно недостоверное свидетельство (Chron. Pasch. 92. Col. 1069) о постройке церкви, посвященной Е. В., в 230–240 гг., т. е. до рождения святой. Наиболее вероятно предположение, что мон-рь был основан имп. Василием I Македонянином (2-я пол. IX в.), обитель перестала упоминаться в документах и др. источниках с сер. XI в. Известен также мон-рь Е. В. в квартале Оливрион. Однако бесспорных свидетельств того, что обитель была посвящена именно Е. В., нет, т. к. обитель могла быть названа в честь Евфимии, супруги имп. Юстина I (518–527).

Почитание Е. В. на Западе. Особенно много церквей было посвящено ей в Италии. Наиболее известны церкви в Риме, Милане, Брешии, Вероне, Болонье. Она прославляется в творчестве зап. церковных писателей: Пруденция († после 405), св. Павлина Милостивого, еп. Нолан-ского († 431), свт. Венанция Фортуната († до 610). Эннодий, еп. Павийский († 521), посвятил Е. В. пространное стихотворение с подробным описанием мучений, соответствующих мучениям, о к-рых говорится в Мученичестве. Этот факт свидетельствует о том, что Мученичество было составлено и переведено на лат. язык не позднее 1-й четв. VI в. Существует предание о мощах Е. В. в г. Ровинь (п-ов Истрия, Хорватия). Согласно Анонимному сказанию (BHL, N 2715), рыбаки нашли вынесенный на берег саркофаг с нетленными мощами святой, которая с тех пор является покровительницей г. Ровинь, где ей посвящен главный собор.

Ист.: BHG, N 619–624n; BHL, N 2708–2716; BHO, N 286–287; SynCP. Col. 47–49, 811–813; ActaSS. Sept. T. 5. Col. 266–273 [Мученичество], 274–283 [сказание еп. Константина Тионского]; PG. 115. Col. 713–732 [Мученичество Симеона Метафраста]; PG. 40. Col. 333–337 [сказание Астерия]; PG. 147. Col. 389–392 [повествование Никифора Каллиста Ксанфопула]; MartHieron. P. 187, 370, 511; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 155–157; Т. 6. Σ. 52–54; Книга Паломник. С. 28, 32; Июль. С. 287–300; ЖСв. Сент. С. 308–317.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 378–380; *Μάρτινος Ἀθ.* Εὐφημία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1111–1113; *Croqiuson J.* Une fête liturgique mystérieuse: La mémoire de st. Euphémie de Chalcédoine à la date du 13 avril // EO. 1936. Vol. 35. P. 168–182; *Schneider A. M.* Das Martyrion der hl. Euphemia beim Hippodrom zu Konstantinopel // BZ. 1943–1949. Bd. 42. S. 178–185; *idem.* Die heilige Euphemia und das Konzil von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon / Ed. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzbourg, 1951. Bd. 1. P. 291–302; *Canart P.* Une éloge de st. Euphémie dans le ménologe prémétaphrastique de septembre // AnBoll. 1962. Vol. 80. P. 325–327; *Janin.* Églises et monastères. P. 120–129; *idem.* Euphémie (3) // DHGE. T. 15. Col. 1409–1410; *Lucchesi G.* Euphemia // BiblSS. T. 5. Col. 154–160; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 156.

Э. П. А.

Гимнография. *Память Е. В. 16 сент.* описана в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 36–38), последование имеет ряд праздничных черт и включает тропарь на Пс 50 3-го гласа Ὡς ἀμίαντον τὸ σῶμα κεκτημένη· (Яко нескверно тело соблюдши), прокимен 4-го гласа из Пс 67, Апостол — 2 Кор 6. 1–10, аллилуиарий со стихом из Пс 100, Евангелие — Лк 7. 36–50, причастен Пс 32. 1.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 284), представляющему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, 16 сент. песнопения Е. В. соединяются с песнопениями прп. *Евиота Студийского* и Октоиха; на утрене поется «Бог Господь», последование включает тропарь 4-го гласа **Женихъ своего възлюбльши:**, неск. самогласнов, светилен **Нѣ́о звѣ́здами:** после канона, службу на литургии (совпадает с приведенной в Типиконе Великой ц.). Особенности последования и устава службы в этот день указывают на высокую степень торжественности памяти Е. В.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 277–278) 16 сент. соединяются последования Е. В. и Октоиха. Последование Е. В. включает тропарь Τὸν νυμφίον σου· (тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе), неск. самогласнов и 2 цикла подобнов; устав службы предусматривает пение на вечерне прокимна дня, на утрене — «Бог Господь» с тропарем Е. В. и светильном Ὁ οὐρανόν τοίς ἄστροις· (**Нѣ́о звѣ́здами:**) после канона; утреня заканчивается по будничному чину. На литургии после входа поется тропарь Е. В. с богородичном, чтения неск. отличаются от указанных в Студийско-Алексиевском Типиконе: Апостол — Рим 8. 14–21, аллилуиарий со стихом из Пс 39, остальное — то же, что и в Типиконе Великой ц.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 26–27) 16 сент. последование Е. В. соединяется с последованием попразднства *Воздвижения Креста Господня* (в этом Типиконе попразднство Воздвижения продолжается до 21 сент.; в более архаичных студийских книгах празднование Воздвижения завершалось 15 сент.). В честь Е. В. исполняется сразу 2 тропаря: общий мученице 4-го гласа Ἡ ἀμνάς σου Ἰησοῦ· (**Агница твоа, Ійсе:**), 2-й тропарь — Τὸν νυμφίον σου (тот же, что в Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах). На утрене по 6-й песни канона поется кондак Креста или Е. В. На литургии служба та же, что и в Типиконе Великой ц., за исключением аллилуиария, совпадающего с приведенным в Евергетидском Типиконе. В Типиконе Георгия Мтацминдели (ок. 1042) (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 234) устав службы Е. В. в целом такой же, как в Мессинском (см. ст. *Георгия Мтацминдели Типикон*).

В *Иерусалимском уставе,* начиная уже с древнейших редакций, служба Е. В. соединяется с попразднством Воздвижения Креста Господня. В рукописи Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky.* Typicon. P. 169), последование Е. В. включает тропарь Ἡ ἀμνάς σου Ἰησοῦ· (**Агница твоа, Ійсе:**), к-рый употребляется и во всех остальных редакциях Иерусалимского устава 16 сент. На вечерней стиховне поются самогласны Е. В., на утренней стиховне — стихиры праздника, кроме того, еще 3 самогласна святой поются на «Славу» в разных местах службы. Утреня заканчивается по будничному чину. На литургии блаженны из канона Воздвижения (песнь 3) и Е. В. (песнь 6); чтения полностью совпадают с приведенными в Мессинском Типиконе.

В последующих редакциях Иерусалимского устава самогласны Е. В. переносятся с вечерней стиховны и включаются в число хвалитных стихир (на стиховне поются стихиры праздника), число славников-самогласнов увеличивается до 4. На утрене по 3-й песни канона назначается кондак Креста, по 6-й — кондак Е. В. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) на утренней стиховне указаны стихиры Октоиха, что отличает

его от др. редакций. Начиная с XVI в. в рус. рукописных и печатных Типиконах 16 сент. ставится знак «3 точки в полукруге», что означает шестеричную службу (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); в зависимости от системы знак мог быть красным или черным.

Память Е. В. 11 июля отмечается уже в Типиконе Великой ц. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 336) вместе с памятью св. отцов IV Вселенского Собора. Совершается та же служба Е. В., что и 16 сент.

В Студийско-Алексиевском Типиконе (*Пентковский.* Типикон. С. 353) 11 июля соединяются последования Е. В. и Октоиха. Признаки торжественности службы, тропарь Е. В., служба на литургии совпадают с теми, что характерны и для памяти 16 сент. На службе на память св. отцов IV Вселенского Собора, отмечаемой в воскресенье после памяти Е. В., на вечерней стиховне поется самогласная стихира Е. В., содержащая одновременно прославление Вселенского Собора. В последующих редакциях Студийского устава становится менее явной связь памятей Е. В. и св. отцов IV Вселенского Собора, т. к. празднование памяти последних привязывается к 16 июля (это указание есть уже на полях в списке Студийско-Алексиевского Типикона, ГИМ. Син. № 330, 70-е гг. XII в.). В Иерусалимском уставе память святых отцов шести Вселенских Соборов предписывается совершать в Неделю до или после 16 июля, т. е. вне прямой связи с памятью Е. В. В Евергетидском Типиконе (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 470) последование Е. В. 11 июля в целом имеет тот же устав, что и 16 сент., но на литургии после входа поются тропарь и кондак Е. В. (в системе Евергетидского Типикона это является свидетельством повышенного статуса памяти по сравнению с 16 сент.), указаны др. Апостол и Евангелие — Гал 3. 23–29, Мк 5. 24b — 34. Мессинский (*Arranz.* Typicon. P. 166) и Георгия Мтацминдели (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 267) Типиконы 11 июля содержат ссылку на 16 сент.; последование Е. В. соединяется с последованием Октоиха. В Иерусалимских Типиконах разных редакций 11 июля соединяются последования Е. В. и Октоиха, служба Е. В. в этот день совпадает с приведенной 16 сент.

С кон. XVI в. 11 июля отмечается память блгв. кнг. Ольги. До кон. XVII в., по-видимому, не существовало однозначного устава соединения этих последований: в рукописях и печатных изданиях богослужебных книг последование кнг. Ольги или отнесено на повечерие, или соединено с последованием Е. В. (напр., ркп. МДА. Ц У 79. Инв. 186918); нек-рые книги излагают службу блгв. кнг. Ольге без связи с последованием Е. В. (как, напр., в печатном издании Типикона 1641 г.). В московском издании Типикона 1682 г. и последующих службы Е. В. и блгв. кнг. Ольге соединены, но на практике, как правило, поется только последование блгв. кнг. Ольги.

Последование Е. В., помещаемое в совр. богослужебных книгах 16 сент., содержит следующие элементы: отпустительный тропарь 4-го гласа Ἡ ἀμνάς σου Ἰησοῦ· (**А҆гни́ца твоа̀, і҆и̂се:**); кондак 4-го гласа на подобен «Вознесыйся» Ἐν τῇ ἀθλήσει σου καλῶς ἠγωνίσω· (**Во страда́льчестве́ твое́мъ до́брѐ подви́за́лася е҆сѝ:**) с икосом; канон, надписанный именем Иоанна Монаха, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом Ἐγκωμιάζω τὴν πανεύφημον κόρην (**Похва́ля́ю всехва́льну́ю о҆тро́кови́цу́**), ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гд҃еви:**), нач.: Ἕλκει πρὸς ὑμνῳδίαν τῶν ὑπερκοσμίων τὰ συστήματα (**Влече́тъ къ пѣ҆снопѣ҆нїю премі́рныхъ ѵ҆и́нства**); цикл из 3 стихир-подобнов, 7 самогласнов; седален; светилен. В греч. Минее приводится стихира для пения по Пс 50, если служба совершается в храме Е. В. (эту стихиру можно найти уже в ранних изданиях греч. Миней, напр.: Венеция, 1628).

Последование Е. В. 11 июля только частично совпадает с последованием 16 сент.: употребляются те же тропарь, седален, 7 самогласнов. Остальные песнопения отличаются: слав. книги приводят 2-й отпустительный тропарь Е. В. 4-го гласа **Же҃нихѣ твоего̀ хр҃та̀ возлюби́вши:** (этот тропарь Е. В. указывается в памятниках студийской традиции; замена или дополнение общего тропаря Е. В. особым произошли на рус. почве и отражены во мн. рукописях и изданиях: напр., РГБ. Троиц. № 240, 241; МДА. Ц У 79. Инв. 186918; дониконовских изданиях Устава; исправленном Типиконе 1695 г. и последующих годов); кондак 2-го плагального (т. е. 6-го) гласа на подобен «Еже о нас» Ἀγῶνας ἐν ἀθλήσει· (**По́двиги во страда́льчестве́:**), в греч. рукописях встречается с неск. икосами, составляющими акростих Τῆς πανευφήμου (Всехвальной) (AHG. T. 11. P. 225–227); канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа (только в слав. печатной Минее; греч. оригинал канона известен по рукописям — Ταμεῖον. Σ. 241–242; в совр. греч. Минее помещен тот же канон, что и 16 сент.) с именем Иосиф в 9-й песни, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραώ· (**Колесницегони́теля фараѡ́на:**), нач.: Ταῖς καθαραῖς μαρμαρυγαῖς τοῦ Πνεύματος (**Чи́стыми лу́чами дх҃а**); цикл стихир-подобнов (в греч. Минее одна из стихир отличается), 2 самогласна; светилен. В совр. греч. Минее, где 11 июля помещено полиелейное последование Е. В., есть ряд песнопений, отсутствующих в славянской: особый отпустительный тропарь Е. В. 3-го гласа Λίαν εὔφρανας τοὺς ὀρθοδόξους· (Изрядно ты обрадовала православных); дополнительный цикл из 3 стихир-подобнов; 4 дополнительных седальна (один из них — Τὸν νυμφίον σου Χριστὸν· (**Жени́хѣ твоего̀ хр҃та̀:**) является отпустительным тропарем Е. В. в богослужебных книгах студийской традиции и в слав. редакциях Иерусалимского устава); анонимный канон 4-го гласа, без акростиха, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (**Ѿве́рзу̀ ѹ҆ста̀ мо́ѧ:**), нач.: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου, καὶ πληρωθήσεται πνεύματος, καὶ ᾄσω μελῴδημα, τῇ Ἀθληφόρῳ Χριστοῦ (Отверзу уста моя, и наполнятся Духа, и воспою песнь страстоносице Христовой).

По рукописям известны др. песнопения в честь Е. В., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: на 16 сент. — канон, составленный гимнографом Германом, 3-го гласа, ирмос: Τῷ ῥυσαμένῳ τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας· (**И҆зба́вльшемѹ҆ і҆ѝлѧ ѿ рабо́ты:**), нач.: Ἐν θεοπνεύστοις ᾄσμασι (В богодухновенных песнях) (Ταμεῖον. Σ. 45); на 11 июля — канон авторства Андрея Критского 4-го гласа, ирмос: Ἅρματα Φαραὼ· (**Колесни́цы фараѡ́нѡвы:**), нач.: Σήμερον, οἱ πιστοί ἑορτάσωμεν φαιδρῶς (Сегодня верные празднуем светло), со 2-й песнью, канон имеет в рукописях неск. вариантов (AHG. T. 11. P. 183–249), причем могут заменяться целые песни, есть иное начало канона — ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гд҃еви:**), нач.: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ, τῷ ἐν σταδίῳ νευρώσαντι (Поем Господу, на ристалище укрепившего) (Ibid. P. 231, 243); канон, составленный гимнографом Георгием, 2-го гласа, с акростихом Τῶν παρθένων εὔφημον κλέος (Дев похвала добрая), ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσέ ποτε· (**Во гл҃бинѣ̀ посла̀ и҆ногда̀:**), нач.: Τῶν εὐφήμων λόγων (Всехвальных слов), со 2-й песнью; неск. седальнов (Ibid. P. 193–194, 200–201; *Ягич.* Служебные Минеи. С. 0137).

А. А. Лукашевич

Иконография. Образы Е. В. известны с ранневизант. времени. Согласно описанию свт. Астерия, изображения мучений святой находились в храме при ее гробнице (см. выше); одно из ранних сохранилось в оратории Архиепископской капеллы в Равенне (кон. V — нач. VI в.). В этот период Е. В. изображали юной девой в богато украшенном одеянии, с мученическим венцом (на голове или в руках), с пальмовой ветвью: на мозаиках ц. Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне (VI в.) и триумфальной арки кафедральной церкви (ц. св. Евфразиана) в Порече, Хорватия (543–553); на фресках ц. Сан-Клименте в Риме (VI в.); в позе оранты: на мозаиках ц. вмц. Евфимии на Аппиевой дороге (VI в., не сохр.). Вероятно, изображение Е. В. присутствовало в ц. великомучеников Георгия и Евфимии в г. Ровинь (ок. 950).

Изображения Е. В. сохранились в храмах Каппадокии: в ц. архидиак. первомч. Стефана в Джемиле (VII–VIII вв.), в ц. св. Апостолов в Мустафапаше (1-я четв. X в.), в Чанлы-килисе в Акхисаре (кон. XI в.). Образы Е. В. не раз встречаются в храмах визант. времени, хотя число сохранившихся образов Е. В. по сравнению

с изображениями вмц. Варвары, вмц. Екатерины или вмц. Марины невелико.

С X в. святую обычно писали в темном мафории, покрывающем голову, с крестом или со свитком в руке, иногда ее руки открыты ладонями перед грудью в жесте приятия благодати. По пояс, в темно-синем мафории, с крестом в правой руке Е. В. представлена в медальоне на зап. стене нартекса кафоликона мон-ря Осиос Лукас (30–40-е гг. XI в.); в сев. части трансепта Палатинской капеллы в Палермо (50–60-е гг. XII в.); в кафедральном соборе Монреаля (1180–1190); на зап. стене нартекса ц. св. Врачей в Кастории (кон. XII в.); в ц. ап. Петра на о-ве Китира (сер. XIII в.); в наосе ц. свт. Николая в Молаи, Лакония, Греция (кон. XIII в.); в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318); на сев. стене ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320).

В иконописи изображения Е. В. встречаются нечасто, в основном на минейных иконах. Среди наиболее ранних памятников – гексаптих (2-я пол. XI в.) и диптих (кон. XI в.) из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Вместе с вмц. Мариной Е. В. представлена на синайской иконе XIII в.

В манускриптах изображение Е. В. помещают на день памяти святой и на 11 июля – день воспоминания ее чуда на IV Вселенском Соборе в Халкидоне. В рост под 16 сент. Е. В. изображена в Синаксаре 1030 г. (Кекел. A 648. Fol. 5r), в Служебном Евангелии с минологием (Vat. gr. 1156. Fol. 252v, 3-я четв. XI в.). Под 11 июля – в рукописи Житий святых и Бесед на май–авг. (Paris. gr. 1528. Fol. 88r, XII в.); в рост под 16 сент. и 11 июля – в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образцов (РНБ. О.I.58. Л. 59, 78, 121, XV в.). В Лондонской (Феодоровской) Псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 163v, 1066 г.) она изображена между зверями, к-рых, как описывается в Житии, выпустили для растерзания святой. Сцена мучения Е. В. представлена в Минологии из Лондона (Lond. Brit. Mus. 11870. Fol. 121v, кон. XI в.) и в росписи нартекса ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350). Иногда под 11 июля в минологиях изображали эпизод IV Вселенского Собора (когда св. отцы открыли гробницу Е. В., то увидели еретический свиток у ее ног, а истинный – в руке святой): на миниатюрах из Минология (Bodl. F. 1. Fol. 15r, 1327–1340 гг.); в настенном минологии ц. вмч. Георгия в с. Воронец, Румыния (1547–1550). В поздневизант. и поствизант. периоды эта сцена включалась в композиции Вселенских Соборов.

Уникальный житийный цикл Е. В. был выполнен в 80–90-х гг. XIII в. в ц. вмц. Евфимии «на ипподроме» в К-поле (сохр. во фрагментах).

В храмовых декорациях поствизант. времени образ Е. В. представлен в ц. Вознесения мон-ря Сучевица, Румыния (80-е гг. XVI в.), в соборе в Каламбаке, Греция (XVI в.).

В западноевроп. искусстве Е. В. изображали как юную деву в плаще, нередко с диадемой на голове, с лилией (символом чистоты и непорочности) или пальмовой ветвью (символом мученичества) в руке. Ей сопутствовало изображение льва (иногда и медведя). Атрибутами служили также орудия пыток: меч (картина Дж. Сементи, XVII в., Национальная пинакотека, Болонья) и колесо. С посохом Е. В. представлена на фреске в ц. вмц. Евфимии в Сполето (ок. 1400); с пальмовой ветвью, лилией, мечом и возлежащим у ног львом – на картине А. Мантеньи (1454, Национальные музей и галереи Каподимонте, Неаполь). Статуя Е. В. (с колесом у ног) 1758 г. работы братьев Винченцо и Джованни Баттисты Валлани да Маньяго увенчивает колокольню ц. великомучеников Георгия и Евфимии в г. Ровинь.

В древнерус. искусстве изображения Е. В. известны с раннего времени. По предположению Ф. Г. Солнцева (Древности Рос. гос-ва. СПб., 1849. Отд. 1. Рис. 8, 13), Е. В. была изображена в ц. Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.). Облик Е. В. следует визант. иконографии; иногда плат, покрывающий ее голову, изображали белым. Образ святой включен в декорацию ц. св. Симеона Богоприимца в Зверином мон-ре в Вел. Новгороде (кон. 60-х – нач. 70-х гг. XV в.). Со свитком Е. В. представлена на 2-сторонней иконе-таблетке «Рождество Христово. Зачатие св. Иоанна Предтечи и вмц. Евфимия Всехвальная» (1-я пол. XVI в., Вел. Новгород; ЦАК МДА). Изображение Е. В. в гробнице со свитком в руке могло быть включено в композицию «IV Вселенский Собор» (роспись ц. Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтовом мон-ре, 1502).

Е. В. нередко изображали на полях заказных икон и на минеях: на иконе «Рождество Богоматери» 1783 г., на минейной иконе 1802 г. (обе из музея «Невьянская икона», Екатеринбург).

Лит.: *Demus O.* The Mosaics of Norman Sicily. L., 1950. P. 327; *Sotiriou G. A. et M. G.* Icônes du Mont Sinai. Athènes, 1958. Vol. 2. Fig. 183; *Naumann R., Belting H.* Die Euphimia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul. B., 1966. Tf. 25, 26, 36, 37; LCI. Bd. 6. S. 182–185; *Malmquist T.* Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agioi Nikolaos tou Kasnitzi. Uppsala, 1979; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 161, 181, 285; *Χατζηδάκης Μ., Μπίθα Ι.* Ευρετήριο Βυζαντινών τοιχογραφιών Ελλαδος: Κύθηρα-Corpus de la peinture monumentale byzantine de la Grèce: L'île de Cythère. Αθήνα, 1997. Σ. 274–285. Tabl. 4, 13; *Евсеева.* Афонская книга. № 63, 76, 115. С. 223, 235, 316.

Н. В. Герасименко

ЕВФРА́СИЙ, свт. (пам. греч. 17 июля), еп. Ионопольский (Пафлагония). Сказание об этом святом не сохранилось. Время и обстоятельства его жизни неизвестны. В визант. синаксарях, собранных И. Делеэ в издании Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.), память Е. отсутствует. Вероятно, прп. Никодим Святогорец обнаружил память Е. со стихом в какой-то рукописи и включил ее в свой «Синаксарист».

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 78; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 216.
Лит.: *Kulič J.* Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Menei. R., 1992. P. 184; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 157.

ЕВФРА́СИЙ [лат. Euphrasius; испан. Eufrasio], свт. (пам. зап. 15 мая), 1-й еп. г. Иллитурги (близ совр. Менхибара, пров. Хаэн, Испания). Почитается как один из «апостольских мужей» (испан. varones apostólicos), посланных апостолами Петром и Павлом для проповеди христианства в Испанию.

В VIII в. было составлено Мученичество (Passio) святых, в к-ром они названы учениками ап. *Иакова* Старшего. После смерти ап. Иакова в г. Ирия Флавия (ныне Падрон) они направились в г. Акци (ныне Гуадикс) и начали проповедовать, затем святые разошлись по разным городам. Е. основал епископскую кафедру в г. Иллитурги. О древности легенды об «апостольских мужах» свидетельствует упоминание их имен в богослужебных текстах мосарабского обряда V–VI вв. и в Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.) (PL. 94. Col. 916). По свидетельству сщмч. Евлогия Кордовского, вестгот. кор. Сисебут (612–621) построил над гробницей Е. церковь (*Eulogius Toletanus.* Liber apologeticus martyrum // PL. 115. Col. 859).

В 711 г. арабы захватили г. Иллитурги. По преданию, монахи перенесли мощи Е. в мон-рь Самос в обл. Галлеция (ныне Галисия). Впосл. святыня была помещена в приорат Санта-Мария де Мао (ныне приходская церковь в пров. Луго). В XII в. там была построена новая церковь с гробницей святого в центре. В 1386 г. аббат Ариас Гонсалес освятил в монастыре Самос капеллу в честь Е., после чего святой стал широко почитаться в Галисии. В 1576 г. испан. кор. Филипп II забрал часть мощей Е. в *Эскориал.* С 1596 г. часть мощей святого хранится в г. Андухар, к-рый

ошибочно отождествлялся с древними Иллитургами. Е. почитается как покровитель еп-ства Хаэн (с XVII в.). По преданию, по дороге в Испанию Е. сделал остановку на о-ве Корсика и проповедовал там христианство. В средние века кафедральный собор в г. Аяччо (Корсика) был посвящен Иоанну Крестителю и Е., к-рый почитался как покровитель еп-ства Аяччо.

Ист.: BHL, N 8308–8311; ActaSS. Mai. T. 3. Col. 442–444; *Fábrega Grau Á.* Pasionario hispánico. Madrid, 1955. T. 2. P. 255–260; *Terrones de Robres A.* Vida, Martirio, Traslación y Milagros de S. Eufrasio, Obispo y Patrón de Andújar. Granada, 1657.

Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 703; *López Rubí P.* S. Eufrasio, varón apostólico. Lugo, 1955; *Vega A. C.* La venida de S. Pablo a España y los Varones Apostólicos // Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1964. Vol. 154. P. 7–78; *Fernández Alonso J.* Eufrasio // BiblSS. Vol. 5. Col. 171; *Vives J.* Varones apostólicos // Ibid. Vol. 12. Col. 959–962; *Sotomayor y Muro M.* La Iglesia en la España Romana // Historia de la Iglesia en España / Ed. R. G. Villoslada. Madrid, 1979. Vol. 1. P. 156–159; Inventario Artístico de Lugo y su provincia / Ed. E. Valiña Sampedro. Madrid, 1980. Vol. 4. P. 59.

А. А. К.

ЕВФРА́СИЙ [Еврасий; греч. Εὐφράσιος, Εὐράσιος], прп.— см. в ст. *Евтихий,* прп., местный кипрский святой, подвизавшийся близ сел. Литродондас.

ЕВФРА́СИЙ, мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. в ст. *Саторний и другие мученики Керкирские.*

ЕВФРА́СИЙ († 29.05.526, Антиохия), патриарх Антиохийский (весна 521 — 29 мая 526). Род. в Иерусалиме. Был избран патриархом после низложения Антиохийского патриарха *Павла II.* Сообщение визант. хрониста *Феофана Исповедника* о том, что Е. при восшествии на престол временно удалил из диптихов упоминание о *Вселенском IV Соборе* (Халкидонском), а затем вновь вернул его обратно (*Theoph.* Chron. P. 167), приходит в противоречие с тем фактом, что Е. преследовал противников этого Собора во время своего Патриаршества. Более вероятно сообщение Феофана о вычеркивании Е. из диптихов имени папы *Гормизда* из-за недовольства политикой папы в 520–522 гг. православными Востока.

В 524 г. Е. рукоположил во епископа Эдесского Асклепия, вступившего в конфликт со своим предшественником на кафедре Павлом, к-рого он обвинил в непризнании Халкидонского Собора, в результате чего Павел был изгнан. В апр. 525 г. во время наводнения в Эдессе Асклепий бежал к Е. в Антиохию, где они оба погибли 29 мая 526 г. во время землетрясения. По сообщению «Хронографии» *Иоанна Малалы* и «Церковной истории» *Захарии Ритора,* Е. сгорел. Только спустя год после этого на патриарший престол Антиохии был избран комит Востока *Ефрем.*

Ист.: *Evagr. Schol.* Hist. eccl. IV 6; *Ioan. Malal.* Chron. P. 415–416, 423; *Michel le Syrien.* Chronique / Ed. J.-B. Chabot. P., 1901. T. 2. P. 174–175, 180, 181–182; *Zach. Rhet.* Hist. eccl. 1924. Vol. 1 (versio). P. 42.

Лит.: *Devreesse R.* Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 72–73, 118.

М. В. Грацианский

ЕВФРА́СИЯ [греч. Εὐφρασία], мц. (пам. визант. 14, 16 марта, 18 сент.). Упоминание о Е. без к.-л. сведений встречается 16 марта в синаксарях семейства B по классификации И. Делеэ (PG. 117. Col. 356) и 14 марта в ряде синаксарей семейства D, в Петровом синаксаре 1249 г. РНБ. Греч. № 240 (архетип XI в.), Минеях Paris. gr. 1575, XII в.; Paris. Suppl. gr. 152, XIII в. (SynCP. Col. 536, 540). Архиеп. Сергий (Спасский) отождествляет эту святую с *Евфрасией,* мц. Никомидийской, хотя в др. месте оговаривает, что это может быть и прп. *Евпраксия* (пам. 25 июля), к-рая упоминается в зап. календарях под именем Евфрасии 13 марта (см.: *Aubert R.* Euphrasie (2) // DHGE. T. 15. Col. 1411–1412). Ж. М. Соже также отождествляет Е. с прп. Евпраксией, хотя во всех источниках она названа мученицей, а не преподобной.

Канон, составленный в честь Е. гимнографом Георгием, помещен в рукописи Sinait. gr. 608 (X в.) под 15 марта, а в Sinait. gr. 552 (XI в.) — под 18 сент. (Ταμεῖον. Σ. 46).

В совр. календарь греческих Церквей память Е. не была внесена.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 262; PG. 117. Col. 356 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 536, 540.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 74, 77; *Sauget J.-M.* Eufrasia, vergine di Nicomedia // BiblSS. Vol. 5. P. 168–169.

ЕВФРА́СИЯ, мц. Амисийская (пам. 20 марта) — см. в ст. *Александра, Клавдия, Евфрасия, Матрона, Иулиания, Евфимия и Феодосия,* мученицы Амисийские.

ЕВФРА́СИЯ (Евфросиния), мц. Анкирская (пам. 18 мая, 6 нояб.) — см. в ст. *Феодот,* мч. Анкирский, *и 7 дев.*

ЕВФРА́СИЯ († нач. IV в.), мц. Никейская (пам. греч. 18 мая). Житие Е. помещено в синаксаре Q. 40 Sup., XI–XII вв. Е. происходила из г. Никея, в царствование Диоклетиана и Максимиана при правителе Присциллиане она была подвергнута многочисленным мучениям, долго пребывала в темнице и затем была брошена в море. Обстоятельства ее кончины сходны с обстоятельствами кончины мц. Евфрасии Анкирской, утопленной в озере вместе с 7 девственницами по приказу Феотекна, игемона Анкиры Галатийской, о чем рассказано в Житии мч. *Феодота* Анкирского (18 мая). Однако Ж. М. Соже не отождествляет этих мучениц.

Память и двустишие Е., утопленной в море, содержатся в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.); впосл. они были включены в слав. стишной Пролог (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 4. P. 146; SynCP. Col. XXXII, 693; ЖСв. Май. С. 560–564; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 103.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 148; *Van Doren R.* Euphrasie (1) // DHGE. T. 15. Col. 1411; *Sauget J.-M.* Euphrasia, santa, martire di Nicea // BiblSS. Vol. 5. P. 168.

ЕВФРА́СИЯ († 303), мц. Никомидийская (пам. 19 янв.). Пострадала в правление имп. *Максимиана.* Е. происходила из богатого и знатного рода. Отказавшаяся принести жертву языческим богам, она была отдана на поругание некоему варвару. Желая сохранить целомудрие, она пообещала открыть ему тайну волшебного зелья, делающего человека неуязвимым в бою. В доказательство того, что никакое оружие не причинит ей вреда, Е. попросила нанести ей удар мечом по шее. Е. мученически скончалась, но избежала бесчестья.

Краткие Жития Е. сохранились в составе Синаксаря К-польской ц. (кон. X в.) и Минология имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.). О Е. повествуется в «Церковной истории» Никифора Каллиста (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. VII 13 // PG. 145. Col. 1229–1232), где ее мученическая кончина относится ко времени епископства в Никомидии сщмч. *Анфима* († 303, пам. 3 сент.).

Память некой мц. Евфрасии без к.-л. уточнений отмечена 16 марта в синаксарях семейства B по классификации И. Делеэ (PG. 117. Col. 356) и 14 марта в ряде синаксарей семейства D, в Петровом синаксаре РНБ. Греч. 240, 1249 г. (архетип XI в.), в Минеях Paris. gr. 1575, XII в.; Paris. Suppl. gr. 152, XIII в. (SynCP. Col. 536, 540). Эту святую архиеп. Сергий (Спасский) отождествляет с Е., хотя в др. месте «Полного Месяцеслова Востока» указывает, что, возможно, это прп. *Евпраксия* (пам. 25 июля), память к-рой празднуется зап. календарями как память Евфрасии 13 марта (см.: *Aubert R.* Euphrasie (2) // DHGE. T. 15. Col. 1411–1412).

Ж. М. Соже также высказывается в пользу отождествления Е. с мц. Евфрасией (пам. визант. 14, 16 марта). Он указывает, что в Иеронимовом Мартирологе 13 марта имя Евфрасия возглавляет список Никомидийских святых, но в Мартирологе Узуарда она ошибочно была названа девой Фиваидской (что привело к ее идентификации с прп. Евпраксией), та же ошибка есть и в Римском Мартирологе.



Мученичество св. Евфрасии Никомидийской. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 333)

В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) Е. ошибочно названа мч. Евфрасием (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 44). В древнерус. Прологах 2-й редакции Е. именуется Евпраксией.

Э. П. А.

Иконография. В визант. искусстве изображения Е. встречаются нечасто, в основном в рукописных и настенных минологиях. Одно из ранних изображений Е. сохранилось в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 333. К-поль, 976–1025), где представлена сцена усекновения головы святой. Образ Е. присутствует в настенном минологии в ц. вмч. Георгия в с. Воронец, Румыния (между 1488 и 1496). В древнерус. искусстве образ Е. изредка включается в минейные иконные циклы.

Н. В. Герасименко

Ист.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 220–221; Mart. T. 2. P. 262; PG. 117. Col. 268, 356 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 404, 536, 540; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 202; ЖСв. Янв. Ч. 2. С. 164–165; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 101–102. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 18, 74, 77; Εὐφρασία // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1114; *Sauget J.-M.* Eufrasia, vergine di Nicomedia // BiblSS. Vol. 5. P. 168–169; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 157.

ЕВФРА́ТА [лат. Euphrata(s); греч. Εὐφράτας] († после 346), еп. г. Колония Агриппина (ныне Кёльн), участник арианских споров IV в. В перечне предстоятелей Колонии Агриппины, составленном в XI в., Е. упоминается как 2-й по счету епископ (Series Thioderici aeditui Tuitiensis // MGH. SS. T. 13. P. 286). Он был предшественником свт. *Северина* (кон. IV в.) и занимал кафедру при имп. Грациане (375–383). Е.— преемник епископа свт. Матерна, к-рый присутствовал на Соборе в Риме против донатистов (313) и на *Арелатском Соборе* 314 г. (*Duchesne.* Fastes. T. 3. P. 34; *Griffe.* 1947. P. 126). В более ранних списках (рубеж IX и X вв.) Е. упоминается только в Верденском с пометкой «еретик» и без собственного номера (под N 23b); ошибочно упоминается, что он жил в кон. IX в.

С именем Е. связаны 2 события из истории арианских споров: его посольство в Антиохию после Сардикийского Собора в 344–345 гг. и осуждение на Соборе галльских епископов в Колонии Агриппине (346). Е. не принимал непосредственного участия в Сардикийском Соборе (зима 342/3), свт. *Иларий* Пиктавийский не упоминает его имени среди присутствовавших епископов (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. II 15 // PL. 10. Col. 642–643). Однако свт. *Афанасий I Великий* называет Е. среди подписавших определения Собора, независимо от того, участвовали они в работе Собора или нет (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 50). После Собора зап. имп. Констант (337–350) потребовал от своего брата *Констанция II*, управлявшего вост. частью империи, признать принятые на Соборе решения. С этой целью в нач. 345 г. в Антиохию было направлено посольство: Е., к-рый был уже в преклонном возрасте и пользовался уважением за святость жизни, еп. Капуи Викентий и имп. комит Салиан. По прибытии посольства в Антиохию арианское окружение имп. Констанция попыталось вовлечь зап. епископов в догматические споры. Кроме того, местный еп. Стефан предпринял попытку скомпрометировать прибывших епископов. При помощи своего подручного Онагра он нанял блудницу и провел ее в дом, где ночевали епископы. Онагр также приготовил свидетелей, к-рые бы обличили бесстыдство престарелого епископа «на месте преступления». По свидетельству свт. Афанасия и *Феодорита*, еп. Кирского, Е., заметив, что кто-то приближается к нему, и услышав жен. голос, решил, что это бес, и начал громко молиться и разбудил спавших спутников. Наутро Е. потребовал расследования инцидента. Женщина и подставные свидетели были задержаны и выдали Онагра, последний не скрыл, что устроил это по указанию Антиохийского еп. Стефана. По обвинениям, выдвинутым Е., Стефан был низложен Собором. Тогда же были приняты компромиссные решения по арианским спорам. Клирикам свт. Афанасия было разрешено вернуться в Александрию, однако вопрос о возвращении самого Афанасия остался нерешенным. Постановления Сардикийского Собора приняты не были, присутствовавшие фактически отказались признать Никейский Символ веры. Участники Собора выработали новое «многострочное изложение» веры (ἐκτεσις μακρόστιχος), т. н. 5-ю антиохийскую формулу (об участии Е. и Викентия Капуанского в разработке текста исповедания неизв.). Формула была рассчитана на зап. епископов, в ней неверно понимавшийся на Западе термин «ипостась» был заменен понятием «лицо» (πρόσωπον). В том же году исповедание было представлено имп. Константу в Медиолане (ныне Милан) делегацией из 4 епископов. Вероятно, вместе с этой делегацией на Запад возвратился и Е.

12 мая 346 г. Е. был осужден за арианство 24 галльскими епископами или их представителями на Соборе в Колонии Агриппине. В преамбуле

деяний Собора перечислены имена 14 епископов, принимавших в нем участие, далее сообщается о том, что народ Колонии Агриппины и др. поселений пров. Германия Вторая обвинил Е. в том, что он не считает Христа Богом. Деяния представляют собой реплики участников Собора, в т. ч. св. *Максимина*, еп. Треверов (ныне Трир), в которых они повторяют обвинение и требуют низложения Е. или даже отлучения его от Церкви. Столь жесткое обвинение Е. расходится с отзывами современника событий свт. Афанасия, а также греч. церковных историков V в. *Сократа Схоластика* и Феодорита Кирского, к-рые хвалили Е. как защитника Православия и исповедника, пострадавшего от гнусной выходки Стефана Антиохийского. Обвинения в его адрес не вписываются в контекст арианских споров, т. к. Арий не отрицал божественности Христа, но считал ее «неполной». В нач. XX в. представителями историко-критического направления (Л. Дюшен, В. Левизон) был поставлен вопрос о подлинности деяний Собора в Колонии Агриппине. Исследователи выдвинули гипотезу, что этого Собора не было, а сохранившиеся акты Собора представляют собой фальшивку, созданную в сер. VIII в., вероятно в Треверах, для подрыва авторитета архиепископской кафедры Колонии Агриппины (см.: *Brennecke H.* Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum: Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates // ZKG. 1979. Bd. 90. S. 176–200). Исследовательская аргументация основывается на том, что у святителей Афанасия Великого и Илария Пиктавийского упоминания о Соборе отсутствуют.

С кон. 345 г. до весны 346 г. свт. Афанасий находился у имп. Константа в Треверах, добиваясь поддержки императора в деле возвращения ему Александрийской кафедры. Осенью 346 г. святитель прибыл в Египет. Т. о., в мае 346 г. он мог находиться в Галлии или Италии. Следует учесть, что свт. Афанасий намеренно умалчивал о фактах, компрометировавших никейскую партию, напр. о подписании еп. *Осием* Кордубским (Кордовским) и Римским папой *Либерием* арианских *Сирмийских формул*. Из-за несогласия с действиями галльских епископов и нежелания афишировать разлад внутри никейской партии он мог умолчать и о Соборе в Колонии Агриппине (ср. его уверения антиохийцев в том, что Сардикийский Собор не принимал никакого дополнительного исповедания — *Athanas. Alex.* Ad Antioch. 5; ср.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. М., 1995[Р]. С. 329–330). Свт. Иларий Пиктавийский, включивший в свои сочинения ряд аутентичных документов, связанных с историей арианства на Западе, также ничего не сообщает о Соборе в Колонии Агриппине, но сохранились фрагменты его исторических сочинений против ариан (*Hilar. Pict.* Fragm. hist.). Наконец, галльские епископы выступали строгими приверженцами никейского вероучения и богословской позиции свт. Афанасия, плохо понимая суть богословских споров на Востоке. Все противники свт. Афанасия воспринимались ими как ариане (*Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. С. 325–328), альтернативные формулы вероисповедания отвергались как арианские. Подобным образом была истолкована и 5-я антиохийская формула, к-рая была немедленно отвергнута на Западе. Свт. Максимин Треверский требовал от имп. Константа, чтобы тот заставил вост. епископов принять решения Сардикийского Собора (*Griffe.* 1947. P. 145–148). В этой обстановке участие Е. в Антиохийском Соборе 345 г. было воспринято галльскими епископами как отступление от Никейского Символа веры и уклонение в арианскую ересь. В 40-х гг. IV в. зап. епископы имели смутное представление об арианской ереси, воспринимая ее как хулу на божественную сущность Христа (ср. признание свт. Илария в том, что он впервые узнал о ключевом понятии Никейского Символа веры — «единосущный» (ὁμοούσιος), только оказавшись в изгнании во Фригии в 356 г. (*Hilar. Pict.* De Synod. 91)). Т. о., деяния Собора 346 г. отражают неадекватное восприятие арианства в Галлии в 40-х гг. IV в.

Гипотеза о том, что деяния Собора в Колонии Агриппине были сфальсифицированы в сер. VIII в. в Треверах, представляется бездоказательной. Документ составлен в соответствии с нормами поздней античности, а не ранней каролингской эпохи. В нем приведена датировка по консулам, названия городов даны в формах IV в. (Nemetes и Vangiones вместо Spira и Wormatia). Дюшен высказал предположение, что фальсификатор заимствовал даты, имена епископов и указания на занимаемые ими кафедры из подлинного документа IV в., вероятно хранившегося в Треверах. По мнению исследователя, 12 мая 346 г. действительно мог проходить Собор епископов Сев. Галлии с целью подписания актов Сардикийского Собора и на Соборе в Галлии мог присутствовать свт. Афанасий. С т. зр. Э. Гриффа, Собор был созван свт. Максимином в Треверах по случаю прибытия в город Афанасия Великого. Однако в актах Собора подпись свт. Афанасия отсутствует.

Возможным местом создания актов Собора указываются Треверы (Geschichte des Erzbistums Köln. Köln, 1972. Bd. 1: *Oediger F. W.* Das Bistum Köln von den Anfänge bis zum Ende de 12. Jh. S. 25 ff.). Самое раннее упоминание об осуждении Е. встречается в Житиях свт. Максимина Треверского — Первом, составленном во 2-й пол. VIII в. (ActaSS. Mai. T. 7. P. 21–25), и Втором, написанном аббатом Лупом Ферьерским в 839 г. (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 77). К IX–X вв. относятся тексты, происходящие из соседнего Льежского еп-ства, к-рое было подчинено Кёльнской кафедре. Это Житие свт. Серватия (Gesta antiquiora), а также 1-я сохранившаяся рукопись актов Собора, включенных в Свод Дионисия-Адриана (Collectio Dionysio-Hadriana). Рукопись датируется 495–505 гг. и происходит из аббатства Орваль (ныне хранится в Брюссельской королевской б-ке). Х. К. Бреннекке предположил, что акты появились во время спора о первенстве между архиеп-ствами Трир и Кёльн, однако эта гипотеза не соответствует сведениям о взаимоотношениях между кафедрами в VIII в. Дискредитация Кёльнского архиеп-ства могла быть выгодной Майнцской кафедре, к-рая при свт. *Бонифации* (745–753) решала вопрос о юрисдикции во Фризии. Однако подобная подделка не могла служить аргументом в споре между кафедрами. Можно согласиться с А. Франценом, что данный вопрос требует повторного рассмотрения (*Franzen.* 1963).

Согласно Эгидию Орвальскому (сер. XIII в.), Е. умер вскоре после осуждения, его останки были сбро-

шены в Рейн возле Нойса (*Aegidius Aureaevallensis.* Gesta episcoporum Leodiensium. I 24 // MGH. SS. T. 25. P. 22). Еще в XVII в. в Нойсе указывали место, где это произошло (Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter / Bearb. F. W. Oediger. Bonn, 1954. Bd. 1. S. 313. N 12).

Ист.: *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 50–54, 57–60 // PG. 25. Col. 337; *idem.* Hist. arian. 18–25, 28 // PG. 25. Col. 714–718; *idem.* Apol. ad Const. 3 // PG. 25. Col. 31; *Theodoret.* Hist. eccl. II 9–10; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 33; Conciles gaulois du IVe siècle / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 68–79. (SC; 241); *Mansi.* T. 2. Col. 1371.

Лит.: CPL, N 1786; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 1. Pars 2. P. 827–834; *Duchesne.* Fastes. T. 1. P. 361–365; *idem.* Le faux concile de Cologne // RHE. 1902. Vol. 3. P. 16–29; *Quentin H.* Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique // RBen. 1906. Vol. 23. P. 477–488; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1947. Vol. 1: Dès origines chrétiennes à la fin du IVe siècle. P. 124–125, 147–148; *Levison W.* Aus rheinischer and fränkischer Frühzeit. Düsseldorf, 1948; *Franzen A.* Euphratès // DHGE. 1963. T. 15. Col. 1412–1414; *Kremer J.* Studien zum frühen Christentum in Niedergermanien: Diss. Bonn, 1993.

Д. В. Зайцев

ЕВФРО́НИЙ [лат. Euphronius] (ок. 503–573), свт. (пам. зап. 4 авг., 2 авг.— в Туре), еп. г. Туроны (ныне Тур, Франция). Наиболее полные сведения о нем содержатся в сочинениях свт. *Григория Турского,* его преемника на епископской кафедре. Согласно Григорию, Е. происходил из знатного рода, владения к-рого располагались на территории обл. Овернь. Он был внуком св. Григория, еп. г. Лингоны (ныне Лангр) († 539/40). В юности Е. стал клириком, впосл. был пресвитером в Туронах. По предположению нек-рых исследователей, именно Е. упоминается в Житии св. Леобина, еп. Карнутов (ныне Шартр), авторство которого приписывается свт. *Венанцию Фортунату* (*Pietri.* 1983. P. 207). Согласно Житию, Леобина, направлявшегося к прп. Авиту Аврелианскому, сопровождали монахи Евфроний и Рустик (533/34).

После смерти Туронского еп. Гунтария (555) Хлотарь I (король франков в 558–561) назначил на кафедру пресв. Катона, однако горожане избрали Е. По словам Григория Турского, король утвердил избрание после того, как узнал, что Е.— знатный и достойный человек и родственник свт. Григория Лингонского. Святитель был возведен на кафедру в 556 г. Епископское служение Е. было осложнено политическими конфликтами в королевстве франков: восстаниями Храмна (50-е гг. VI в.), разделом королевства после смерти кор. Хлотаря I (561) и междоусобной борьбой кор. Нейстрии Хильперика I (561–584) с братьями. По территории Туронской церковной провинции проходили границы между владениями различных франк. королей, что затрудняло исполнение Е. обязанностей митрополита. Е. председательствовал на Туронском Соборе (567), к-рый способствовал консолидации церковной провинции. На III Собор в г. Паризии (ныне Париж) (60-е гг. VI в.) Е. прибыл в сопровождении 3 суффраганов, среди к-рых был свт. *Самсон* Дольский. Это свидетельствует о попытке Е. укрепить связи с бретонскими еп-ствами, входившими в Туронскую церковную пров. Святитель также охранял привилегии г. Туроны как места особого почитания свт. Мартина Милостивого. Так, в 589 г. он не позволил гр. Гайзону собирать подати с жителей города (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IX 30).

В 558 г. в Туронах произошел пожар, во время к-рого сгорела городская цитадель и находившиеся в ней церкви и епископская резиденция. Через нек-рое время огнем была повреждена и базилика свт. Мартина. Е. отстроил 2 церкви в цитадели, однако соборный храм оставался в руинах. Святитель восстановил базилику свт. Мартина и на средства кор. Хлотаря I покрыл ее крышей из олова. При Е. в базилике велись записи чудес от гробницы свт. Мартина, к-рые вошли в 1-ю кн. соч. Григория Турского «О чудесах св. епископа Мартина» (*Greg. Turon.* De virtutibus S. Martini // MGH. Scr. Mer. T. 1/2. P. 584–606). В пригороде г. Туроны святитель построил ц. св. Винцентия. По указанию Е. были построены церкви в селениях Тавсириак (Туазле, ныне в черте Шатийон-сюр-Эндр), Церата (ныне Сере-ла-Ронд) и Орбаниак (ныне Орбиньи).

При Е. в Туронах и окрестностях подвизались многие святые — отшельники и основатели мон-рей. Прп. Монегунда основала небольшой жен. мон-рь около базилики свт. Мартина (*Greg. Turon.* Vit. Patr. 19 // Ibid. P. 736–741). Прп. Брахион построил неск. церквей и 2 мон-ря (Idem. 12 // Ibid. P. 711–715). Прп. Леобард подвизался отшельником около Великого мон-ря (ныне Мармутье) (Idem. 20 // Ibid. P. 741–744). Прп. Сенох основал мон-рь близ г. Туроны. Е. освятил часовню обители и посвятил Сеноха во диакона (Idem. 15 // Ibid. P. 720–724). В Каиноне (ныне Шинон) жил затворник пресв. Иоанн, родом бретонец (*Greg. Turon.* Glor. conf. 23 // Ibid. P. 762–763). По просьбе прп. *Радегунды* после отказа местного еп. Меровея Е. возглавил торжества внесения частицы Честного Креста в г. Пиктавий (ныне Пуатье). После Туронского Собора 567 г. святитель вместе с 6 епископами направил Радегунде послание, в к-ром благословил основание мон-ря в Пиктавии.

Е. скончался в возрасте 70 лет и был похоронен в базилике свт. Мартина. День памяти святителя был включен в церковные календари в XI в., впосл. внесен в Римский Мартиролог. Мощи Е. были уничтожены во время разорения базилики свт. Мартина гугенотами (1562).

Ист.: ActaSS. Aug. T. 1. Col. 336–339; *Greg. Turon.* Hist. Franc. IV 15, 26; V 49; IX 30, 39; X 31. 18; *idem.* Glor. conf. IX 19; *idem.* Vit. Patr. XV 1; *Venant. Fort.* Opera poetica. III 1–3 // MGH. AA. T. 4/1. P. 49–51; Vita S. Leobini. 19 // Ibid. T. 4/2. P. 75; Concilia Galliae a. 511 – a. 696 / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 175–199. (CCSL; 148a).

Лит.: *Van Doren R.* Euphrone // DHGE. T. 15. Col. 1417; *Houssain J.* Eufronio // BiblSS. Vol. 5. Col. 173; *Vieillard-Troiekouroff M.* Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours. Lille, 1977. P. 304–305, 315, 326; *Pietri L.* La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d'une cité chrétienne. R., 1983. P. 204–246; *Heinzelmann M.* Gregory of Tours: History and Society in the 6th Cent. Camb., 2001. P. 8, 16–17.

А. К.

ЕВФРО́НИЙ [греч. Εὐφρόνιος], архиеп. Антиохийский (ок. 332–333). Занимал Антиохийскую кафедру в период смуты, возникшей по низложении свт. *Евстафия,* архиеп. Антиохийского (см. разделы «Арианские споры» и «Антиохийская схизма» в ст. *Антиохийская Православная Церковь*). После правления архиепископов *Павлина II* и *Евлалия* антиохийская паства разделилась: арианствующие хотели видеть на кафедре *Евсевия,* еп. Кесарийского, и уже добились на это согласия имп. *Константина I.* Одновременно в городе произошли беспорядки, устроенные сторонниками свт. Евстафия, требовавшими его возвращения. Евсевий Кесарийский отказался взойти на Антиохийскую кафедру и предложил имп. Константину I вместо себя избрать одного из аретусских пресвитеров: Георгия, бывш. александрийского пресвитера

(впосл. епископ Лаодикийский), или Е., на к-рого пал выбор императора. Е. занимал кафедру год и неск. месяцев (*Theodoret*. Hist. eccl. I 21). Его преемником стал *Флакилл*. В хронике IX в., составленной К-польским патриархом *Никифором I* (*Niceph. Const*. Chron. // PG. 100. Col. 1053), Е. приписывается 8 лет епископства, что, вероятно, основано на неправильном понимании «Церковной истории» Сократа Схоластика (V в.), к-рый пишет, что Е. взошел на кафедру, вдовствовавшую до этого 8 лет после низложения свт. Евстафия (*Socr. Schol*. Hist. eccl. I 25). Хронист XII в. *Михаил Сириец* говорит о 6 годах епископства Е. (*Mich. Syr*. Chron. VII 3).

Ист.: *Socr. Schol*. Hist. eccl. I 24; *Sozom*. Hist. eccl. II 19; III 6; *Theodoret*. Hist. eccl. I 21; *Euseb*. Vita Const. III 60–62.

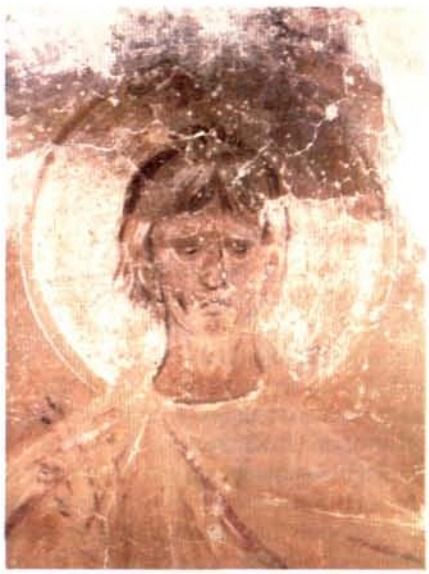
Лит.: *Spanneut M*. Euphrone (1) // DHGE. T. 15. Col. 1415–1416; *Pollastri A*. Euphronius of Antioch // EEC. T. 1. P. 298.

Д. В. Зайцев

ЕВФРОСИ́Н [греч. Εὐφρόσυνος], прп. (пам. 11 сент., пам. визант. 7 июня). Согласно Житию, неграмотный и смиренный юноша Е. был поваром в мон-ре, проводя дни в тяжелой работе, так что его лицо всегда было покрыто копотью. Он не роптал на помыкавшую им братию, смиренно терпел оскорбления и даже побои. Однажды во время ночной молитвы игумен мон-ря был вознесен в райский сад. Там среди деревьев с чудесными фруктами, к-рые он хотел, но не мог сорвать, игумен увидел Е. Он спросил повара, как тот оказался в раю. Е. ответил, что по Божией воле он пребывает здесь и наслаждается всеми райскими благами. Игумен попросил у него 3 яблока, желая узнать, во власти ли Е. раздавать райские плоды. Очнувшись, игумен увидел у себя в руках эти яблоки, от к-рых исходило необыкновенное благоухание. После утренней службы игумен подозвал Е. и перед всей братией стал расспрашивать, где тот был ночью. Е. хотел уклониться от ответа, но игумен настаивал. Тогда Е. пересказал их встречу в райском саду. Игумен пал перед ним на колени и возблагодарил Бога за то, что Тот послал ему духовного наставника. Не желая человеческой славы, Е. тайно покинул мон-рь. От райских яблок происходили мн. исцеления.

Житие Е. сохранилось в неск. версиях (с незначительными различиями в деталях), в некоторых случаях оно включено в состав др. произведений (напр., рассказ о Е. содержится в Житии прп. Власия Аморийского († 910/1 или 912), в сб. «Евергетинос»). А. Грегуар указал, что сходный мотив встречается в соч. «Рай отцов» (PG. 65. Col. 453), где вместо яблок речь идет о смоквах.

В греч. стишных синаксарях Житие Е. помещено под 11 сент. (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.), в некоторых визант. рукописях — под 7 июня, в нестишном древнерус. Прологе и ВМЧ — под 23 февр. В Пролог рассказ о Е. был включен из болг. перевода пространного Жития прп. Власия Аморийского. В совр. календарях РПЦ и греч. Церквей память Е. отмечается 11 сент.



Прп. Евфросин. Фрагмент росписи ц. вмч. Федора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде. 80–90-е гг. XIV в.

Точное время жизни Е. неизвестно. Предположение, что он подвизался в IX в., основано на том, что в древнерус. Прологе, заимствовавшем сведения из Жития прп. Власия Аморийского, игумен ошибочно отождествлен с прп. Власием. Древнейшая рукопись, содержащая сведения о Е., датируется X в. (Paris. gr. 1491). Более вероятно предположение, что Е. был земляком прп. Власия.

Проложный рассказ о Е. был использован Новгородским архиеп. *Василием Каликой* († 1352) при написании послания о рае к свт. *Феодору II Доброму*, еп. Тверскому, к-рое помещено под 1347 г. в ряде летописей, в т. ч. в Софийской I и Воскресенской (ПСРЛ. 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 424). В южнослав. традиции XIII–XIV вв. вне Пролога известно краткое («вскоре» или «вкратце», но не проложное) Житие Е. (нач.: «Сей во святых отец наш Ефросин в веси некоторой родився от верну родителю...») — напр., в серб. сборнике XIII в. (РНБ. Синай. Слав. 14/N. Л. 29–34), в серб. сборнике посл. трети XIV в. (Сербия. Б-ка Дечанского мон-ря. № 103. Л. 195–199).

В наст. время Е. почитается в Греции и на Кипре как покровитель поваров.

Ист.: BHG. N 628–628d; ActaSS. Sept. T. 3. P. 744; SynCP. Col. 34–36; *Леонид (Кавелин), архим.* Житие прп. Власия Миниха: Памятник словено-болгарской письменности IX в. СПб., 1887. С. 3–6. (ПДПИ; 65); Vita S. Blasii / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 4. App. P. 658–659; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 121–124; ЖСв. Сент. С. 257–260.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 54, 279; Т. 3. С. 368; *Grégoire H.* La vie de St. Blaise d'Amorium // Byz. 1929/1930. Vol. 5. P. 412; Εὐφρόσυνος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 117; *Lucchesi G.* Eufrosino, cuoco // BiblSS. Vol. 5. Col. 176; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 158.

Э. П. А.

Иконография. В визант. и древнерус. искусстве Е. изображается как аскет со впалыми щеками, в монашеской рясе, его темные волосы обычно взлохмачены, борода редкая, в правой руке — ветвь с райскими плодами, к-рые он в соответствии с текстом Жития вручил игумену. Одно из первых изображений находится в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 67. К-поль, 976–1025) на 25 сент. С покрытой головой, в синей шапочке и синем мафории, святой представлен на фреске ц. вмч. Георгия в Курбинове, Македония (1191). Такой тип характерен только для ранних изображений. Полагают, что образ Е. присутствовал в ц. св. Врачей в Кастории (кон. XII в.). Сохранились его изображения в ц. Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия (1208/09 или 1235), и в ц. прор. Илии в Фессалонике (XIV в.).

Изображения Е. широко распространены в храмовых декорациях поствизант. времени. Нередко образ Е. размещался отдельно от др. преподобных. Известны его изображения в росписи собора свт. Николая мон-ря Ананавса, Метеоры (1527, мастер Феодор Критский); в кафоликоне мон-ря Преображения в Метеорах (1552, мастер Джорджи); в соборе мон-ря Варлаама в Метеорах (1548, мастер Франгос Кателанос); в церкви в Каламбаке (XVI в.); в ц. св. Марии мон-ря Хумор, Румыния (1530–1535).

В древнерус. искусстве изображения Е. присутствуют в росписи ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде (80–90-е гг. XIV в.) и на подпружной арке ц. Рождества Богородицы

в Ферапонтовом мон-ре (1502). Как и в греч. памятниках, Е. изображен в образе аскета, с цветущей ветвью в руке. Известны рус. иллюстрированные списки повести о Е. 2-й пол. XVII–XIX в., напр. в старообрядческом лицевом сборнике 70-х гг. XIX в. (ГИМ. Музейское собр. № 121 (9 миниатюр)). Иконография цикла не исследована.

Лит.: *Грозданов Ц., Хадерман-Мисguиш Л.* Курбиново. Скопје, 1992. Ил. 30; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в. М., 2004. С. 508. Ил. 294–295.

Н. В. Герасименко

ЕВФРОСИ́Н († 1661/62?, Курженская (Андомская) пуст.), прп. (пам. в Неделю 2-ю по Пятидесятнице — в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), Ку́ржеский (Курженский), Андомский, Каргопольский, пустынник. Почитание Е. отразилось в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). Среди святых г. Каргополя в «Описании...» указан «преподобный отец Ефросин пустынник, Куржеский чудотворец, иже в Андогской пустыне преставися в лето 7160 (1652)» (Описание о российских святых. С. 180). В ряде списков «Описания...» вместо Андогской пуст. указана Андомская пуст., напр. в рукописи РНБ. Q.I.603 (кон. XVIII в.), и Е. именуется «Андамской пустыни начальник». Можно с большой долей уверенности предположить, что Е. с сер. 50-х гг. XVII в. подвизался, возможно был строителем, в Курженской муж. пуст., где и скончался (неверным представляется мнение Е. Е. *Голубинского* о том, что Е. именовался Куржеским «или по родовой своей фамилии, или по месту своего рождения» — *Голубинский*. Канонизация святых. С. 323–324). Курженская пуст. находилась на острове Курженского оз. в Вытегорском у., в 90 км к северо-востоку от г. Вытегра, у истока р. Андомы (ныне Вологодская обл.), по-видимому, именовалась также Андомской (Андомской называлась еще одна пустынь — во имя свт. Николая, находившаяся в 12 км от Курженского оз. на Андоме (*Зверинский*. Т. 3. № 1368. С. 13); в лит-ре встречаются неверные указания на то, что Е. подвизался также и в данном мон-ре (см., напр.: *Робинсон*. 1963. С. 303. Примеч. к с. 190)). На рубеже 60-х и 70-х гг. XVII в. Курженская пуст. была важным центром *старообрядчества*, вслед. чего по повелению Новгородского митр. *Питирима* (впосл. патриарх Московский и всея Руси) осенью 1671 г. она подверглась разгрому, церковь в ней была сожжена. В сер. XIX в. на месте пустыни находились часовня и памятник Е. (*Зверинский*. Т. 3. № 1707. С. 86). (Существуют фальшивые акты старообрядческого Курженского Собора 1656 г., в к-ром будто бы участвовал К-польский патриарх Афанасий. Собор предал анафеме реформированные обряды и постановил перекрещивать всех «еретиков», в т. ч. «никониан».)



Прп. Евфросин Курженский. Фрагмент иконы «Собор Карельских святых». Кон. XX в. (собор вел. кн. блгв. Александра Невского, Петрозаводск)

Важные сведения о Е. содержатся в ранних старообрядческих сочинениях. О пустыннике писал один из учителей раннего старообрядчества *Епифаний* в своем Житии (составлено между 1667 и 1676). Епифаний был знаком с преподобным, называл его «святым», «любимым другом, братом и отцом». Епифаний рассказал, что Е. «от никонияньския ереси» бежал в «Андомскую пустыню... и скончася тамо о Христе Исусе... Аз у него в пустыне год жил во единой келии, и правило с ним вместе говорили; зело христолюбив человек был, безмолвие вельми любил». К Е. в Андомскую пуст. часто приходили скрывавшиеся от властей старообрядцы. В 1657/58 г. здесь ок. года жил Епифаний, позднее — некий странствующий мон. Варлаам, к-рый оставался у Е. больше года, до кончины преподобного. В нач. 60-х гг. Варлаам сообщил о смерти Е. Епифанию, к-рый подвизался тогда в Троицком Сунарецком мон-ре (см. *Кирилл Сунарецкий*). Варлаам назвал Е. «святым», «чюдным мужем... зело любившим безмолвие», и рассказал, что после кончины преподобный «дивныя чудеса творит благодатию Духа Святаго» (Житие инока Епифания. С. 88). Опечаленный смертью «сердечного друга», Епифаний часто в молитвах призывал Е. и сподобился явления преподобного, к-рый повелел прилежно молиться Пресв. Богородице. Обращаясь к Е., Епифаний сказал: «Ведаю аз, что ты давно умер» (Житие инока Епифания. С. 88; рассказ о видении Е. Епифанию содержится также в «автобиографической записке» Епифания, дошедшей в составе «Христианоопасного щита веры против еретического ополчения» инока Авраамия; см.: *Карманова*. 1999. С. 257). Т. о., кончина преподобного последовала после 1659/60 г., когда Варлаам мог жить в Андомской (Курженской) пуст., и за неск. лет до видения, бывшего между 1663 и 1664 гг. (датировку видения см.: *Робинсон*. 1963. С. 190–191, 303), следов., Е. скончался ок. 1661–1662 гг. (Если считать, что дата кончины Е. в опубликованном «Описании о российских святых» (7160) не дописана в части единиц, можно предположить, что в данном каталоге мог быть указан 7169 (1660/61) год. В различных списках «Описания...» в качестве даты кончины Е. встречаются также 1641, 1651 гг.)

С. А. *Зеньковский* (*Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. М., 1995. С. 275–276) вслед за В. О. *Ключевским* (*Ключевский В. О.* Новооткрытый памятник по истории раскола // БВ. 1896. № 3. С. 490–499) и Х. М. *Лопарёвым* (*Лопарёв Х. М.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственной смерти. СПб., 1895. С. 010–011. (ПДП; 108)) считал, что Е. и *Евфросин*, автор «Отразительного писания о новоизобретенном пути самоубийственной смерти», одно лицо. Эта т. зр. неверна, поскольку автор «Отразительного писания...» был жив еще в 1691 г.

Почитание Е. отразилось в сочинениях выговских авторов (см.: *Выголексинское общежительство*). В «Слове надгробном Петру Прокопьеву» (1719) Андрей Денисов (см. *Денисовы*) пишет, что *Досифей*, один из основателей *старообрядчества*, «благочестия ради крыяся... иже часто

прибегая в пустынной некоей Куржетской обители, ея строении преподобнаго некоего старца Ефросина, в нейже и святыя церкви бяху» (*Денисов*. 2003. С. 266). Те же сведения повторены в зависимой в этой части от сочинения Андрея Денисова «Истории Выговской пустыни» Ивана *Филиппова*, назвавшего мон-рь Курженским (*Филиппов*. 1862. С. 79). По свидетельству Жития Кирилла Сунарецкого (составлено на Выге между 1733 и 1740), Кирилл, странствуя по мон-рям, ок. 1640 г. «отиде в пределы града Олонца, пришед же в Курженскую пустыню, идеже благоухает в земленых недрех преподобный Еуфросин Анъдомский, и тамо смотряше иноческих уставов прилежно» (БАН. Дружин. № 999. Л. 14 об.– 15). Упоминание Е. в данном тексте следует рассматривать не как указание на то, что к кон. 30-х гг. XVII в. святого уже не было в живых, а как свидетельство почитания его в кругу, где составлялось Житие Кирилла Сунарецкого.

Выговцы способствовали сохранению молитвенной памяти о Е. Его имя было включено Семеном Денисовым в «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших, яко о святости жития, тако и о преславных чюдесех их», написанное в 30-х гг. XVIII в. Здесь в ряду севернорус. почитавшихся старообрядцами святых (таких как *Евфимий* Архангелогородский, *Геннадий (Качалов)* Сурский) назван и «Евфросин Андомский, на западе лет возсиявшая всекрасная благодатная заря» (ГИМ. Муз. № 1510. Л. 15 об.). «Слово воспоминательное...» Семена Денисова было дважды издано старообрядцами в Супрасле и Гродно в 1786 г. (Служба всем российским чудотворцам. Гродно, 1786. Л. 44–152 об.; То же. Супрасль, 1786). Как установил И. Спасский, экземпляр гродненского издания, включавший службу российским святым *Григория* Суздальского и «Слово воспоминательное...» Семена Денисова, «находился в руках редакторов «Службы всем святым, в земле Российстей просиявшим», работавших с ним в дни Собора 1917 г. для подготовки нового текста службы» (*Спасский И.* Первая служба всем русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 52; этот экземпляр издания труда Семена Денисова с карандашными пометами хранится в Отделе редкой книги РГБ).

Память Е. включена в ряд рукописных правосл. месяцесловов. На основании Кайдаловских святцев архиеп. *Сергий (Спасский)* указал память Е. под 21 июля. В хронологическом списке всех рус. святых, составленном игум. *Андроником (Трубачёвым)*, память Е. отнесена к 20 марта – дню памяти прп. *Евфросина* Синозерского (*Андроник (Трубачёв), игум.* Святая Русь // *Макарий.* История РЦ. Кн. 6. С. 735). Общерус. канонизацией Е. можно считать включение его имени в 80-х гг. XX в. в Собор всех святых, в земле Российской просиявших (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 374).

Ист.: *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пуст. СПб., 1862. С. 79–80; *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исслед. и тексты. М., 1963; Житие инока Епифания // Житие протопопа Аввакума. Житие инока Епифания. Житие боярыни Морозовой / Изд. подгот.: Н. В. Понырко. СПб., 1994. С. 87–89; *Карманова О. Я.* Автобиографическая записка соловецкого инока Епифания: (К пробл. мотивации текста) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост.: Е. М. Юхименко. М., 1999. [Вып. 2]. С. 247–260; *Денисов А.* Слово надгробное Петру Прокопьеву / Публ.: Е. М. Юхименко // Выговская поморская пуст. и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 266, 270–272. Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 881; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 181–182; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 558; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 100.

В. И. Галко, А. А. Романова, Е. М. Юхименко

ЕВФРОСИ́Н (Елеазар; ок. 1386, с. Виделебье, близ Пскова – 15.05. 1481, Елеазаров Трехсвятительский мон-рь), прп. (пам. 15 мая, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Псковских святых), Псковский, основатель *Елеазарова во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста мон-ря*.

Источники. Сведения о Е. содержатся в разных редакциях его Жития, а также в составленном преподобным Уставе. Древнейшей является первоначальная редакция Жития Е., написанная неизвестным автором ранее 1510 г. и сохранившаяся в списке XVI в. (РГБ. Унд. № 306). Автор этой редакции не соблюдает агиографических канонов, подробно излагая лишь историю споров Е. о пении *аллилуия* с бывш. псковским свящ. («распопом») *Иовом* (подробнее о спорах см. ниже). Поскольку произведение является не столько Житием святого, сколько трактатом в защиту двоения аллилуии, В. И. Охотникова вслед за



Прп. Евфросин Псковский. Акварельный рисунок из сборника служб и житий. Нач. XVIII в. (БАН. Собр. Ф. М. Плюшкина. № 164. Л. 43 об.)

автором текста называет его «Повесть о сугубой аллилуии».

В 1547 г. по настоянию монахов Трехсвятительского Елеазарова монастыря в связи с готовившейся канонизацией Е. псковский свящ. *Василий (Варлаам)* в соответствии с агиографическими канонами написал новую редакция Жития преподобного (древнейший список: ГИМ. Син. № 634. Л. 27 об.– 250, сер. XVI в.). Сведения о Е. из «Повести о сугубой аллилуии» свящ. Василий разместил в немного измененном порядке и дополнил. Жизнеописанию святого предшествует вступление, к-рое почти дословно совпадает со вступлением к Житию прп. Димитрия Прилуцкого. В «Повести о сугубой аллилуии» отсутствуют сведения о жизни Е. до его прихода на р. Толву (Толбу), в редакции свящ. Василия жизнеописание святого начинается с гл. «О рождении блаженного отрока», в к-рой повествуется о его семье, об обучении грамоте, о принятии пострига в *псковском Снетогорском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*, об основании пустыни рядом с Толвой. Дальнейшее повествование в редакции свящ. Василия является переделкой «Повести о сугубой аллилуии», однако имеются дополнительные рассказы: «О умножении брашен» и «О умножении рыб», а также рассказ об учениках Е., к-рый завершается гл. «О Филарете черноризце». К имею-

щимся в «Повести о сугубой аллилуии» 4 чудесам свящ. Василий добавил 15. «Повесть о сугубой аллилуии» завершается посланием Е. к духовенству псковского кафедрального Свято-Троицкого собора, а редакция свящ. Василия — Похвальным словом святому. Редакции Жития Е. расходятся в рассказе о путешествии Е. в К-поль. Автор «Повести о сугубой аллилуии» пишет о том, что Елеазар *побывал там в юности*. В редакции свящ. Василия Е. отправился в К-поль после устроения мон-ря.

Охотникова выделяет первоначальный и основной виды редакции свящ. Василия. Главное отличие между ними заключается в том, что в первоначальном виде нет даты прихода Е. в пустынь на р. Толве. Елеазаровский вариант первоначального вида характеризуется тем, что в нем перечислены имена монахов, *побудивших* свящ. Василия взяться за написание Жития Е., а также особенностями упоминания в тексте имени свящ. Василия: первоначально в Житии оно не было названо, и *переписчики вставляли* его произвольно.

Имеются еще 3 редакции Жития Е., сохранившиеся каждая в единственном списке: проложная (РГБ. Рум. № 397, сер. XVI в.) и 2 краткие (РГБ. Овчин. № 300, XVII в.; РГБ. Больш. № 422, 2-я четв. XVII в.). Охотникова предполагает, что эти редакции, так же как и редакция свящ. Василия, восходят к не дошедшей до нас краткой редакции Жития Е., составленной в 80-х гг. XV в.

Митр. Московский св. *Макарий* внес Житие Е. в редакции свящ. Василия под 15 мая в ВМЧ (Успенский и Царский списки), впосл. текст без изменений вошел в Тулуповские *Минеи* (см. *Герман (Тулупов)*). В Милютинских Минеях (см. *Милютин Иоанн*), составленных в 1646–1654 гг., помещена лишь глава о кончине Е. из редакции свящ. Василия. Свт. *Димитрий* Ростовский не включил Житие Е. в «Книгу житий святых», но в издании 1762 г. указал на наличие в Прологе Жития святого.

Биография. Год рождения Е. (1386) определяется на основании Жития, где указано, что святой преставился в 1481 г. в возрасте 95 лет. Из родного села Е. (Виделебье) происходил также прп. *Никандр* Псковский († 1581). В списке Жития Е. РГБ. Овчин. № 300 содержится известие о ц. во имя свт. Николая в Виделебье. По происхождению Е. был скорее всего богатым крестьянином (в рассказе Жития о чуде с мон. Павлом Е. назван «мужиком», в завещании указана его собственность, вложенная в мон-рь). Родители хотели, чтобы Елеазар женился, но он тайно ушел в пригородный Снетогорский мон-рь и принял там постриг (вероятно, за «вкуп» — обязательный вклад при поступлении в монастырь). По-видимому, между 1419 и 1424/25 гг. Е. совершил путешествие в К-поль для разрешения шедшего в Пскове спора о том, как петь сла-



Прп. Евфросин принимает в Трехсвятительский мон-рь прп. Савву Крыпецкого. Клеймо иконы «Святые Иоанн Богослов, Савва Сербский, Евфросин Псковский и Савва Крыпецкий, с житием прп. Саввы». Псков. Кон. XVI — нач. XVII в. (ПИАМ)

вословие с аллилуия: повторяя аллилуия дважды («Аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже») или трижды («Аллилуия, аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже»).

Стремясь к «пустынному и безмолвному житию», святой с благословения настоятеля Снетогорской обители поселился на р. Толве (в 25 верстах от Пскова). Согласно редакции свящ. Василия, это произошло в 6933 (1424/25) г. Через нек-рое время к Е. присоединился прп. *Серапион* Псковский († 1480), затем стали приходить др. искавшие иноческого подвига. По признанию Е., сделанному в Уставе, принимать в пустынь монахов его заставило опасение «нахождения злых человек» (грабителей), о чем предупредили его «благоверии людие» (*Серебрянский*. 1908. С. 508–509). Пустынь преобразовалась в общежительный мон-рь — 1-й в Псковской земле, однако, как известно из «Повести о сугубой аллилуии» и Жития Е. в редакции свящ. Василия, всенощные бдения в мон-ре совершались по скитскому уставу. Е. удостоился явления ему святителей *Василия Великого, Григория Богослова* и *Иоанна Златоуста*, повелевших устроить в обители посвященный им храм с приделом во имя прп. Онуфрия Великого. Святой исполнил повеление. (Для Сев. Руси посвящение престола прп. *Онуфрию Великому* необычно, его почитание характерно больше для Полоцкой земли и Юго-Зап. Руси.) При жизни Е. в мон-ре была также построена ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы.

Е. считал себя ктитором обители. По всей видимости, строительство в мон-ре велось на его средства, в завещании святого указаны его вотчина, «исады» (рыбные ловли), «клети» в городе, данные им братии в общее владение. По смирению Е. не принял духовного сана («не учитель, ни прозвитер есмь саном» — Там же. С. 510) и предоставил настоятельство своему ученику прп. *Игнатию*, который стал его духовным отцом. Святой подвизался в уединенной келье в лесу близ мон-ря, на ее месте позднее поставили крест, еще один крест был установлен неподалеку, на месте молитвенных подвигов преподобного. Трехсвятительский мон-рь принимал и кормил странников, помогал хлебом окрестным крестьянам, из-за чего запасы обители зачастую истощались, однако по молитвам Е. чудесным образом восполнялись. В числе учеников Е. были буд. игумены Трехсвятительского мон-ря родные братья Игнатия Харалампий (2-й игумен обители при жизни Е. и духовный отец святого) и Памфил, а также постриженики обители преподобные *Савва* Крыпецкий, *Досифей* Верхнеостровский, *Онуфрий* Мальский, *Иоаким* Опочский, *Иларион* Гдовский, *Харитон* Кудинский, основавший мон-рь на Кудинском оз. рядом с Торопцем.

Е. преставился «лехко и дивно» (*Охотникова*. 2007. С. 82), при кончине, по Житию в редакции свящ. Василия, от тела святого распространилось благоухание. Преподобный был погребен между ц. Трех

святителей и ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. Во 2-й пол. 60-х — 70-х гг. XVI в. в Елеазаровом мон-ре на новом месте был возведен каменный собор во имя Трех святителей, мощи преподобного были перенесены в собор и погребены близ стены за правым клиросом, место захоронения Е. было утрачено после закрытия Елеазарова мон-ря в 1921–1923 г. (мон-рь возобновлен как жен. в 2000).

В. И. Галко

Сочинения. Е. является автором монастырского Устава (опубл.: *Серебрянский.* 1908. С. 509–526) и завещания (опубл.: ААЭ. Т. 1. № 108. С. 83). Устав был написан для Трехсвятительского мон-ря в кон. 50-х — нач. 60-х гг. (в его заголовке говорится о благословении архиеп. Евфимия II († 1458) и митр. *Феодосия* (1461–1464)) и является древнейшим рус. общежительным уставом. При его составлении были использованы грамоты Снетогорскому монастырю свт. *Дионисия,* архиеп. Суздальского (1382/83), и митр. св. *Фотия* (ок. 1417), а также труды свт. Василия Великого, преподобных Иоанна Лествичника, Исидора Пелусиота, Исаака Сирина и др. отцов Церкви. В Уставе Е., по его признанию, опирался на опыт вост. подвижников — основателей общежительных мон-рей преподобных Пахомия Великого, Саввы Иерусалимского и др. Устав состоит из краткого введения автобиографического характера и 29 глав.

Основные положения Устава посвящены соблюдению в мон-ре строгих норм общежития. В обители были запрещены личная собственность (в первую очередь владение золотом или серебром, дорогой и излишней одеждой), еда и напитки в келье (кроме случая болезни). Насельники должны быть во всем послушны игумену (под угрозой заключения «в темници»). В Уставе провозглашается самостоятельность мон-ря во внутренних делах. В гл. «О наемном деле» записано, что «стяжание же чюжих трудов вносити каково любо отнудь несть на пользу нам» (*Серебрянский.* 1908. С. 516). Вклад при пострижении был необязателен (принятые в др. мон-рях большие «вкупы», в т. ч. селами, могли служить основанием для претензий монахов на привилегированное положение в обители). Собственность обители объявляется неприкосновенной: выйдя из мон-ря, монах не мог забрать вложенное ранее в обитель имущество. Устав запрещает посещение мон-ря женщинами (при этом Е. замечает: «Се бо бесовьское есть дело, еже ненавидети и укаряти Божие создание, от нихже и мы рожени есмы» (Там же. С. 519)) и «голоусыми» юношами, а также прием детей на обучение грамоте, наличие в мон-ре и в монастырских селах скота жен. пола, мытье иноков в банях; строго наказывает за пьянство. Особые главы Устава посвящены странноприимству, помощи голодающим, строгому соблюдению постов.

Подлинник духовной грамоты Е. на пергамене, скрепленный печатью архиеп. Новгорода и Пскова *Феофила* (1471–1480/83), хранился в Спасо-Елеазаровом мон-ре и был утрачен к нач. XX в. В завещании Е. передал свое имущество на нужды братии («а из того житиа окручати братию изообчя»). Грамота содержит также указания относительно имущества обители, отчасти повторяющие положения Устава. Святой предписывает принимать в мон-рь по устному заявлению о своем имущественном положении, дозволяя внести добровольный вклад как милостыню и плату за поминальные службы священникам и причту; при этом запрещается забирать вложенное в мон-рь имущество при уходе из обители. Возбраняются еда иноков в кельях, вход в мон-рь женщинам, бани, ношение «немецького платиа» и шуб «с пухом». Выбор следующего игумена после Харалампия должен быть по жребию («а кого Бог изберет») из кандидатов, благословленных настоятелем мон-ря.

Э. П. Р.

Спор о пении аллилуия в XV — нач. XVI в. С Е. связан один из этапов спора о правильности пения аллилуия, продолжавшегося в Пскове с рубежа XIV и XV вв. до нач. XVI в. В кон. XIV в. митр. Киевский и всея Руси св. *Киприан* велел снабдить псковское духовенство, испытывавшее острую нужду в богослужебной литературе, необходимыми книгами (Требниками, Уставами, Следованными Псалтирями и т. п.). В большинстве этих книг предписывалось петь славословие, удваивая аллилуия («Аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже»; славословие завершает чтение кафизм, отдельных их антифонов и др.). Расхождения в вопросе о пении аллилуия (повторять ли это слово в славословии дважды или трижды), по-видимому, существовали, и в кон. 10-х гг. XV в. Этот вопрос был поднят псковским духовенством в грамоте, посланной митр. Киевскому и всея Руси свт. Фотию. В ответном послании от 12 авг. 1419 г. свт. Фотий благословил псковичей в славословии трижды петь аллилуия (РИБ. Т. 6. № 48. Стб. 408; РФА. Вып. 3. № 137. I. С. 506). Ответ свт. Фотия, согласно «Повести о сугубой аллилуии», сотворил «нестроение церковное и великое разногласие посреди чади священныа... тогда волняхуся о Божественом том любомудрии и велик раскол влагающи посреди Христовы Церкви, овемь бо двоящи, а овем троящим пресвятая алилугиа» (*Охотникова.* 2007. С. 65). В приходских храмах Пскова утвердился обычай троить аллилуия, тогда как сугубое пение аллилуия сохранялось в богослужении отдельных псковских монастырей, в частности Елеазарова. Одним из наиболее значительных сторонников сугубого пения аллилуия в Пскове был Е. В послании Новгородскому архиеп. св. *Евфимию II* Вяжицкому (избран 13 нояб. 1429, рукоположен 26 мая 1434, † 1458) преподобный сообщал, что с юности привык двоить аллилуия (Там же. С. 71). Городские священники во главе с Иовом обвинили не подчинившихся грамоте свт. Фотия монахов, в первую очередь Е., не только в непослушании, но и в ереси.

Поскольку никто в Пскове не мог разрешить этот конфликт, Е. решился на путешествие в К-поль, по-видимому, в нач. 20-х гг. XV в.: не позже 1424/25 г., когда, по Житию Е. в редакции свящ. Василия, святой поселился на р. Толве, и не раньше авг.—сент. 1419 г., когда было получено послание митр. Фотия, положившее начало активным спорам о пении аллилуия в Пскове. В «Повести о сугубой аллилуии» определенно говорится о путешествии Е. в К-поль в юности: «Ходи бо в юности своеи премудрый Елиозарь к Царюграду на въспрос патриарху пресвятаго ради и Божественаго алилугиа» (Там же. С. 89). (Имеется и др. датировка поездки Е.: между 1425 и 1439. Основанием ее служат слова Е. в послании архиеп. Евфимию II о том, что святой был в К-поле до захвата города турками-османами, т. е. до 1453, при К-польском патриархе Иосифе, очевидно *Иосифе II*

(1416–1439), и при «царе Калянине», к-рого можно отождествить с *Иоанном VIII Палеологом* (1425–1448).) По свидетельству Жития Е., в К-поле преподобный получил благословение патриарха и уверение отшельников в правильности сугубого пения аллилуия. Однако ответа на главный вопрос: «Что есть сила и что есть утаеная глубина пресвятыя алилугиа» — не нашел. Он лишь смог узнать, что «сила» аллилуия «не писмена есть достоверно от святых отець, ниже явленна таина еа от пророк» (Там же. С. 67, 68).

Споры о пении аллилуия разгорелись в Пскове с новой силой в сер. 50-х гг. XV в., тогда же началась лит. полемика. Защитник троения аллилуия бывш. свящ. Иов написал Е. послание (текст неизв.). По Житию преподобного, Иов не пытался доказать правильность своей позиции, но в грубых выражениях обвинял Е. в ереси. В ответ Е. послал грамоту клирикам псковского кафедрального Свято-Троицкого собора, дошедшую фрагментарно в составе «Повести о сугубой аллилуии»; преподобный оправдывал свою т. зр. авторитетом К-польской Церкви. Однако, видя, что Иов сумел обратить весь город против него и его мон-ря, преподобный не позже 1458 г. отправил письмо Новгородскому архиеп. Евфимию II с просьбой рассудить «прю межоусобную». Ответ святителя не разрешил конфликта. Архиеп. Евфимий благословил Е. и дальше держаться практики двоения аллилуия, но и не запретил Иову называть Е. еретиком, о чем просил святителя преподобный. В результате и Е., и Иов не изменили свои взгляды.

Защита сугубого пения аллилуия не имела такого значения в жизни Е., как это представлено в его Житии. Сторонник троения аллилуия неизвестный автор «Послания господину Афанасию, честнейшему в иноцех общеобительные великыя лавры святаго Николы ктитору» (ПС. 1866. Ч. 2. Июнь. С. 137–166) в своем сочинении не упоминает Е., но обращается к некоему иноку, который, защищая свою т. зр., ссылался на практику афонских мон-рей и на патриарха Иосифа (одним из основных аргументов в защиту троения аллилуия для автора «Послания господину Афанасию...» является грамота свт. Фотия 1419 г.). (Е. Е. *Голубинский* относил «Послание господину Афанасию...» к 30–50-м гг.



Прп. Евфросин Псковский. Фрагмент оплечья фелони. Псков. Кон. XVI в. (ПИАМ)

XV в. и предположил фальсификацию при составлении «Повести о сугубой аллилуии», заключавшуюся в приписке Е. несвойственных ему взглядов с использованием материала «Послания господину Афанасию...» (*Голубинский.* История РЦ. С. 453–462). Данное мнение было оспорено Н. И. Серебрянским, вслед за В. О. Ключевским датировавшим «Послание господину Афанасию...» кон. XV в. (*Серебрянский.* 1908. С. 142–144).) В сочинениях преподобного, сохранившихся вне рукописной традиции Жития, нет указаний, какой именно практики пения держаться. Преподобный не говорил о троении как о ереси, своих оппонентов он обвинял лишь в несогласии с практикой К-польской Церкви. Кроме того, Е. активно пользовался при составлении Устава наставлениями свт. Фотия, защищавшего троение аллилуия. (См. также в ст. *Аллилуия.*)

М. В. Первушин

От позиции Е. отличается радикальная и догматически неверно обоснованная позиция др. сторонников двоения аллилуия, к-рая нашла отражение в «Повести о сугубой аллилуии», тенденциозно излагающей историю споров. Автор «Повести о сугубой аллилуии» относил этот вопрос к области догматики и видел в количестве произносимых слов «аллилуия» отражение важнейших положений христианства: веры в бого-человеческую природу Господа Иисуса Христа и веры в Троичность Бога. Вслед за мн. участниками споров об аллилуия книжник считал невозможным рационально осмыслить «тайну» и «немеримую глубину... пресвятыя аллилугиа», поэтому разрешение этой чрезвычайно занимавшей его проблемы он получил в видении. Первоначально книжнику явились «преподобные Евфросин и Серапион», чтобы «глаголати тайну сию»; *сомневающийся человек не* поверил видению, тогда оно повторилось на следующую ночь, а на 3-ю ночь он увидел «Богородицу», разрешившую его недоумения.

Если не считать рассказ о видении заимствованием из др. агиографического сочинения (по-видимому, он таковым не является, поскольку содержит конкретные детали и описание психологического состояния книжника), то это повествование можно назвать одним из редких для древнерус. книжности изображений состояния духовного прельщения, когда под видом святых человеку являются бесы с целью обмануть прельщаемого. Свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, ссылаясь на прп. *Иоанна Лествичника*, пишет о том, что демоны, являющиеся под видом святых или ангелов, стараются льстить человеку похвалою, чтобы легче было обмануть его, в то время как «свойство всех видений, посылаемых Богом... заключается в том, что они приносят душе смирение... сознание своей греховности и ничтожества» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2007. Т. 3. С. 18). Явившийся автору «Повести о сугубой аллилуии» «преподобный Евфросин» прославляет книжника за его осторожность и обещает духовное преуспеяние: «Искусен есть черноризец хощет в нем быти» (*Охотникова.* 2007. С. 91).

Рассказ о явлении «Богородицы», раскрывающей «тайну... пресвятыя аллилугиа»,— наиболее убедительное доказательство духовной «неистинности» изложенного в «Повести о сугубой аллилуии» видения. «Богородица» сообщает книжнику, что в значении слова «аллилуия» (евр.— пойте Богу) заключена «тайна Въскресениа Христова», поэтому *сугубым пением аллилуия* христиане исповедуют бого-человеческую природу Христа: «Яко въскресе Христос

и паки въскресе Бог». Т. о., автор «Повести о сугубой аллилуии» вслед за явившейся ему «Богородицей» разделяет 2 природы Христа и приписывает каждой из них смерть и воскресение. Далее «Богородица» излагает догматически еще более несообразное рассуждение о трижды повторяемом славословии «Аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже». Каждое из славословий обращено по отдельности к Ипостасям Св. Троицы: Богу Отцу, Богу Сыну и Св. Духу. При обращении с сугубым пением аллилуия к Богу Отцу прославляется Его «воскресение» (неотделяемое от Воскресения Христа) в 2 природах — Божественной и человеческой («Въскресе, въскресе в Божестве и человечестве, и слава Ему, яко Отець Вседержитель есть Бог, не отступен Божеством Своим Единочадаго Слова Сына Своего Христа»). Второе славословие обращено к Богу Сыну и прославляет Его Воскресение как Бога и человека («Един Сын в Пресвятей Троице, истинен Бог славится удвоением Божественаго алилугиа яко Бог и Человек»). Третье славословие обращено к Св. Духу и, по объяснению «Богородицы», прославляет «воскресение» вместе со Христом и этой Ипостаси Св. Троицы («Въскресе, въскресе, слава Ему, яко неразлучное действо всынение Святаго Духа Христе въскресе, въскресе Бог и Человек») (Там же. С. 96–97). Т. о., стремясь придать слову «аллилуия» отсутствующее у него значение «воскресение», автор «Повести о сугубой аллилуии» под влиянием разъяснений «Богородицы» приходит к представлению о слиянии Ипостасей Св. Троицы в событиях Смерти и Воскресения Иисуса Христа и излагает идеи, восходящие к еретическому учению патрипассиан, или теопасхитов (II–III вв., см.: *Монархианство*), в соответствии с которым на Кресте пострадал и умер Бог Отец или Бог Св. Троица. Это учение (продолженное монофизитами (см. *Монофизитство*)) было осуждено VI Вселенским Собором (прав. 81; см.: Правила правосл. Церкви с толкованиями Никодима (Милаша), еп. Далматинско-Истрийского. М., 1994. Т. 1. С. 572–574; Алфавитная синтагма Матфея Властаря. М., 1996[n]. С. 259–260). Несообразность изложенных в «Повести о сугубой аллилуии» догматических построений была отмечена на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* Собор утвердил пение славословия с утроением аллилуия и постановил считать недостоверным описанное в Житии Е. «сонное мечтание писателя» (Моск. Собор, 1666–1667. Л. 30–31, 34).

Автор «Повести о сугубой аллилуии» не был одинок в стремлении увязать проблему пения аллилуия с догматом о Св. Троице. О тождественности их содержания писал автор «Послания господину Афанасию...»: «Почудишася мнози твоему дерзновению, понеже дерзнул еси нагло о сем и о друзем писати... глаголю о Святей Троицы, сиречь о аллилуиа... Апостол глаголет: В последняя дни отступят неции от веры, ником же нудими, о Пресвятей Троицы, еже есть о аллилуйи» (ПС. 1866. Ч. 2. Июнь. С. 140, 144). Стремление трактовать вопрос о пении аллилуия в рамках учения о Св. Троице представляется для кон. XV — нач. XVI в. закономерным. Исследователи отмечали связь полемики о пении аллилуия с борьбой против ереси *жидовствующих*, отрицавших троичность Бога (см., напр.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — 1-й пол. XVI в. М., 1960. С. 173–176). По-видимому, неслучайным является тот факт, что главный противник жидовствующих Новгородский архиеп. св. *Геннадий (Гонзов)* интересовался полемикой о пении аллилуия. В 1486 или 1488/89 г. на вопросы святителя о троении аллилуия, 31-м псалме и летосчислении ответил в послании боярин грек Д. М. Траханиот, осторожно написавший, что в греч. богослужебных книгах встречается славословие как с двоением, так и с троением аллилуия, и отказавшийся отдать предпочтение к.-л. практике (ПС. 1861. Янв. С. 111–112). (Серебрянский считал, что «Повесть о сугубой аллилуии» могла быть составлена в ответ на послание Траханиота, см.: *Серебрянский*. 1908. С. 112.) Об актуальности споров об аллилуия в нач. XVI в. свидетельствует сочинение прп. *Максима Грека* «Словцо смеющим трижды глаголати аллилуя чрез преданиа церковнаго, а четвертое «слава Тебе, Боже»», в к-ром ученый монах отдает решительное предпочтение двоению аллилуия, называя его «древним преданием», троение же осуждает как католич. богослужебную практику (РГБ. Ф. 304. № 200. Л. 274–275 об.).

Э. П. Р.

Почитание. Местное почитание Е. началось сразу после его кончины. Через нек-рое время на гробнице святого по повелению Новгородского архиеп. Геннадия был поставлен образ, написанный при жизни Е. его учеником Игнатием, и положено завещание святого.

Канонизация Е. совершилась, по-видимому, на Соборе 1549 г. Собор



Собор Псковских чудотворцев. Икона. Кон. XIX в. (ц. Св. Духа погоста Толбицы под Псковом)

1551 г. (см. «*Стоглав*») постановил праздновать память Е., «как и прочим святым преподобным отцем». Утверждая славословие с двоением аллилуия, Собор ссылался на Житие Е. (*Емченко Е. Б.* Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000. С. 305, 319). Имя Е. внесено под 15 мая в «Палинодию» архим. *Захарии (Копыстенского)* (РИБ. Т. 4. Стб. 853), под 15 мая и 30 авг.— в Месяцеслов *Симона (Азарьина)* (РГБ. МДА. № 201. Л. 317, 329, сер. 50-х гг. XVII в.) и в святцы Коряжемского мон-ря 1621 г. (ГИМ. Унд. № 237. Л. 186, 186 об., 266; см. также: ГИМ. Син. № 901. Л. 146 об., 203 об.; ГИМ. Барс. № 723. Л. 245 об.); включено в «Описание о российских святых» (С. 52; сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). В Уставе московского Успенского собора (ок. 1634) говорится, что «в 17 день (мая) Евфросину Псковскому благовест в лебедь, трезвон средней» (РИБ. Т. 3. Стб. 78). В «Похвальном слове русским преподобным» 40-х гг. XVII в. соловецкого книжника *Сергия (Шелонина)* содержится пространная похвала Е., к-рый прославляется как «непоколебимый столп и необори-

мое забрало благочестия»; восхваляются «о благочестии тоговы труды... яко в старости мастите исправления ради благочестия догматов ли не пути шествия не обленися до Царствующего града и обрете, яко бесценный бисер, еретики посрами, и скверная их уста огради, и студныя их языки, яко огнем, попали» (*Панченко О. В.* Из археогр. разысканий в обл. соловецкой книжности: 1. «Похвальное слово рус. преподобным» — соч. Сергия Шелонина: (Вопр. атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 583).

Во 2-й пол. XVII в. отношение к Е. со стороны церковных властей изменилось в связи с реформой богослужения (см. *Никон (Минов)*, патриарх Московский и всея Руси), в ходе которой, в частности, было введено единообразное пение славословия с троением аллилуия (пение с двоением аллилуия, сохранившееся у старообрядцев, преследовалось властями). При патриархе *Иоакиме* служба Е. была исключена при издании Устава в 1682 г. (исследователи считают, что т. о. Е. из общепочитаемых святых был переведен в разряд местночтимых; в издании Устава 1641 г. служба помещена). Служба Е. отсутствует в печатной Служебной Минее 1691 г. Однако в издании Пролога 1685 г., самом полном в XVII в., Житие Е., в к-ром нет изложения споров о пении аллилуия, помещено под 15 мая. Канонизация Е. подтверждена включением его имени в Собор Псковских святых, празднование к-рому было установлено 10 апр. 1987 г. по инициативе Псковского и Порховского митр. *Иоанна (Разумова)*.

В. И. Галко, Э. П. Р.

Гимнография. Старшие списки службы Е. датируются 50-ми гг. XVI в. В рукописях XVI в. служба представлена в 2 видах — как бденная с малой и великой вечернями (нач.: «О преславное чудо, иже от младых ногтей тепле отлучился еси к постному течению») и бденная с великой вечерней (нач.: «Отче богомудре Евфросине»). Автором канона является свящ. Василий (в надписании канона указано, что это «творение Васильево»), составивший также одну из редакций Жития святого. В надписании канона сообщается, что он содержит акростих «Евфросина похвалити разума, Боже мой, даруй ми». В тексте канона акростих не прочитывается.

А. В. *Горский* и К. И. *Невоструев* установили, что канон Е. почти полностью совпадает с каноном из службы прп. Пафнутию Боровскому, составленной Иннокентием. В заимствованные из канона прп. Пафнутию песнопения свящ. Василий внес изменения и дополнения, связанные с биографией Е. В каноне псковскому святому есть оригинальные песнопения. В каждой песне к 3 тропарям, заимствованным из канона прп. Пафнутию, свящ. Василий добавил по тропарю. Их содержание связано с Житием Е.: в 4-м тропаре 1-й песни повествуется об иноке, пожалевшем о данном в мон-рь серебре; в 3-м тропаре 4-й песни и в 3-м тропаре 6-й песни свящ. Василий пишет о посрамлении святым «столпа философа» и о мн. унижениях, к-рые Е. претерпел как от него, так и от др. «неразумных людей»; в 4-м тропаре 7-й песни свящ. Василий вспоминает о явлении «Богородицы» и «богоносных отцов» автору жизнеописания Е. Некоторые из добавленных тропарей обнаруживают сходство с тропарями из служб преподобным Ефрему Перекомскому, Савве Вишерскому и др., вероятнее всего, они заимствованы из Общей Минеи. Сходство службы Е. со службой прп. Ефрему Перекомскому наблюдается и в др. песнопениях (2-я стихира на литии и 2 седальна по 1-й стихологии). Неск. песнопений в службе Е. совпадают полностью или частично с песнопениями из службы прп. Сергию Радонежскому. Отдельные темы в стихирах службы Е. находят соответствие не в редакции Жития Е., созданной свящ. Василием, но в краткой редакции (РГБ. Овчин. № 300). Возможно, свящ. Василий при составлении службы воспользовался текстами древних песнопений, посвященных Е. Служба Е. с каноном свящ. Василия печаталась в XVII в. в Минеях, в 1682 г. была исключена из богослужения, в 80-х гг. XX в. вошла в богослужебные Минеи (Минея (МП). Май. Ч. 2. С. 140–155) в исправленном виде (без воспоминания споров о пении аллилуия и без описания явления Е. автору «Повести о сугубой аллилуии»).



Преподобные Евфросин и Серапион Псковские. Икона. 90-е гг. XX в. (Трехсвятительский собор Спасо-Елеазарова мон-ря)

В. И. Охотникова

Ист.: *Кушелев-Безбородко.* Памятники. 1862. Вып. 4. С. 67–119; *Серебрянский Н. И.* Житие прп. Евфросина Псковского: (Первонач. ред.). СПб., 1909. (ПДП; 173); *Охотникова В. И.* Краткая редакция Жития Евфросина Псковского: (Из сб. РГБ, собр. Большакова, № 422) // Древности Пскова: Археология. История. Культура. Псков, 1999. С. 237–258; *она же.* Краткая редакция Жития Евфросина Псковского по ркп. из собр. Овчинникова (РГБ) // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 600–614; *она же.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2007. Т. 2. С. 48–103, 153–230, 251–256, 269–273, 278–280, 292–301, 315–327; Древнерус. иноческие уставы / Сост. и предисл.: Т. В. Суздальцева. М., 2001. С. 38–57.

Лит.: *Евгений.* Словарь. С. 100–103; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Май. С. 107–112; *он же.* История РЦ. М., 2001. С. 418–420; СИСПРЦ. С. 91–92; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 252–257; *он же.* Псковские споры // Соч. М., 1959. Т. 7. С. 76–104; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 182–185; *Нильский Н.* К истории споров об аллилуйа // ХЧ. 1884. Май/ Июнь. С. 690–729; *Васильев В. П.* Очерки по истории канонизации рус. святых. М., 1893. С. 186, 198–199; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Май. С. 54–60; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 144; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 78–162, 240–306, 367–369; *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 4. Отд. 3. Ч. 2. С. 183–185; *Адрианова-Перетц В. П.* Житие Евфросина // История рус. лит-ры. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 406–407; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966 (по указ.); Литературный сб. XVII в. «Пролог» / Под ред. А. С. Демина. М., 1978. С. 241, 261; *Охотникова В. И.* Житие Евфросина // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 262–264 [Библиогр.]; *она же.* Соловецкие рукописи с Житием Евфросина Псковского // КЦДР: Соловецкий мон-рь. 2001. С. 311–319; *она же.* Житие Евфросина Псковского и Повесть об аллилуйе, два произведения неизв. автора кон. XV — нач. XVI в. // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 491–501; *она же.* Принципы лит. переработки источника при создании Василием–Варлаамом Жития Евфросина Псковского // Там же. 2004. Т. 55. С. 264–280; *Макарий.* История РЦ. Кн. 4, 7 (по указ.); Монашество и мон-ри в России: XI–XX вв.: Ист. очерки / Отв. ред.: Н. В. Синицына. М., 2002. С. 116–162; *Первушин М. В.* Лит. предание о прп. Евфросине Псковском в Моск. Руси XV–XVII вв.: Церк.-ист. и культурологический коммент.: Дис. / МДА. Серг. П., 2003. Ркп.; *он же.* Прп. Евфросин Псковский в контексте рус. церк. истории // ЦИВ. 2004. № 11. С. 95–112; *он же.* Житие Евфросина Псковского: Один из аспектов изучения памятника // Правосл. культура в России: Прошлое и настоящее. М., 2007. С. 107–112; *Макарий (Веретенников), архим.* Василий (в монашестве Варлаам) // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 72–74; *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. М., 2004. С. 443, 469; Святыни и древности Псковского уезда: По дореволюционным источникам: [Сб.] / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2006. С. 28–36, 169–171, 180–186.

В. И. Галко

Иконография. Наиболее ранний этап формирования иконографии Е. связан с иконой, о написании к-рой повествует Житие святого. В Первоначальной редакции (до 1510) содержится упоминание о написании образа святого при его жизни монастырским иконописцем Игнатием: «...наваял есть на хартью з жива суща образ его, ту же имя подписал преподобнаго и в изразци [образцы] своя иконныя положи и съхрани е». Очевидно, это был портрет-рисунок на пергамене, т. к. после смерти Игнатия «обретен бысть образ святого в изразцех от иного некоего иконописца и явлен игумену Памфилу», к-рый повелел, руководствуясь «изразцом», написать икону преподобного: «...прьвое на икону написатися» (*Охотникова*. 2007. С. 90).

Согласно Житию в редакции свящ. Василия 1547 г., икона была поставлена «над гробом святаго» (Там же. С. 206). Возможно, этот образ имеется в виду в описании мон-ря 1861 г.: «...на гробнице прп. Евфросина положена древняя икона его, писанная учеником его Игнатием» (*Толстой*. 1861. С. 91), затем в 1887 г. (Описание о российских святых. С. 52). Впосл. данных об иконе в убранстве храма не встречается. Предположительно с этим образом наряду с известными чудотворными иконами мон-ря Спасом Елеазаровским и Цареградской иконой Божией Матери совершался крестный ход 4–5 окт. от Елеазаровой обители в Псков (Чудотв. икона Христа Спасителя Спаса Всемилостивого, находящаяся в Спасо-Елеазаровом Великопустынском мон-ре Псковской епархии / Сост.: иером. Вассиан. СПб., 1896[2]. С. 28).

В Житии 1547 г. имеется описание внешности Е.: «...бысть же видением средний телом и сух излише плотию, главу име круглу, брови окружене, лице долго, благодатию Святаго Духа просвещено, влущене скрании, тихи име очи, браду име продолговану, доле персей, к концу остра, роздвоилася, тмяна, и скраней густа, седины украшена» (*Охотникова*. 2007. С. 200). Иконописный подлинник XVIII в., принадлежавший С. Т. *Большакову*, под 15 мая повторяет текст Жития с дополнительным указанием на определенный иконографический тип: «...брада Иванна Дамаскина, сед, ризы преподобническия» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 99; подобные описания — *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 345–346; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 161, 30-е гг. XIX в.). В более ранней руконписи сказано: «...брада до персей, вдвое повилась... поживе лет 95» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 110 об., посл. четв. XVII в.). В нек-рых подлинниках облик святого уподобляется прп. Иоанну Лествичнику или сщмч. Власию Севастийскому: «...сед, всем подобием аки Иван Лествичник» (РНБ. Погод. № 1930. Л. 128, посл. треть XVII в., описан под 30 авг.); «...сед, брада доле Власиевы, схима на плечах» (ИРЛИ (ПД). Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 155, 40-е гг. XIX в.). В руководстве для иконописцев 1910 г. предлагается изображать святого т. о.: «...типа русскаго, средняго роста; очень сух телом, сед, борода более средней величины, остроконечная, лицо худое и продолговатое, брови крутые, впалые глаза кротки и приветливы, в убогой мантии, на голове клобук. В руках хартия с его изречением: Писано есть: брашно и питие не предпоставит нас пред Б[о]гом, но токмо пост, и молитва, и чистота телесная, и воздержание, то поставит пред Б[о]гом» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 281–282).

Все известные изображения Е. относятся к периоду не ранее 2-й пол. XVI в. Причиной тому явились обстоятельства, связанные с затянувшимися спорами о пении аллилуия, в центре к-рых оказался Е. Впосл. этот вопрос стал одним из главных при выяснении расхождений между сторонниками реформы патриарха Никона и старообрядцами, когда Житие Е. подверглось осуждению на Соборе 1666–1667 гг. и вместе со службой было исключено из нек-рых богослужебных книг. Т. о., изображения Е. оказались мало востребованными в рус. искусстве XVI–XVIII вв. Однако в местной художественной среде прослеживается устойчивое внимание к образу преподобного. В наст. время изображения Е. преимущественно связаны с Псковской землей, вероятно, его иконография разрабатывалась в Елеазаровом монастыре, где находился прижизненный образ святого.

Наиболее ранние изображения Е. сохранились на предметах лицевого шитья 2-й пол. XVI в. На шитой пелене из ц. Преполовения Пятидесятницы на подворье Елеазарова монастыря в Пскове (ПИАМ) святой представлен в рост, вполоборота влево, в молении Иисусу Христу в облаке, с продолговатой, заостренной на конце и раздвоенной бородой, в монашеском облачении — в мантии, в рясе и куколе, лежащем на плечах; на кайме вышиты тропарь и кондак святому. К этому же изводу принадлежит ростовое изображение Е. на шитом оплечье фелони — справа среди фигур деисусного чина, рядом с блгв. кн. Всеволодом (Гавриилом) Псковским, в молении образу Благовещения Пресв. Богородице. Облик преподобного индивидуализирован: лицо худощавое со впалыми щеками, поставленные близко глаза, крупный заостренный нос, разделенная на неск. прядей борода. На иконе «Походная церковь», к-рую связывают с именем игумена Псково-Печерского мон-ря Саввы (с 1570 епископ Тверской), из ц. Св. Троицы («Белая Троица») в Твери (ТОКГ) в нижнем ярусе среди 26 фигур пустынников, монахов и юродивых 5-й справа — Е., с длинной раздвоенной бородой, благословляющей двуперстно десницей и свитком в левой руке, надпись: «пр. Ефросинъ» (Псковская икона XIII–XVI вв. Кат. 148).

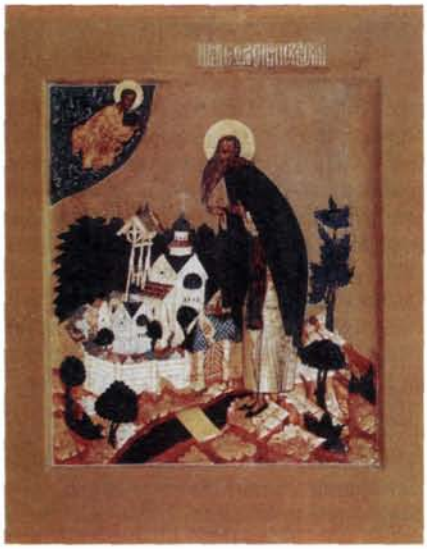


Прп. Евфросин Псковский. Пелена. Псков. Кон. XVI в. (ПИАМ)

Возможно, к 1-му «портрету» Е. восходит акварельный рисунок, помещенный в рукописном сборнике служб и Житий нач. XVIII в., происходящем из храма мч. Евстратия на подворье Елеазаровой обители в Пскове (БАН. Собр. Ф. М. Плюшкина. № 164. Л. 43 об.). Изображение в четверть листа заключено в прямоугольную рамку с охристым фоном (аллюзия на иконный образ), предваряя текст Жития. Извод иконографии Е.— поясной прямоличный образ с благословляющей десницей и свитком в левой руке — аналогичен образу на прориси с иконы XVI в., где свиток изображен развернутым (ГРМ, см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 230–231). В рукописи Е. показан средовеком, с длинной узкой раздвоенной бородой, в коричневой мантии, синем парамане и с куколем на плечах. К единоличным изводам Е. принадлежит также пядница с изображением Е., склонившегося в молении перед благословляющим Спасителем в небесном сегменте, на фоне монастырских построек — старообрядческий врезок XVII в. под записью 2-й пол. XIX в. (ГМИР, см.: Рус. искусство из собр. ГМИР: Альбом / Авт.-сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 52–53. Кат. 63).

В нач. XVIII в. в Елеазаровом мон-ре имелась икона Е. с циклом житийных клейм, о чем свидетельствует старообрядческое сочинение паломника, посетившего в это время обитель: «Тамо же во обители в церкви над гробом преподобного Ефросина есть образ велик того

же преподобнаго Ефросина з житием, древней. Около же того святого образа со всех стран изображено, како ходил преподобный Ефросин в Царьград и како взем у патриарха со благословением тое святую икону Пресвятыя Богородицы, и то в лицах написано, и прочее тамо» (*Охотникова В. И.* Хождение в Елеазаров мон-рь (в печати)). Среди святынь обители «в великой церкви у царских врат» находился упомянутый чудотворный Цареградский образ Божией Матери (XV в., не сохр.): «...местной, вставной, листов осми, древней, зело украшен; окрест того образа хождение преподобного Ефросина во Царьград, и како икону сию взем от патриарха...» Судя по описанию, состав клейм на раме, в к-рую был помещен древний образ Богоматери, повторял житийный цикл иконы преподобного. Житийная икона Е. упоминается



Прп. Евфросин Псковский. Икона. XVII в., записи 2-й пол. XIX в. (ГМИР)

в лит-ре сер. XIX в. как стоящая «у правой стены Трехсвятительского храма над гробницей преподобного... большая икона, на коей... в лицах изображены неверные рассказы клирика Василия» (Описание Спасо-Елеазаровского мон-ря / Сост.: иером. Иосиф. СПб., 1858. С. 17; *Толстой*. 1861. С. 91). Однако к 1887 г. иконы в храме, очевидно, уже не было (Описание о российских святых. С. 52–53).

Сохранилось клеймо иконы с изображением «явления» Е и прп. Серапиона Псковского автору «Повести о сугубой аллилуии» — врезок кон. XVI — нач. XVII в. в доску XIX в. (ПИАМ, живопись поновлена в XIX — нач. XX в., причем сюжет назван неверно: «Образъ преподобных отец Евфросина и Саввы Псковских чюдотворцев», прп. Серапион наименован прп. Саввой Крыпецким), выполненный в старообрядческой среде, где на Житие Е. ссылались в полемических спорах. Преподобные представлены в рост, на фоне условного изображения монастырских построек (здание храма близко по типу к каменному одноглавому собору во имя Трех святителей); облачены в монашеские одежды, двуперстно благословляют монаха-писца, склонившегося над развернутым свитком, где прочитывается слово «аллилуия». Е.— с окладистой бородой, в зеленой мантии и охристой рясе, голова не покрыта. На лузге — текст из Жития, сделанный при



«Явление преподобных Евфросина и Серапиона Псковских автору «Повести о сугубой аллилуии»». Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (ПИАМ)

поновлении образа, возможно повторяющий древнюю надпись на полях: «Восприяхъ писало и хартию и отяготеша сном, очи и главу на колену преклонихъ, внезапу предсташа два старца, глаголаху пртайны престыя аллилуйя, и возбнувъ не виде ник[огож]».

Совместное изображение 2 Псковских преподобных, духовного наставника и ученика: Е. и прп. Саввы Крыпецкого, прослеживается на иконах и предметах церковного убранства кон. XVI — нач. XX в.: на иконе Божией Матери «Умиление» в серебряном чеканном окладе (кон. XVI — нач. XVII в., ПИАМ) небольшие фигуры святых написаны на полях в молении образу в среднике, в монашеских одеждах, с куколем на плечах (др. пара святых на полях — преподобные Зосима и Савватий Соловецкие); на серебряной резной цате с изображением Деисуса (кон. XVI в., ПИАМ, находилась в XIX в. на иконе Божией Матери Одигитрии с Акафистом в ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменья в Пскове) святые в коленопреклонении припадают к стопам Иисуса Христа с молебно поднятыми руками (десница на груди), Е.— слева, с волнистой, немного раздвоенной бородой (в составе Деисуса также псковские блгв. князья Довмонт (Тимофей) и Всеволод (Гавриил)); на иконе кон. XIX — нач. XX в. (вероятно, список с древнего образа, ПИАМ, временно находится в Крыпецком монастыре) Е. предстоит справа вместе с блгв. кн. Всеволодом и прп. Саввой.

Известна житийная икона кон. XVI — 1-й четв. XVII в. (ПИАМ), где в среднике слева в рост представлен Е. вместе с ап. Иоанном Богословом, справа — свт. Савва Сербский и прп. Савва Крыпецкий в молении перед образом Божией Матери Одигитрии (вверху), вокруг 24 клейма, иллюстрирующие Житие прп. Саввы, 3 из них с участием Е., где повествуется о его пребывании в Снетогорском мон-ре, затем в Елеазаровой обители, благословение прп. Саввы на пустынножительство в «урочище Крыпцы» (Псковская икона XIII–XVI вв. Кат. 152). Облик Е. в среднике традиционен: борода длинная, окладистая, сужающаяся на конце, с проседью (но нераздвоенная), обрамляющие лоб волнистые волосы, монашеское облачение — темно-коричневая мантия, охряная ряса, сине-зеленая епитрахиль и куколь на плечах, десница поднята в молении перед грудью, в левой руке свиток. На клеймах преподобный изображен в зеленом исподе и темном округлом куколе, с ниспадающей прядями, острой бородой, в одном из сюжетов без куколя. Ведомости Крыпецкого монастыря 1764 г. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 217. Л. 19 об.; см.: *Куликов С. Б.* Ист. записка к проекту реставрации ансамбля Иоанно-Богословского Крыпецкого мон-ря. 1992. Ркп., хран. в б-ке Крыпецкого мон-ря) подтверждают происхождение иконы из собора во имя ап. Иоанна Богослова: она находилась «на левой стороне подле царских врат». Храмовый образ был богато украшен: «...у препо-



Деисус с припадающими преподобными Евфросином Псковским и Саввой Крыпецким. Фрагмент цаты. XVI в. (ПИАМ)

добного Евфросина крест за слудою обложен сребром резным золоченым, около ево и на возглавии осмь жемчужин средних да три бирюзы, два хрусталика. Оной крест на цепочку сребреной грановитой,

наконешники сканные золоченые, две прониски сканных же золоченых». После закрытия монастыря в 1918–1923 гг. образ хранился в моленной поморского согласия при доме купца-старообрядца П. Д. Батова, в 1925 г. он поступил в собрание ПИАМ. В убранстве храма в 1764 г. имелась еще одна, возможно более древняя икона в алтаре над царскими вратами с изображениями тех же святых, предстоящих образу Божией Матери «Знамение» «во облацех», но без житийного цикла (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 217. Л. 21).

Помимо старообрядческой среды особое почитание Е. и распространение его икон связаны преимущественно с псковскими мон-рями. В источниках XVII в. встречаются скупые сведения: в Переписной книге Псково-Печерского мон-ря 1652 г. числится только 1 икона-пядница Е.: «...образ преподобные Ефросин Псковский, в облаце Спсъ, обложен серебром венцы резные» (*Сидоренская Н. Д.* Переписная книга Псково-Печерского мон-ря 1652 г. // Псков: Ист.-краевед. ж. Псков, 1999. № 11. С. 190). В ц. свт. Николая Чудотворца в с. Маслогостицы (Мыслогостицы, ныне Серёдка Псковского р-на и обл.), принадлежавшем псковскому Иоанно-Предтеченскому мон-рю, в 1675 г. псковский иконописец Феодот Матвеев (с 1676 работал в Оружейной палате, выполняя иногда заказы для Пскова, напр. в 1691 – большую икону «Избранные святые» для Троицкого собора, ПИАМ) написал Мирожскую икону Божией Матери с прп. Никандром Псковским и Е. (местонахождение неизв.; Е. ошибочно назван Ефремом Псковским в кн.: *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 412).

На иконе «Избранные святые» 1-й пол. XVII в. (частное собр., спилок многочастного произведения?) Е., с благословляющей двуперстно десницей и со свитком в левой руке, с длинной («доле персей»), раздвоенной на конце бородой, изображен вместе с мч. царевичем Димитрием Угличским, прп. Кириллом Белозерским, святителями Стефаном Сурожским, Ионой Новгородским, Стефаном Пермским, прп. Петром Ордынским. В числе избранных святых фронтальная фигура Е. со свитком помещена на прориси с иконы XVI в. (БАН. Собр. воспроизведений. № 751. Л. 6) – вместе со св. Василием Блаженным и свт. Ионой Новгородским. На прориси с образа XVII в. (Там же. № 772. Л. 2), к-рый, согласно надписи на обороте, принадлежал псковскому иконописцу С. Р. Кудецкому, предположительно Е. (с ошибочной поздней надписью: «Макарий») предстоит в молении Коневской иконе Божией Матери за святителями Иоанном Златоустом, Григорием Богословом и Василием Великим. По-видимому, такая иконография, связанная с посвящением главного собора обители, сложилась в стенах Елеазарова мон-ря, хотя известны и ее старообрядческие повторения (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 613).

В церковном искусстве XIX – нач. XX в. образ Е. встречается в иконописи и монументальной живописи. Известна нагробная икона святого («гробовая доска») 2-й пол. XIX в., находящаяся в наст. время на вост. стене придела Рождества Богородицы Трехсвятительского собора Елеазарова мон-ря. Ростовое прямоличное изображение выполнено в традициях академической живописи: Е. с длинной седой бородой, в схиме, с прижатой к груди десницей и развернутым свитком с текстом молитвы в опущенной левой руке («Помощника имуще Г[оспо]да не убоимся...»). В притворе придела во имя прмц. Елисаветы Феодоровны собора на вост. стене – образ Е. и прп. Серапиона, поддерживающих икону Божией Матери Одигитрии (Цареградская?), на фоне лесного пейзажа с церковью (кон. XIX – нач. XX в.). Е. с Цареградской иконой Божией Матери в руках (в типе Коневской) изображался на иконах избранных Псковских чудотворцев, учеников Е.



Прп. Евфросин Псковский. Роспись ц. Покрова Богородицы от Торга. Псков. Посл. треть XIX в.

(кон. XIX в., ц. Св. Духа погоста Толбицы под Псковом).

Образ Е. был введен в ряд русских святых в росписи 70-х гг. XIX в. худож. В. Д. *Фартусова* по эскизам Н. А. Лаврова в приделе блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[n]. С. 77); в группу подвижников XV в. в стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.); в мозаичное убранство интерьера храма *Воскресения Христова* (Спас на Крови) в С.-Петербурге (1883–1907) на сев. стене в верхнем ярусе (худож. Ф. С. Журавлёв, см.: *Бутиков Г. П.* Музей-памятник «Спас на крови»: Александр II и его эпоха. СПб., 2000. С. 86). В программу росписи псковской ц. Покрова Пресв. Богородицы от Торга, выполненной масляной живописью в академической манере в посл. трети XIX в., тоже включен образ Е.: расположенное в верхнем ярусе свода арки при входе в храм, среди псковских подвижников (равноап. кнг. Ольги, блгв. князей Всеволода и Довмонта, блж. Николая Саллоса, мч. Иоасафа Снетогорского и прп. Саввы Крыпецкого), изображение является поясным вариантом нагробной иконы из Елеазарова мон-ря с небольшими отличиями (ладони скрещены на груди, на левой – четки).

В композициях Соборов русских святых, выполненных преимущественно по заказам старообрядцев, Е. выступает защитником сугубого пения аллилуия: на поморских иконах кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), на иконе 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись – *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 448–449), на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ – Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse), 2000. P. 142–143. Cat. 52), где святой показан в 1-м ряду 2-м слева в традиц. иконографии, на свитке в руке текст: «Аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже». На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) святой с именем Евфросин Псковский представлен дважды в 3-м ряду: 5-м слева (с остроконечной бородой) и 3-м справа (с окладистой бородой средней величины и двуперстным сложением пальцев десницы). На иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) Е. написан в правой группе преподобных (2-й слева в 3-м ряду). На иконе сер.– 2-й пол. XIX в. (ГТГ) Е.– крайний слева в 5-м ряду, в куколе, со свитком в руке (Ibid. P. 144–147. Cat. 53).

В искусстве XX в. образ Е. присутствует на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, Данилов муж. мон-рь в Москве) и на повторениях кон. XX – нач. XXI в. (храм Христа Спасителя, ц. свт. Николая в Клённиках, ц. Воскресения Христова в Сокольниках в Москве). В Елеазаровом мон-ре имеется неск. совр. икон с изображением Е. и прп. Серапиона, выполненных в традиц. иконописной стилистике. На одной святой, седовласый кудрявый старец с небольшой острой бородой (в отличие от темноволосого прп. Серапиона), что не совпадает с принятым иконографическим типом, представлен благословляющим,



Преподобные Евфросин и Серапион Псковские.
Икона. 90-е гг. XX в.
(Трехсвятительский собор Спасо-Елеазарова мон-ря)

с посохом и четками. На др. иконе оба чудотворца в схимнических куколях молятся Иисусу Христу в небесах, внизу вид белокаменной обители. Изображение Е. помещено на иконах «Собор Псковских святых» 1982 г. и кон. XX в. (Троицкий собор Псковского кремля).
Лит.: *Толстой М. В.* Святыни и древности Пскова. М., 1861; *Дмитриев Ю. Н.* О творчестве древнерус. художника // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 551–556; Псковская икона XIII–XVI вв. / Сост.: И. С. Родникова. Л., 1990. Кат. 148, 152; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 230–235, 398–399, 612–613; Т. 2. С. 104–105; *он же.* Книга иконных образцов. СПб., 2006². Т. 2. С. 457; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М.; Серг. П., 2001. С. 231–239; *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2007. Т. 2.

И. С. Родникова

ЕВФРОСИ́Н († после 1460), прп. (пам. в 1-ю Неделю после 29 июня — в Соборе Тверских святых), Тверской, Оршинский, Савватиевский, мон. Савватиева мон-ря в честь иконы Божией Матери «Знамение» (Савватиева пуст., ныне дер. Савватьево Калининского р-на Тверской обл.). Основным источником сведений о Е. является 10-я гл. духовной грамоты прп. *Иосифа* Волоцкого «Отвещание любозазорным и сказание вкратце о святых отцех, бывших в монастырех, иже во Рустей земли сущих». Прп. Иосиф приводит сведения о Е., рассказывая о своей встрече со святым зимой 1459/60 г., когда прп. Иосиф недолгое время (до февр. 1460) жил в Савватиевом мон-ре.

По свидетельству прп. Иосифа, Е. был «родом князь тепринский», повидимому из тверских служилых землевладельцев. Прозвище, вероятно, не родовое, по владению. Дер. Тепра Большой половины Задубровской слободы Кашинского у. названа в грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* тверскому Афанасиевскому жен. мон-рю (на Песках) от 15 февр. 1555 г. В грамоте подтверждаются судебные и налоговые льготы обители в отношении ее владений, прежних и новоприобретенных, в частности дер. Тепры, купленной монастырем между 10-ми и нач. 40-х гг. XVI в. у неизвестного владельца (*Кучкин В. А.* Жалованная грамота тверскому Афанасьевскому мон-рю 1555 г. // ИА. 1960. № 1. С. 220–224).



Прп. Евфросин Тверской.
Фрагмент иконы. Нач. XXI в.

На рубеже XIV и XV вв. Е. принял постриг (прп. Иосиф свидетельствовал, что к 1459/60 Е. прожил в монашеских подвигах 60 лет), вероятнее всего в Савватиевом мон-ре, став одним из первых его насельников (обитель основана не ранее 90-х гг. XIV в., в 1764 упразднена, храм стал приходским). С большой долей уверенности можно предположить, что духовным наставником Е. был основатель обители прп. *Савватий* Тверской († не позднее 1434). Через некоторое время Е. покинул Савватиев мон-рь, где его безмолвную жизнь нарушали множество людей, шедших к нему за духовным наставлением, и удалился в новгородские пределы, на остров «на великом озере Невском» (очевидно, в *Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь*), где «доволна лета поживе». Однако и там подвижник не нашел полного безмолвия и вернулся в Савватиев мон-рь. Он поселился «в Саватиеве пустыни... во отходе», т. е. в отшельнической келье неподалеку от монастыря (на этом месте — в «Пустыньке» — в лесу, в полукилометре от бывш. Савватиева мон-ря, сохр. колодец и полуразрушенная пещера, где жили отшельники). Там он подвизался в 1459/60 г., когда в Савватиевом мон-ре находился прп. Иосиф.

Между 1447 и 1452 гг. Е. исцелил тяжело заболевшую дочь Тверского вел. кн. Бориса Александровича Марию (1442–1467), в 1447 г. обрученную с буд. вел. кн. *Иоанном III Васильевичем* (брак был заключен в 1452). Умиравшую девочку по повелению кн. Бориса Александровича тверские бояре и духовенство привезли в отшельническую келью Е. и просили святого помолиться о ее здоровье, говоря: «Аще сия жива будет твоих ради святых молитв, отче, то два царства смиришн». Преподобный, считая себя недостойным и грешным, долго отказывался, но, умоленный, повелел перенести девочку в храм Савватиева мон-ря, куда вскоре пришел сам и долго молился Богородице и свт. Николаю Чудотворцу, после чего княжна выздоровела.

Возможно, Е. в конце жизни был настоятелем Савватиева мон-ря. Его имя названо среди настоятелей обители в известном в выписках синодике Савватиева мон-ря (70-е гг. XVII в.), где записано поминание «настоятелей и начальников обители сея: Савватия преподобного, Парфения, Досифея, Евфросина, Нектария преподобного» (синодик Савватиева мон-ря; см.: *Егоров, Иванов.* 2006. С. 187–189. Вкл. 1. Л. 7).

Местное почитание Е. несомненно существовало к кон. XVII в., как об этом свидетельствует синодик расположенного неподалеку от Савватиевой обители *Оршина в честь Вознесения Господня мон-ря* (ГА Тверской обл. Ф. 1409. Оп. 1. № 1776, 1689 г.), в к-ром записано поминание «начальников Саватиевы пустыни преподобных отец Саватия, Парфения, Евфросина, Дорофея». С сер. XIX в. имя Е. вместе с именем прп. Савватия помещалось в общерус. месяцесловах. Имя Е. включил в 1904 г. в Собор Тверских святых архиеп. Тверской и Кашинский *Димитрий (Самбикин)*, но празднование Собору тогда не утвердилось. Празднование Собору Тверских святых было установлено в 1979 г., этот год может

считаться годом общерусской канонизации Е. Отдельных дня памяти, тропаря и кондака Е. нет.

Иконография. Древняя иконография Е. неизвестна. В XIX в. существовали образы, на которых представлены прп. Савватий и Е. Одна из таких икон находилась в Знаменской ц. в Савватьеве. На ней были первоначально изображены преподобные *Зосима* и *Савватий* Соловецкие — святые, которых церковные власти в 1-й пол. XIX в. требовали почитать вместо «неканонизированных» прп. Савватия Тверского и его учеников. Существует предание, что образы Соловецких преподобных были написаны в 40-х гг. XIX в. по живописному слою кон. XVIII в. с изображениями прп. Савватия Тверского и Е. В 80-х гг. XIX в. на иконе были сделаны новые надписи: «прп. Евфросин Тверской» и «прп. Савватий Тверской», причем прежние имена не были закрашены. Исправленную икону с «двойной» надписью видел А. А. Митропольский (*Митропольский*. 1899. С. 55–56). Икону носили во время крестных ходов, в частности 15 июня 1897 г. (*Егоров, Иванов*. 2006. С. 239). После 1917 г. она была утрачена.

На иконе, появившейся не ранее 2-й пол. XIX в. (скорее всего, ок. 1900), по свидетельству архиеп. Димитрия (Самбикина), Е. был изображен «глубоким старцем, в монашеском одеянии, с воздетыми в молитвенном положении руками» (*Димитрий (Самбикин)*. 1907. С. 70). Совр. иконография святого основывается на его изображении на иконе «Собор Тверских святых» 1990 г. (ц. Св. Троицы («Белая Троица») в Твери). Этот образ — копия с несохранившейся, известной по фотографии И. Я. Кункина иконы 1900-х гг. из Троицкой ц. в Кашине. По-видимому, кашинский образ являлся одним из нескольких списков с утраченной иконы 1903 г. из ц. во имя Всех Тверских святых в тверской соборной колокольне. Е. изображен старцем с окладистой белой бородой, в монашеской мантии, с непокрытой головой, лоб с высокими залысинами. Именно так Е. представлен на иконе «Преподобные Савватий и Евфросин в молении, с видом Савватиева монастыря» в тверской ц. Воскресения (Трех исповедников) (1994, иконописцы Валерий и Наталия Колтовые) и на иконе «Преподобные Савватий, Евфросин и Нектарий Савватьевские» за правым клиросом в возрожденной Знаменской ц. в дер. Савватьево (2003, иконописец Наталия Андреева). Эта иконография отчасти восходит к образу неизвестного монаха (представлен без нимба) напротив прп. Савватия в сюжете поклонения Кресту на иконе «Обитель прп. Савватия Тверского с сюжетами его жития» 3-й четв. XVI в. (ЦМиАР; см.: *Озерская*. 2000. С. 126; *Егоров, Иванов*. Вкл. 1. Л. 1). По-видимому, этот неизвестный по имени монах в кон. XIX — нач. XX в. иконописцами был отождествлен с Е.

Арх.: *Преображенский В. А.* Записка о Савватьевой пустыни: [Ркп.] // ГА Тверской области. Ф. 103. Оп. 1. Д. 829.

Ист.: *Иосиф Волоцкий, прп.* «Отвещание любозазорным...» // ЧОИДР. 1847. Кн. 7. Отд. 4. С. 11–12; То же // ЛЗАК, 1862–1863. СПб., 1864. Вып. 2. Мат-лы. С. 87–88; То же // Древнерус. иноческие уставы. М., 2001. С. 106–107.

Лит.: *Владиславлев В. Ф., прот.* Село Савватьево. Тверь, 1883; *он же.* Святые, местно чтимые в Тверской епархии // Тверские ЕВ. 1886. Ч. неофиц. № 9. С. 249–259; № 11. С. 301–310; *Митропольский А. А.* Очерк истории Савватьевского мон-ря ныне с. Савватьева Тверского у. с предварительным жизнеописанием основателя мон-ря Савватия, подвижника Тверского и Оршинского. Тверь, 1897; *он же.* Ист. сказание о подвижнической жизни прп. Савватия Тверского и Оршинского и об основанном им мон-ре, называвшемся его именем, где ныне с. Савватьево Тверского у. Тверь, 1899; Мат-лы для истории упраздненных мон-рей Тверской епархии. Тверь, 1903. С. 197–205; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Тверской патерик. Каз., 1907. Тверь, 1991[2]. С. 90; *Озерская Е. А.* Обитель прп. Савватия со сценами его жития // Иконы Твери, Новгорода, Пскова XV–XVI вв.: Кат. ЦМиАР. М., 2000. С. 124–129; *Гадалова Г. С.* Лит. источники о святых Тверского княжества // Записки тверских краеведов. Тверь, 2005. Вып. 5. С. 27–48; *Егоров А. В., свящ., Иванов П. С.* Тверской мон-рь Савватьева пустынь, XIV–XXI вв.: Святыни, тексты, исследования. СПб., 2006; Иконы XIII–XVI вв. в собр. ЦМиАР. М., 2007. С. 450–453.

П. С. Иванов

ЕВФРОСИ́Н (Ефрем Семенович; † 20.03.1612, Синозерская Благовещенская пуст.), прмч. (пам. 20 марта, 21 мая — в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Синозерский, основатель Синозерской Благовещенской (Троицкой) пуст. на берегу Синичьего оз., близ Устюжны Железнопольской. Основным источником сведений о Е. является его Житие, написанное в 1650 г. иноком Синозерской пуст. (постриженником *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря*) Ионой Филипповым Суровцыным. Текст был создан по благословению 2-го настоятеля Синозерского мон-ря Моисея со слов крестьянина с. Долоцкого Емелиана Сумина, отец к-рого Иван Сумин был свидетелем мученической кончины Е. Во 2-й пол. XVII — нач. XIX в. рукопись Жития хранилась в пустыни, копировалась. Один из списков кон. XVIII — нач. XIX в., содержавший сведения о 3 чудотворениях Е., был опубликован в 1901 г. В 1778–1779 гг. с рукописи Жития, предположительно относившейся к XVII в., был сделан список, долгое время находившийся в Троицко-Благовещенской ц. упраздненной Синозерской пуст. В 1936 г. он поступил в Череповецкий краеведческий музей (Череповецкий краевед. музей. № 69 (9–55, 1056/47)), текст по данной рукописи опубликован в 1999 г. Известны и др. списки Жития Е.: БАН. Собр. Тихвинского мон-ря. № 1, XIX в.; РНБ. F.I.926, 1830 г. Свящ. Г. Яковцевский вместе с публикацией Жития Е. в 1901 г. издал записи о 27 чудесах, совершившихся по молитвам к святому в кон. XVIII — сер. XIX в. (до 1862), позднее были опубликованы сведения еще об 11 чудотворениях, совершившихся в 1862–1912 гг. (чудотворения преимущественно связаны с



Прмч. Евфросин Синозерский. Икона. Кон. XVIII в. (УКМ)

исцелениями от различных болезней). В Синозерской пуст. до сер. XIX в. хранился синодик XVII в., начатый иером. Ионой (вероятно, автором Жития Е.), в к-ром перечислены строители обители начиная с Е.

Биография. Святой род. в селении на сев.-зап. берегу Ладожского оз., в «Корельском крае». Житие сообщает, что Ефрем «бысть спожитель», возможно послушник, *Спасо-Преображенского Валаамского монастыря*. В 1578 г. обитель была захвачена и разграблена шведами. Вероятно, с этим связано отмеченное в Житии пребывание Ефрема в с. Долоцком, вотчине Н. Ф. Годунова, находившейся в 30 верстах от Устюжны, где он стал чтецом в ц. во имя вмч. Георгия. Затем Ефрем, «вся в дому своем добре устроив», ушел в *тихвинский Большой в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*, где принял монашеский постриг с именем Евфросин.

Тяготясь многолюдством обители, Е. испросил благословение настоя-

теля на отшельническую жизнь и поселился в лесу у Гвозденского ручья, в 3 км от р. Чагодощи. Впосл. это место получило название Старая пуст. или Пустынька. Здесь святой поставил крест, выкопал пещеру, колодец и пруд (позднее называвшийся «Вещей лужей» в память о совершавшихся здесь исцелениях по молитвам к Е.). В течение 2 лет святой, не имея хлеба, питался только мхом и грибами.

Со временем в Старой пуст. собралось много насельников, и Е. был вынужден основать мон-рь на вост. берегу Синичьего оз., неподалеку от Старой пуст. Согласно грамоте царя Михаила Феодоровича Синозерской пуст. от 22 февр. 1636 г., дошедшей в списке XIX в., Е. создал новую пустынь вместе с прп. *Гурием* Шалочским в 7100 (1592) г.: «Поселилися в ту пустыню у Синичья озера, на нашей порожней земле, на диком лесу, на речке на Чагодоще пустынники старцы Гурей да Ефросин от манастыря, и от церкве, и от людей во все стороны далеко» (цит. по: *Яковцевский.* 1912. С. 19). По преданию, вместе с ними также подвизался прп. *Филарет* Унженский. Согласно Житию, Е. переселился в новую пустынь в 7108 (1599/1600) г. Эту дату следует признать ошибочной, потому что она противоречит др. источникам и внутренней хронологии Жития.

«В третие лето по пришествии» Е. в новой пустыни была поставлена деревянная Благовещенская ц., к-рую освятил «священноинок Гурий, игумен Шалоцкого монастыря». Согласно грамоте Михаила Феодоровича 1636 г., Благовещенский храм был построен «по благословению... святейшаго Иева патриарха... освящен тот храм во 103-м [1595] году» (Там же. С. 19–20). (В Житии сообщается, что после построения церкви до 7113 (1604/05) г. прошла «десятерица лет со единем», что подтверждает информацию грамоты о возведении храма в 7103 г.) Из смирения Е. не принимал священный сан, оставаясь простым монахом. Синозерская пуст. при Е. не имела земельных владений или др. источников дохода.

В *Смутное время* пустынь служила убежищем для окрестных жителей. Согласно Житию, Е. предвидел разорение обители и свою мученическую кончину. 20 марта 1612 г. отрядом поляков Синозерская пуст. была сожжена, убиты почти все, кто не успели по совету преподобномученика покинуть ее. Е. принял мученическую смерть у воздвигнутого им при основании обители креста во время молитвы, указав грабителям, требовавшим от мученика отдать им монастырские деньги, на ц. во имя Пресв. Богородицы как на единственное сокровище обители. Вместе с Е. погиб и его ученик инок Иона, память которого чтилась вместе с памятью Е. местно в день убиения. 28 марта Е. с учеником были погребены в «нарочитом месте», вероятно на месте кончины.

Мощи. Синозерская пуст. была возобновлена в 1619 г. В 1630 г. на прежнем месте началось строительство нового Благовещенского храма, освященного в 1633 г., позднее он был надстроен, верхний престол в 1647 г. освящен во имя Св. Троицы, после чего обитель стала именоваться Троицкой. 25 авг. 1653 г. мощи Е., обретенные нетленными, по благословению Новгородского митр. Макария были перенесены и положены под новой колокольней Благовещенской ц. на юго-вост. стороне под спудом. Над ними было устроено надгробие с резным образом Е. в рост. В нач. XVIII в. Синозерская обитель была приписана к Воскресенскому монастырю в г. Устюжне, в 1753 г.— к тихвинскому Успенскому мон-рю, в 1758 г. вновь к Воскресенскому мон-рю, в 1764 г. упразднена, соборная церковь обращена в приходскую, в 1769 г. бóльшую часть имущества обители вывезли в *боровичский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-рь.* По благословению Новгородского и С.-Петербургского митр. *Гавриила (Петрова)* в 1799 г. над местом погребения Е. была устроена новая рака с клеймами, на которых изображалось убиение святого. Через отверстие в надгробии можно было видеть гроб Е., вместо крышки засыпанный песком, к-рый считался чудодейственным (отверстие было заколочено по распоряжению свящ. Г. Яковцевского ок. 1900). В 1913 г., после канонизации Е., для мощей святого была устроена новая бронзовая рака, стоявшая в часовне под колокольней.

Богослужение в Троицко-Благовещенской ц. совершалось до 1933 г. В том же году, после закрытия храма, рака с мощами Е. поступила в Устюженский краеведческий музей. В 1936 г. мощи Е. были вскрыты, нек-рое время выставлялись в антирелиг. экспозиции музея, затем хранились в фондах, в 1954 г. рака 1913 г. была сдана в металлолом. 14 июня 1991 г. мощи Е. были переданы Русской Церкви, ныне почивают в приделе во имя сщмч. Антипы в Казанской ц. Устюжны в раке 1799 г.

Почитание. К сер. XVII в. были составлены 2 тропаря и кондак Е., помещенные в конце Жития святого, в тропаре отмечается нетленность мощей преподобномученика. Имя Е. встречается в рукописных святцах (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 80), внесено в «Описание о российских святых» (С. 181, известно в списках XVIII–XIX вв.), Е. назван «начальником обители святаго апостола Иоанна Богослова» (ц. во имя ап. Иоанна Богослова была возведена в пустыни в 1682).

После возобновления в 1619 г. Синозерский мон-рь получал многочисленные вклады, что, по-видимому, было связано с широко распространившимся почитанием Е. В 1636 г. обитель по царской грамоте была наделена землей вдоль р. Чагодощи, о земельных пожалованиях мон-рю сообщают грамоты царей *Алексея Михайловича* и *Феодора Алексеевича.* Алексей Михайлович пожертвовал в мон-рь колокол, о чем сообщала надпись на нем. Во 2-й пол. XVII в. в Синозерскую пуст. делали вклады представители московской и местной знати — князья Черкасские, Волконские, бояре Морозовы, Нарышкины, Пушкины, стольники Леонтьев, Львов, Дашков, местные дворяне Ушаковы, Булгаковы, Батюшковы, царские духовники протопопы Стефан *Вонифатьев* и Меркурий Гаврилов. В обители с 1635/36 по 1700 г. велась вкладная книга (до сер. XIX в. хранилась в Троицко-Благовещенской ц., впосл. была утрачена).

Упразднение Синозерского мон-ря стало причиной упадка почитания Е. В 1778 г. новгородское епархиальное начальство запрашивало свящ. Троицко-Благовещенской ц. Прокопия Иванова о том, «как положены мощи» Е. и «в котором месяце и числе исправляют празднество». На это последовал ответ, что празднество святому не исправляется, а служатся панихиды по просьбе прихожан. В 1847 г. свящ. церкви в с. Долоцком Евфимий, исцелившийся по молитве к Е., составил молитву преподобномученику. Предметом почитания паломников в XIX в. было хранившееся в Троицко-Благовещенской ц. схимническое облачение святого, в к-ром

он, по преданию, принял мученическую кончину (в лит-ре кон. XIX — нач. XX в. высказывалось предположение, что Е. был пострижен в схиму прп. Гурием Шалочским). В сер.



Прмч. Евфросин Синозерский. Фрагмент рельефа на поклонном кресте в Вологде. Скульптор А. В. Климков. 1997 г.

XIX в. в иконостасе Троицкой ц., слева от царских врат, находился образ Благовещения Пресв. Богородицы, к-рый, по преданию, Е. установил в Благовещенской ц. (анонимное соч. «Поездка в упраздненную Синозерскую пустынь, ныне Синозерский погост» — РНБ. F.IV.905. Л. 10 об.).

Имя Е. было включено в опубликованный Синодом в 1904 г. «Верный месяцеслов всех русских святых», после чего в синозерской Троицкой ц. начали служить молебны с пением тропаря Е. и чтением молитвы святому. Ходатайство окружного съезда духовенства в нач. XX в., поддержанное викарием Новгородской епископии еп. Феодосием (Феодосиевым), о восстановлении почитания Е. не было поддержано Синодом. Повторное ходатайство имело место в 1911 г. В результате по решению Синода от 29 июня 1912 г. Е. был канонизирован к общероссийскому почитанию. На торжества, прошедшие под председательством архиеп. Новгородского и Старорусского *Арсения (Стадницкого)*, съехалось ок. 30 тыс. паломников, поздравительную телеграмму прислал имп. св. *Николай II Александрович*. В нач. XX в. в Новгородской епархии действовало братство во имя Е.

Несмотря на то что все храмы и колокольня обители в XX в. сгорели (ц. ап. Иоанна Богослова — в 1944, Троицко-Благовещенская ц.— в 1960), паломничество в бывш. пустынь не прекращалось и продолжается в наст. время, у св. колодца неоднократно совершались и совершаются исцеления по молитвам к Е. В Краеведческом музее муниципального Центра истории и культуры Чагодощенского р-на (открыт в 1994) ведется запись о чудотворениях Е. в XX–XXI вв. Имя преподобномученика было включено в Собор Новгородских святых, празднование которому восстановлено в 1981 г. (известно с 1831), в Собор Карельских святых, новое празднование к-рому 21 мая установлено по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* 10 марта 2004 г. М. Ю. Хрусталёв, много потрудившийся для организации возвращения Церкви мощей Е., написал акафист святому. 14 окт. 2001 г. на месте Старой пуст. поставлена посвященная Е. часовня.

Ист.: Житие прп. Евфросина Синеезерского / Подгот. к печ.: С. А. Адрианов // ЛЗАК за 1900 г. СПб., 1901. Т. 13. С. 1–32; *Яковцевский Г., свящ.* Житие и чудеса прп. Евфросина Синозерского, чудотворца // Новгородские ЕВ. Ч. неофиц. 1901. № 1. С. 49–62; № 2. С. 123–131; № 3. С. 173–186; Докладная записка Св. Синоду по возбужденному духовенством и церк. старостами 2-го Устюжнского округа Новгородской епархии вопросу о восстановлении церк. чествования памяти прмч. Евфросина, Синозерского чудотворца, и об устроении по этому поводу нарочитого церк. торжества 29 июня 1912 г. по случаю 300-летия со времени его мученической кончины // Новгородские ЕВ. Ч. неофиц. 1912. № 18. С. 559–657; № 19. С. 588–595; Журнал исполнительной комиссии гл. распорядительного комитета по устройству торжеств восстановления церк. почитания св. прмч. Евфросина, Синозерского чудотворца, от 7-го июня 1912 г. // Там же. № 25. С. 880–886; *Спасский В. К.* К прославлению прп. Евфросина, Синеезерского чудотворца // Там же. № 20. С. 627–631; № 21. С. 663–668; К церк. торжеству явления честных мощей прмч. Евфросина, Синозерского чудотворца, из-под спуда и переложения их в раку // Там же. № 24. С. 773–780; Торжества восстановления церк. почитания св. прмч. Евфросина, Синозерского чудотворца, в Устюжнском у. Новгородской губ. в Синозерской пустыни с 25 по 30 июня 1912 г. // Там же. № 31. С. 1080–1084; № 32/33. С. 1144–1151; № 37. С. 1268–1275; № 38. С. 1303–1310; № 42. С. 1434–1437; № 45. С. 1544–1549; № 47. С. 1602–1605; № 51/52. С. 1744–1747; 1913. № 14. С. 474–481; № 16/17. С. 573–579; № 41. С. 1354–1357; 1914. № 10. С. 328–332; № 14. С. 465–470; *П. П. С. [Силин П., прот.].* Житие прпмч. Евфросина, Синозерского чудотворца, и сказания о чудесных знамениях, явленных милостию Божию, ради молитв прмч. Евфросина. СПб., 1913; Житие прп. Евфросина Синозерского / Публ.: М. Ю. Хрусталев // Чагода: Ист.-краевед. альманах. Вологда, 1999. Вып. 1. С. 235–260.

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 108–112; СИСПРЦ. С. 93–94; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Март. С. 110–113; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 185; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 56–57; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Март. С. 118–119; *Яковцевский Г., свящ.* Кр. сведения о Синеезерской пустыни Устюжнского у. и ее основателе прп. Евфросине Синеезерском // Новгородские ЕВ. Ч. неофиц. 1894. № 18. С. 873–886; № 19. С. 933–942; *он же.* Ист. сведения о Синозерской пуст., Устюжнского у., Новгородской губ., и ее основателе св. прмч. Евфросине, Новгородском чудотворце. Новгород, 1912; *Силин П., прот.* Синозерская пустынь: К 300-летней годовщине страдальческой кончины прп. старца Евфросина. СПб., 1911; *Хрусталёв М. Ю.* Прп. Евфросин Синозерский и основанная им Благовещенская Синозерская пуст. // Устюжна: Альм. Вологда, 1992. Вып. 1. С. 31–39; *Понырко Н. В.* Иона Филиппов Суровцын // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 98–99; Ч. 4. С. 725–726 [Библиогр.]; *Суворов Е.* Сокровища Евфросина Синозерского // Вера—Эском: Газ. 2000. № 353; Святые Новгородской земли. Вел. Новгород, 2006. Т. 2: XVI–XVIII вв. С. 1170–1183.

А. А. Романова, М. Ю. Хрусталёв

Иконография. По описанию Жития Е., он был «естеством плоти средняго возраста, рама же и перси имеяше велики, брада ему бысть раздвоение имуща, от неяже имеяше две плесницы, власы русы, сединами украшенны» (*Яковцевский Г., свящ.* Ист. сведения о Синозерской пуст., Устюженского у., Новгородской губ., и ее основателе св. прмч. Евфросине, Новгородском чудотворце. Новгород, 1912. С. 17). В иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. под 26 и 28 янв. облик Е. (форма бороды) уподобляется, как правило, ап. Иоанну Богослову: «Сед, брада Богослова» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 116 об., 30-е гг. XIX в.); «[Брада] Иоанна Богослова. Синозерскаго чудотворца и Устюжны Желез[нопольской]» (БАН. Строг. № 66. Л. 76 об., кон. XVIII в.). Встречаются и др. варианты: «Рус, брада подоле Козмины, в схиме, ризы преподобническия» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 103, 20-е гг. XIX в.). В рукописи XVIII в., принадлежавшей Г. Д. *Филимонову*, святой упоминается как «священноначальник обители Троицы Иоанна Богослова Синозерскаго» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 44), что связывает особенности его иконографии с посвящением одного из храмов Синозерской пуст. ап. Иоанну.

Единоличные изображения Е. встречаются очень редко. Очевидно, по заказу пустыни, а затем синозерской церкви писались иконы с фигурой святого на фоне обители — извод, получивший большое распространение в иконографии основателей мон-рей в XVIII–XIX вв. Так, на большой пяднице кон. XVIII в. (УКМ, см.: Возрожденные шедевры Рус. Севера. С. 60. Кат. 135) Е. представлен в левой части композиции на фоне лесного пейзажа с озером и церковью с отдельно стоящей колокольней, в молении Св. Троице в облаках, облачен в монашеское одеяние, на голове куколь, на правой руке четки, борода средней величины и волосы с проседью. В лучах света, па-

дающего от образа Св. Троицы, написаны слова молитвы, исходящие из уст святого. Подобное изображение Е. воспроизведено в посвященных ему изданиях с указанием, что это копия с «древнейшей», XVII в. иконы святого (*Силин П., прот.* Синозерская пустынь: К 300-летней годовщине страдальческой кончины прп. старца Евфросина, Синозерского чудотворца. СПб., 1911. С. 3; *Яковцевский Г., свящ.* Ист. сведения о Синозерской пуст. 1912. С. 1). На верхней доске раки имелся ростовой образ Е. на холсте, выполненный в 1835 г., «по сторонам надгробия — древние изображения преподобнаго, представляющие труды его и мученическую кончину» (*Силин П., прот.* Синозерская пустынь. 1911. С. 20).

Иконы Е. находятся преимущественно в храмах Вологодской епархии, в частности в ц. Казанской иконы Божией Матери в Устюжне, где почивают мощи Е. Рака 1799 г. (передана из УКМ) украшена клеймами с изображением смерти преподобномученика. Существовали иллюстрации к посмертным чудесам Е., например к рассказу об исцелении дьячка И. Силина в 1823 г. (Там же. С. 11).

Известны изображения Е. в композиции «Собор Новгородских святых» расширенного состава: «старинном» образе Новгородских чудотворцев, предстоящих Софии, Премудрости Божией, который хранился «в ризнице Черниговской кафедры», в 4-м ряду (*Филарет (Гумилевский)*. РСв. Май. С. 96–97); на иконе свящ. Георгия *Алексеева* 1728 г. (ГТГ); на прориси с иконы XVIII в. в 3-м ряду 3-м слева, за прп. Антонием Сийским, с вьющимися волосами и небольшой округлой бородой, на нимбе надпись: «Ефросинъ» (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619; Т. 2. С. 105; по мнению Г. В. Маркелова, это прп. Евфросин Псковский, хотя его изображения в Соборах Новгородских чудотворцев не встречаются); на большой пяднице кон. XIX — нач. XX в. из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде (в левой части, с бородой средней величины, в куколе, со свитком в левой руке); на образе 60-х гг. XX в. из местного ряда главного иконостаса этого храма и на его списке аналойного размера кон. XX — нач. XXI в. из собора Св. Софии в Вел. Новгороде.

Образ Е. помещен в композиции «Собор святых, в земле Карельской просиявших», к-рая, очевидно, была разработана на Валааме или в с.-петербургской иконописной мастерской *Пешехоновых* по заказу Валаамского Преображенского мон-ря. Икона 1876 г. находилась в местном ряду в ц. во имя Всех преподобных, в посте просиявших, на кладбище Валаамской обители, слева, напротив храмового образа, с датой и подписью В. М. Пешехонова (в наст. время обе иконы — в домовой церкви Церковного управления Финляндской Православной Церкви в Куопио, Финляндия); она упомянута в описях монастырского имущества 1912, 1942 гг. (АФВМ. Go: 6/1. Л. 159. № 18; Bd: 15. Л. 6(11). № 121). 2 почти идентичные по иконографии и стилю иконы-пядницы с таким сюжетом были исполнены в 1876 г. в иконописной мастерской Валаамской обители, подписаны как «труд валаамских иноков» (Нововалаамский мон-рь, Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия). Прямоличный оглавный образ Е.— в 5-м ряду 3-й слева, с непокрытой головой, волосы на прямой пробор и небольшая борода с проседью, наименован Синоезерским.



Прмч. Евфросин Синозерский. Фрагмент росписи братской трапезной Нововалаамского мон-ря в Финляндии. Иконописец архим. Зинон (Теодор). Кон. XX — нач. XXI в.

Изображение Е. отсутствует в изводах Соборов русских святых, за редким исключением, как, например, на иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ), где дважды написан прп. Евфросин Псковский, причем внешний облик святого с этим именем в 3-м ряду справа (с небольшой окладистой бородой) соответствует традиц. иконографии Е. Редкий пример изображения Е. в монументальной живописи — в группе подвижников XVII в. в росписи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

На иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиании (Соколовой)* 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ, Данилов муж. мон-рь в Москве) и на списках этого извода кон. XX — нач. XXI в. (храм Христа Спасителя, ц. Воскресения Христова в Сокольниках, ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках в Москве) Е. включен в число Белозерских чудотворцев. Вместе с др. северорус. святыми он представлен в росписи 1992 г., выполненной архим. *Зиноном (Теодором)* в братской трапезной Нововалаамского монастыря в Финляндии (в визант. стиле, с длинной, спадающей прядями седой бородой, с крестом в деснице и раскрытой ладонью левой руки). Вместе с преподобными Нилом Сорским и Герасимом Вологодским — на бронзовом рельефе левой перекладины Креста, установленного в 1997 г. на месте Всеградского собора во имя Спаса Всемилостивого в Вологде (скульптор А. В. Климков). Существуют совр. единоличные поясные иконы Е. с образом Св. Троицы. На иконе письма инокини Агнии (Щербаковой) (ок. 2000, см.: Совр. иконопись: Москва / Авт.-сост.: А. Л. Николаева. М., 2006. С. 43, 61) Е. изображен в куколе, с кресом в деснице и свитком в левой руке, с широкой, острой на конце бородой.

Лит.: *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 31, 101. № 16; Возрожденные шедевры Рус. Севера: Кат. выст. М., 1998. С. 60. Кат. 135; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399; Т. 2. С. 104; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239.

Я. Э. З.

ЕВФРОСИ́Н (Антонов; 15.06. 1885, дер. Меньшиково Опочецкого у. Псковской губ.— 13.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмч. (пам. 31 окт., в Соборе новомучеников, в Бутово пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. Окончил земскую школу г. Опочка. В 1910 г. поступил послушником в *Елеазаров во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста мон-рь* Псковской губ. Время пострига неизвестно. Во время первой мировой войны мон-рь был эвакуирован в *Седмиезерную Богородицкую муж. пуст.* Казанской епархии. В 1922 г. рукоположен во иерея. В 1928 г. пустынь была закрыта, Е. переведен в Воскресенскую ц. с. Мансурова Лаишевского р-на Татарской АССР. С 1929 г. служил в Петропавловской ц. с. Лужки, с 1930 г.— в Борисоглебской ц. близлежащего с. Аносина Истринского р-на Московской обл., где ранее располагался *Аносин Борисоглебский мон-рь*.

10 марта 1931 г. арестован по обвинению в антисоветской и антиколхозной агитации, виновным себя не признал. Приговорен Особой тройкой ОГПУ по Московской обл.

к 5 годам заключения. Вернувшись, служил в храмах Московской обл.: сначала в ц. Воскресения Христова в с. Раменье Шаховского района, в марте 1937 г. переведен в Знаменскую ц. с. Корневского Лотошинского р-на. 7 окт. 1937 г. арестован по обвинению в контрреволюционной агитации, заключен в Таганскую тюрьму Москвы. Виновным себя не признал.

11 нояб. 1937 г. постановлением Особой тройки при УНКВД по Мос-



Прмч. Евфросин (Антонов). Фотография. Таганская тюрьма. 1937 г.

ковской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 20 апр. 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 75838; Архив МП. Послужной список.

Лит.: *Алонин М. А.* Расстрельные списки: Священнослужители. Казнены в Бутово // Вечерняя Москва: Газ. 1993. 23 авг.; Мартиролог Бутово 08.08.1937 – 19.10.1938. М., 1997. С. 21; Бутовский полигон. Вып. 2. С. 66.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕВФРОСИ́Н, мч. (пам. греч. 6 марта). Время и место жизни неизвестны. В визант. стишных синаксарях говорится, что он принял мученическую кончину, после того как был облит кипящей водой. Память Е. и стихи, посвященные ему, встречаются в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.). На этом основании память и стихи были включены в греч. печатную Минею (Венеция, 1596) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. Сведения о Е. содержатся в переведенном в XIV в. юж. славянами Стишном Прологе (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.).

Ист.: SynCP. Col. 516; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 41.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 66; Εὐφρόσυνος // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1117; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 158.

ЕВФРОСИ́Н († 25.03.1407), архиеп. Суздальский, Нижегородский и Городецкий. Сведений о происхождении Е. и начальном периоде его биографии в источниках нет. Мнение А. А. Титова, что Е. мог быть греком, несостоятельно. Читающееся под 1390 г. в *Лицевом летописном своде* XVI в. сообщение о том, что был поставлен «на Суздале Евфросин епископ, гречин» (Древнего летописца часть вторая. СПб., 1775. С. 174), появилось в результате порчи текста. В непосредственном источнике Лицевого свода — Никоновской летописи — в этом месте сказано: «А на Суждаль Ефросин епископ, а на Рязань Еремей епископ, гречин» (ПСРЛ. Т. 11. С. 122). Е. был насельником *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* и учеником основателя обители свт. *Дионисия* (впосл. архиепископ Суздальский), к-рый в грамотах 1393 г. К-польского патриарха *Антония IV* называется по отношению к Е. καλόγηρος (РИБ. Т. 6. Прил. Стб. 277, 279, 287, 288). В данном контексте это слово может означать «духовный отец», «наставник». В 1386 г. Е. упоминается в летописях как «архимандрит Дионисиев», т. е. к этому времени он уже стал настоятелем нижегородского Печерского монастыря.

В 1386 г., очевидно, после того как стало известно о смерти в Киеве Суздальского архиеп. св. Дионисия (15 окт. 1385), поставленного патриархом *Нилом* на общерус. митрополичью кафедру в 1383/84 г., Е. отправился в К-поль «на поставление своея епископьи Суздальскиа» (ПСРЛ. Т. 18. С. 136). Необходимость ехать для получения епископской хиротонии в столицу Византии определялась отсутствием в то время митрополита на Руси: оба претендента на митрополичью кафедру — свт. *Киприан* и *Пимен* — с 1385 г. находились в К-поле. По-видимому, Е. предполагал получить поставление непосредственно от патриарха или от Пимена. Поставление от свт. Киприана было для Е. тогда неприемлемым, поскольку Киприан незадолго до того являлся соперником свт. Дионисия, духовного наставника Е., в отношении возглавления Русской Церкви.

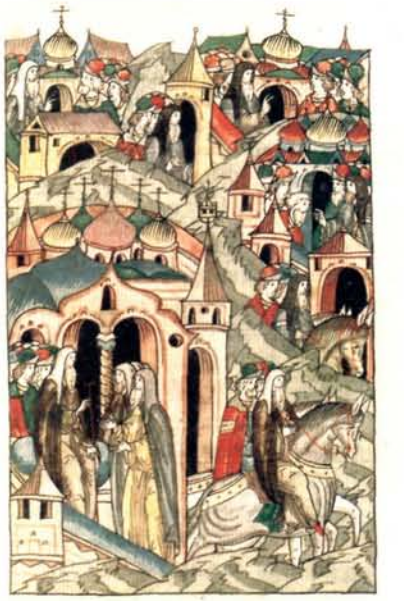
В К-поле Е. предположительно оставался до 1389 г. и к тому времени перешел на сторону свт. Киприана, к-рый в февр. 1389 г. был восстановлен в сане митрополита Киевского и всея Руси патриархом Антонием, низложившим Пимена. По-видимому, в марте—июне 1389 г. совершилась архиерейская хиротония Е., которую, вероятнее всего, возглавил митр. Киприан. (И. Мейендорф бездоказательно называл Е. «ставленником Пимена» (*Мейендорф.* 2000. С. 501).) Недостоверным является свидетельство «Пименова хожения в Царьград» в Никоновской летописи о присутствии Е. среди 5 рус. епископов, провожавших митр. Пимена от Рязани до городища Чур-Михайлов (ПСРЛ. Т. 11. С. 95). «Пименово хожение...» представляет собой переработку более раннего «Хожения Игнатия Смолянина», в к-ром провожатыми митр. Пимена названы 2 епископа — *Даниил* Смоленский и *Савва* Сарский (*Малето Е. И.* Антология хожений рус. путешественников XII–XV вв. М., 2005. С. 278, 286).

В протоколах К-польской Патриархии есть запись от 12 июля 1389 г. о выдаче «ныне рукоположенному на Суздальскую кафедру кир Евфросину» (РИБ. Т. 6. Прил. № 34. Стб. 229–230) по его просьбе патриаршей грамоты с подтверждением его прав как епархиального архиерея на Н. Новгород и Городец (из записи, а также из грамот патриарха Антония 1393 г. известно о конфликте между Суздальскими архиереями и общерус. митрополитами, очевидно *Михаилом (Митяем)* и Пименом, из-за епархиальной принадлежности этих городов). 6 марта 1390 г. свт. Киприан торжественно въехал в Москву в сопровождении 6 рус. епископов, среди к-рых был и Е. (вопреки летописному свидетельству о возвращении Е. на Русь вместе с митрополитом Е. Е. *Голубинский* считал, что в 1389 в К-поле между Е. и свт. Киприаном произошел конфликт из-за Н. Новгорода и Городца и Е. покинул столицу Византии раньше Киприана (*Голубинский.* История РЦ. С. 301. Примеч. 4)). После возвращения на Русь Е. в числе др. епископов «принял» свою кафедру от митрополита.

Спустя нек-рое время конфликт между Суздальским архиепископом и митрополитом из-за подчиненности Н. Новгорода и Городца разгорелся вновь. В 1392 г. вел. кн. Московский *Василий I Димитриевич* по-

лучил в Орде от хана Тохтамыша ярлык на нижегородское княжение и присоединил Н. Новгород к своим владениям. В это же время митр. Киприан отправил к патриарху посла Димитрия Афинянина с жалобой, в к-рой утверждал, что Н. Новгород и Городец были в свое время переданы митр. св. *Алексием* Суздальскому архиеп. Дионисию как митрополичьему экзарху, но после смерти свт. Алексия архиеп. Дионисий удержал их в своей епархии, воспользовавшись отсутствием на Руси митрополита, и получил на эти города патриаршую грамоту, подобным же образом поступил и Е. Теперь Киприан просил патриарха вернуть названные города в состав *Митрополичьей области*. Осенью 1393 г. патриарх Антоний отправил на Русь Вифлеемского архиеп. Михаила и придворного чиновника Алексея Аарона с инструкциями о порядке разбирательства по жалобе митр. Киприана. Чем окончилось это разбирательство, дошедшие до нас источники не сообщают, в историографии утвердилось мнение, что претензии митр. Киприана были удовлетворены.

Впосл. отношения между Е. и свт. Киприаном нормализовались. В летописях под 19 марта 1396 г. Е. назван 1-м среди архиереев, совершивших хиротонию свт. *Григория* во епископа Ростовского, к-рую возглавил митрополит (ПСРЛ. Т. 25. С. 226; Т. 8. С. 69; Т. 24. С. 165). В поездке митр. Киприана в Вел. Новгород в февр. 1397 г. его сопровождал «архимандрит Нижняго Новагорода». Судя по сообщению Никоновской летописи, в июле 1401 г. Е. принимал участие в созванном митр. Киприаном в Москве Соборе, по итогам к-рого «отписались» от своих епископий Новгородский архиеп. *Иоанн II* и Луцкий еп. Савва (ПСРЛ. Т. 11. С. 185). (Архиеп. Иоанн был арестован сразу после приезда в Москву в 1401, вернулся на свою кафедру в 1407. В соответствии с летописью, на Соборе присутствовали «...Нафанаил, епископ Суздальский, Ефросин, епископ Рязанский...». Однако Нафанаил занимал Суздальскую кафедру в 1347–1351, а Рязанским епископом в 1401 был Феогност, поэтому данный фрагмент требует исправления в том смысле, что на Соборе был «...епископ Суздальский Ефросин...».) При Е. в Суздале был обнаружен и перенесен в Москву ракивариий со святынями, привезенными из К-поля на Русь свт. Дионисием Суздальским в 1382 г. (ПСРЛ. Т. 25. С. 210–211, 231). Возможно, ко времени управления Е. Суздальской епархией относится установление местного почитания безымянных *Засурских трех преподобных*, мощи к-рых были помещены среди др. святынь в мощевиках 1410 и 1414 гг. суздальско-нижегородских князей — потомков Бориса Константиновича (см. в ст.: *Даниил Борисович*). При жизни Е., 9 сент. 1406 г., митр. Киприан поставил Суздальским епископом Митрофана (ПСРЛ. Т. 18. С. 151; Т. 25. С. 234). Источники умалчивают, когда и в силу каких обстоятельств Е. покинул кафедру.



Свт. Киприан утверждает на кафедрах рус. архиереев, в т. ч. архиеп. Евфросина. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–2. Л. 352 об.)

Во 2-м Остермановском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. содержатся миниатюры с изображением Е., который в числе др. епископов провожает митр. Пимена в паломничество в Царьград, присутствует при встрече в Москве свт. Киприана, митрополит утверждает Е. на епископство в Суздале (БАН. 31. 7.30–2. Л. 255, 350 об.— 352 об.).

Ист.: ПСРЛ. Т. 8. С. 50, 60, 69, 81; Т. 11. С. 90, 95, 122, 185, 198; Т. 15. Вып. 1. Стб. 152, 158; Т. 18. С. 136, 139–140, 154; Т. 20. С. 210; Т. 23. С. 132; Т. 24. С. 156, 158, 165; Т. 25. С. 212, 218, 226, 236; РИБ. Т. 6. Прил. № 34. Стб. 229–230; № 41. Стб. 277–282; № 42. Стб. 287–290. *Лит.:* *Диев М. Я.* Суздальская иерархия / Публ., предисл.: А. А. Титов. М., 1892. С. 40–41. (Мат-лы по истории Рус. Церкви; 4); *Макарий.* История РЦ. Кн. 3. С. 57, 74–75; *Голубинский.* История РЦ. М., 1997[2]. Т. 3. С. 301, 319–321; *Соколов П., свящ.* Рус. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 548; *Медведев И. П.* Ревизия визант. документов на Руси в кон. XIV в. // ВИД. 1976. Т. 7. С. 289–297; *Мейендорф И., протопр.* Византия и Моск. Русь: Очерки по истории церк. и культурных связей в XIV в. // *Он же.* История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000. С. 499, 501, 512. Примеч. 55.

Д. Ю. Кривцов

ЕВФРОСИ́Н (сер. XV в.— между сент. 1511 и нояб. 1514, Кириллов Белозерский мон-рь), иером. *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, книжник. Сведения о Е. содержатся в записях в 6 сборниках, частично переписанных, частично собранных Е. из рукописей др. писцов (5 сборников — в Кирилло-Белозерском собрании РНБ: № 6/1083, 9/1086, 11/1088, 22/1099, 53/1130; 1 сборник — рус. триодный Торжественник — в собрании гр. А. С. Уварова в ГИМ: № 338 (894) (365)). Книжник проставлял в рукописях точные даты работ и указывал свое имя, что дает возможность частично реконструировать его биографию и предположить, что до принятия монашества он служил дьяком (точность в датировках и подписях — профессиональные навыки). Возможно, он оставил свое место после смерти в 1462 г. вел. кн. *Василия II Васильевича*. С. Н. Кистерёв полагает, что Е. происходил из семьи вотчинников. (Представляется неверной гипотеза А. Г. Боброва, отождествившего Е. с кн. Иваном, сыном *Дмитрия Георгиевича* Шемяки (*Бобров А. Г.* Попытка одного отождествления: (Князь Иван Дмитриевич — инок Ефросин) // Псков в рос. и европ. истории: Мат-лы Междунар. науч. конф. М., 2003. Т. 2. С. 270–278). Генеалогические источники по истории рода князей Шемятичей, включая данные родословных книг и помянников, не подтверждают тезис о тождестве кн. Ивана Шемятича и Е., т. к. в нач. 60-х гг. Кириллов Белозерский монастырь находился под покровительством вел. князя Василия II — политического противника Шемяки (*Шибаев.* 2005. С. 85–93). Кроме того, в Евфросиновском летописчике Е. указал неверный день смерти Шемяки (23 июля вместо правильной даты — 17 июля). Ошибочным также является предположение Боброва об авторстве Е. в отношении «Задонщины» и «Слова о полку Игореве». Эта гипотеза противоречит выводам ученых, исследовавших данные памятники,— А. А. Зализняка, В. А. Кучкина, А. А. Горского и др.)

Ранее лета 1463 г. Е. стал монахом Кириллова Белозерского монастыря — наиболее ранняя датированная запись Е. относится к 18 июля 1463 г., в этот день он закончил переписку Апокалипсиса (в сб. РНБ. Кир.-Бел. № 53/1130). Е. нек-рое время работал вместе с *Пахомием Логофетом*. Возможно, это было ок. 1462 г., когда Пахомий трудился в Белозерском мон-ре над составлением Жития прп. Кирилла Белозерского. О совместной работе 2 книжников свидетельствует тот факт, что в одном из сборников Е. (РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099) на листах 273 об.– 282 находятся связанные с Афоном сказания «О Ватопедском монастыре» и «О составлении Дохиарского монастыря», текст к-рых в основном



Рус. триодный Торжественник. 2-я пол. XV в. (ГИМ. Увар. № 338 (894). Л. 361 об.– 362)

переписан Пахомием, а киноварные заголовки, начало, окончание, а также исправления исполнены Е.

Вероятно, Е. являлся клирошанином Кириллова Белозерского монастыря. В отводной грамоте 60–70-х гг. XV в. игум. мон-ря Кассиану на дер. Погореловскую в качестве свидетеля передачи деревни мон-рю назван «Ефросим крылошанин» (АСЭИ. Т. 2. С. 109. № 173), к-рого можно отождествить с Е. Пометы Е. найдены примерно в 20 книгах, происходящих из б-ки Кириллова Белозерского мон-ря, в первую очередь в Служебных Минеях, где книжник правил или добавлял песнопения — тропари, кондаки и т. д. Возможно, он был также книгохранителем мон-ря. Как свидетельствуют сборники Е., ученый монах мог изымать из др. кодексов интересовавшие его произведения и вставлять в свои. С целью пополнения б-ки он мог совершать поездки для переписки интересующих его произведений в др. мон-ри. Существует гипотеза, что Е. провел нек-рое время в *Троице-Сергиевом* мон-ре (*Кистерёв*. 1998. С. 295–304). Е. проявлял интерес к б-ке Троицкого монастыря и указал на полях одного из своих сборников, что в ней хранится 300 книг (РНБ. Кир.-Бел. № 6/1063. Л. 80).

Пометы в сборниках Е. свидетельствуют также о его связях с *Ферапонтовым Мартиниановым Белозерским в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рем:* книжник находился там с дек. 1474 по дек. 1476 г. (*Шибаев М. А.* Списки Софийской 1-й летописи Младшей редакции и Кирилло-Белозерский мон-рь // Очерки феод. России. М., 2002. Вып. 6. С. 102–118). Возможно, ученый монах нек-рое время был игуменом этой обители. Согласно записи Е., зимой 1477/78 г. он «на игуменство поехал» в не названный в записи мон-рь (*Шевченко Е. Э.* Книжник XV в. Мартиниан: (Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев, Вожеозерский и Ферапонтов монастыри) // КЦДР. 1991. [Вып.]: XI–XVI вв. С. 297). Другую версию игуменства Е. предложил Я. С. Лурье. Он отождествил книжника с писцом жалованной грамоты Троице-Сергиеву мон-рю игум. Евфросином (АСЭИ. Т. 1. № 229. С. 163), к-рого исследователь считал настоятелем Прилуцкого в честь Рождества Христова монастыря близ г. Мышкина (*Лурье Я. С.* Ефросин — составитель сборников и Ефросин — игумен и писец // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 347–356). Однако тождественность почерков Е. и игум. Евфросина не может считаться доказанной (*Шибаев*. 2005. С. 85–93). Позднее Е., по-видимому, вернулся в Кириллов Белозерский мон-рь. Последняя датированная запись Е. относится к февр. 1500 г. (РНБ. Соф. № 1462; см.: *Бобров А. Г.* Ефросин Белозерский как историограф // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 134–135). Судя по братскому синодику Кириллова Белозерского монастыря, Е. скончался между сент. 1511 и нояб. 1514 г. (*Соловьёва И. Д.* Книжник и иконописец Ефрем — современник Ефросина // Там же. 1989. Т. 42. С. 271).

Сборники Е. свидетельствуют о широте интересов книжника: наряду с житийными, аскетическими, учительными произведениями сборники включают выписки из летописей и хронографов, полемические сочинения против латинян, статьи канонического содержания, материалы по географии, астрономии, медицине, лексикографии, апокрифы, беллетристические сочинения и др. Особое внимание составитель уделил историческим сочинениям. В сб. РНБ. Кир.–Бел. № 11/1088 помещена, по-видимому, принадлежащая Е. хронографическая компиляция, к-рая получила название Евфросиновский хронограф. Сборник РНБ. Погод. № 1554. Л. 13–19 об. содержит краткий летописчик Е. (наиболее ранний дошедший кирилло-белозерский летописчик), первоначально находившийся в одном из сборников Е., где сохранилось начало (РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099). Среди статей летописного характера в сборниках Е.— записи о смерти рус. князей и митрополитов, повествования о Крещении Руси и об основании епископских кафедр в Ростове и в Новгороде. Особое место занимает тема борьбы с татарами. Е. поместил в сб. РНБ. Кир.–Бел. № 9/1086 перечень татар. набегов с 1377 г. до пожара Москвы 10 апр. 1453 г. В этот же сборник включена переписанная Е. краткая редакция «Задонщины» инока Софония Рязанца (Там же. Л. 123–129 об.; наиболее ранний список, заглавие («Задонщина») и редакция текста принадлежат Е.). В сборниках Е. также помещены «История иудейской войны» Иосифа Флавия (РНБ. Кир.–Бел. № 53/1130. Л. 426–493 об.; неполный список), «Хожение» игум. Даниила (Там же. № 9/1086. Л. 135 об.— 193) с пометами и комментариями книжника, Александрия Сербская (Там же. № 11/1088. Л. 20–194 об.), «Летописец вскоре» патриарха Никифора (Там же. № 22/1099. Л. 4 об.— 14), «Повесть о Дракуле» (Там же. № 11/1088. Л. 204–217) и др.

Внимание Е. привлекали также произведения с фольклорными сюжетами («Стих старина за пивом», Слово о хмеле, «О добрых и злых женах» и др.), апокрифы. В сборнике РНБ. Кир.–Бел. № 22/1099 помещены апокрифические сочинения: «О перействе Иисуса Христа» (Л. 1–1 об.), «Слово патриарха Афанасия Александрийского о Мельхиседеке» (Л. 32), «Что есть ефуд» (Л. 33–33 об.), «Вопрос Анастасья Синайскаго» (Л. 35 об.), «О родословии отца Бо-

городица Иосифа, обрученика Ея, известно» (Л. 45–45 об.). Об «отреченности» такого рода текстов Е. знал, т. к. переписал также и Индекс запрещенных книг (Л. 39 об.– 42), а к одному из сочинений сделал приписку: «Сего во зборе не чти, ни многим являй».

Списки произведений из сборников Е. во мн. случаях являются старшими в рус. традиции. Почти все они несут следы редакторской работы Е. Книжник зачастую сокращал тексты, вводя отсылки к источникам (к Свящ. Писанию, к произведениям, переписанным Е. в др. сборниках), зачастую кратко пересказывал сокращенный текст. Иногда Е. вставлял подходящие по теме выдержки из др. произведений, вероятно, собственные тексты (перу Е., возможно, принадлежит 2-я ч. плача жен в «Задонщине» и др. фрагменты помещенных в его сборниках произведений). Тексты в редакции Е. впосл. не получили распространения.

Лит.: *Никольский Н. К.* Описание рукописей Кирилло-Белозерского мон-ря, составленное в кон. XV в. СПб., 1897. С. 17–29, 57–83; *Лурье Я. С.* Лит. и культурно-просветительная деятельность Ефросина в кон. XV в. // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 156–168; *он же.* Рус. современники Возрождения. М., 1988. С. 39–88; *Дмитриева Р. П.* Приемы редакторской правки Ефросина: (К вопр. об индивидуальных чертах Кирилло-Белозерского списка «Задонщины») // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопр. о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 264–291; *Каган-Тарковская М. Д.* «Слово о женах, о добрых и злых» в сборнике Ефросина // Культурное наследие Др. Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 382–386; *она же.* Энциклопедические сборники XV в. и круг интересов книгописца Кирилло-Белозерского мон-ря Ефросина // Рус. и груз. средневек. лит-ры: [Сб. ст.]. Л., 1979. С. 195–196; *Творогов О. В.* Мат-лы к истории рус. хронографов: 1. Ефросиновский хронограф // ТОДРЛ. 1977. Т. 32. С. 256–274; *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. С. 3–241; *Каган М. Д., Лурье Я. С.* Ефросин // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 227–236 [Библиогр.]; *Кистерёв С. Н.* Кодикологические наблюдения над ефросиновским сборником с «Задонщиной» // Архив РИ. 1993. Вып. 3. С. 209–216; *он же.* Из наблюдений над сборниками белозерского писца Ефросина // Там же. 1994. Вып. 5. С. 176–192; *он же.* Ефросин Белозерский в отечественной историографии // Очерки феод. России. М., 1997. Вып. 1. С. 65–79; *он же.* Ефросиновский извод слав.-рус. редакции визант. земледельческого закона // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рожд. В. А. Мошина. СПб., 1998. С. 295–304; *Шибаев М. А.* О новом автографе монаха Кирилло-Белозерского мон-ря Ефросина // Опыты по источниковедению. Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 208–222; *он же.* Загадки биографии инока Ефросина – книжника Кирилло-Белозерского мон-ря 2-й пол. XV в. // История и культура: Актуальные проблемы: Сб. ст. в честь 70-летия проф. Ю. К. Руденко. СПб., 2005. С. 85–93; *Анисимова Т. В.* Об источнике Ефросиновского хронографа (по списку 70–80-х гг. XV в. из собр. Г. Г. Юдина) // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 98–110.

М. А. Шибаев

ЕВФРОСИ́Н (сер. XVII в.), мон., автор «Сказания о различных ересех и о хулениих на Господа Бога и на Пречистую Богородицу, содержимых от неведения в знаменных книгах». Впервые имя Е. как автора «Сказания...» опубликовал В. М. *Ундольский* (1846), к-рый, вероятно, располагал списком произведения с указанием этого имени либо смог установить его по списку из собрания М. П. *Погодина.* В кратком предисловии к данному списку говорится, что написано сочинение «иноком», но какого мон-ря, не отмечено. Имя автора также прямо не названо, однако указано: «Сие написание трудолюбнаго художества... инока, имя имущу веселию тезоименита, якоже о нем писание свидетельствует». Обозначена и дата создания сочинения – 7159 (1651) г. (РНБ. Погод. № 1559. Л. 46 об.). Ундольский не дал пояснений, каким образом он установил имя монаха. Позднее (1878) это сделал А. Ф. *Бычков,* к-рый перевел слово «веселие» на греч. язык (εὐφροσύνη).

«Сказание...» Е. специально не изучалось и полностью не публиковалось. Впервые оно упоминается безымянным в составе сборника из книжно-рукописного собрания гр. Ф. А. Толстого (РНБ. F.I.244), описание к-рого, выполненное К. Ф. *Калайдовичем* и П. М. *Строевым,* было издано в 1825 г. Периодически публиковались фрагменты основной редакции сочинения Е. (И. П. *Сахаров,* Бычков, А. И. Рогов, В. В. *Протопопов*).

Ряд списков «Сказания...» (Погодинский, Синодально-певческий, Уваровский, Хлудовский) открывает «Слово к читателем писания сего», в к-ром Е. призывает «утвердити смысл вниманием», освободиться «от молвы и попечения житейских волн», «отложити всякое мнение неблагое, и зависть, и любопрение, и возношение на пищущаго сие» и не искать, «кто есть писавыи сие». О себе он говорит, что «аще и грешнее и сквернее всех человек, но православен есть благодатию Божию и разуму священных писаний покоряися». Ссылаясь на сочинения отцов Церкви, Е. утверждает, что если слово идет от Божественного Писания, то не надо искать, кто автор «писания сего» (однако в Погодинском списке «Слову...» предшествует предисловие со скрытым указанием его имени; здесь и далее цит. по списку: ГИМ. Хлуд. № 91. Л. 1–33 об.). Так, в духе церковного смирения Е. призывает читателей обратить внимание лишь на содержание труда.

В «Сказании...» Е. выступает как большой любитель и знаток церковнопевч. искусства. Будучи хорошо образованным человеком, он постоянно использует труды апостолов, отцов Церкви, Поместных Соборов, а также свободно рассуждает по вопросам грамматики и текстологии древнерусских книг. В отечественной лит-ре закрепилось мнение, что Е. проявлял интерес к церковному пению и за пределами России, во время паломничества в Киев и Иерусалим (Рогов, М. Д. Каган). При рассуждении о пении псалмов с добавлением «припел» и проч. «непотребных приложений» он сообщает: «Аз же грешныи слышах своима ушима у грек при патриархе Иерусалимском и во святых церквах киевских поют тыя псалмы по стихом без припел». В 1649 г. Москву посетил Иерусалимский патриарх *Паисий,* в свите которого были и певчие-«гречане». Скорее всего Е. ссылается на их пение, услышанное им во время богослужения в соборах Москвы. Т. о., из данного текста не следует, что Е. «ходил паломником в Иерусалим». Однако возможно, что «во святых церквах киевских» он бывал. Накопленные знания, «многоволненный ум» Е. заставили его написать «Сказание...» о «терне», возросшем «в красногласном пении».

Полное наименование произведения указано после «Слова к читателем...». Начало сочинения: «Утробою моею болезную, зельне распаляюся и душею моею содрагаюся, зря посреде Церкве Росийския возрасш терн, от недобре смыслящих насажденый в красногласном пении». Автор отмечает, что из-за охватившего его волнения он, подобно невежде и «поселянину», не знает, как начать писание. Очевидно, это волнение при всей ясности изложения придало языку сочинения необычайно яркую образность и публицистический накал.

В начале произведения Е. призывает в храме внимать прилежно пению и петь разумно, т. е. осознавать «поемое самому поющему и послушающим», избегать пения громкого

и в нем «украшений», затемняющих содержание текста песнопений. На практике «мы же, поюще, не токмо сами не внимаем, но и хотящим внимати невозможно, занеже и сами не знаем, еже поем. Воздух бо точию наполняем криком и вересканием, а ползы ни единыя обретаем». Т. о., прежде всего важно знать «того пения разум речей», проявляя к ним особое внимание, ибо «всяка бо прелесть и ересь» приходят «от невнимания».

Далее Е. вскрывает целый ряд явлений, по его мнению, искажающих церковное пение. Первое из них — «несогласные речи» (*раздельноречие*), возникшие, по его словам, от искажения слов в угоду музыке: «...глас украшаем и знаменныя крюки бережем, а священныя речи до конца развращены противу печатных и писменых древних и новых книг». Автор восклицает: «Где бо обрящется во священном писании нашего природного словенского диалекта сицевыя несогласныя речи: Сопасо, пожеру, во моне, темено... и прочии таковыя странныя глаголы, их же множества невозможно ныне изчести». Эти слова, как считает Е., «чюжи и несвойственны и сопротивны» слав. языку, разрушают божественное пение и правую веру, и повинны здесь «сатана» и его «помощницы» — плохие учителя, «мнящиеся быти мудри» и «не ради Бога, но ради славы и своего чрева изобретоша сию разслабленую мудрость». Е. подытоживает: «Поем речи неведомо по которому языку: ни словенски, ни еллински, ни латински, ни татарски», но если бы те слова распеты были в соответствии с печатными и древними письменными книгами, то он бы «таковое пение хвалил и ему соглашался и слушал».

Е. обращает внимание на то, что «ныне» также «разум священных писаней в пении смущен и в конец разтлен, и часть с частию и строка с строкою смешены». Он приводит примеры искажения певцами смысла текста в связи с разделением и объединением слов в строки вопреки знакам пунктуации — запятым и точкам. Так, из пения ирмоса о 3 вавилонских отроках следует, что «закон, данный от Бога Моисею, и все наказание еврейское нечестиво, а халдейская вера блага». Е. призывает: «Должни убо есмы с трезвением пети и полагати ум наш в силу словес святых, да не токмо уста, но сердце наше со усты да поет». Распевщики также, «розпевеючи, перепортили священная речи», проставляя свои попевки — «кокизы (таково бо знаменныя строки или статьи у них именуются)» — на «несогласные литеры» и вопреки пунктуации, хотя можно было эти мелодические обороты «добре уставити во всяком пении», «не сливаючи речь во иную речь, ниже едину речь на двое разделяючи». Тогда было бы «пение краснее того и речи бы были согласны».

Следующее явление, отмеченное Е.,— некие «бредни в знаменном пении», т. н. *аненайки* «и прочая таковыя и смехотворныя глаголы». Е. связывает их возникновение с тайной порчей книг новгородскими еретиками (см. ст. *Жидовствующие*), «им же началник Схария-жидовин. Той бо окаянный научил всякой прелести многих... и от них тая ересь разсеяся по всей Велицей России... от лета 6979 [1471] по лето 7013 [1505]». Затем Е. замечает, что, возможно, «тыя книги и не еретики перепортили», но он уверен, что тексты «у древних певцов были добры, яко же свидетельствуют харатейныя книги... по них пето тако, якоже и глаголем, на речь, а не якоже ныне всякия глаголы буквами лишными переломаны».

Множество искажений «во многие лета» в пение внесли и писцы, допускавшие «злые описи», особенно «малые отрочата», что «списывают друг у друга перевод с переводу и тетратки с тетраток, не зная добре ни силу речи, ни разум стиха, ни буквы добре ведая». И в тех рукописях «от ненаучения или недосмотра опишется в речах, а иной, хотя приправити, пущы испортит». Певцы же не стремились «речи добре исправити: точию бы крюки поставлены были согласно». Имея подобные книги и тетрадки, они изначальные «добрые переводы» не разыскивали, отчего со временем «тыя знаменныя книги много разтлелися». Е. напоминает о решениях церковных Соборов, предусматривающих низвержение из сана тех, кто допускают в храме испорченные книги. Он вопрошает: «Како бо можем истину познати поюще знаменное пение, Октай или стихиры и славники Господьскому празднику или святому коему, сопротивно печатных книг и своея природныя речи?» Е. воссоздает картину службы в храме, когда «конархист по печатной или по писмяной не по знаменной книге сказывает речи, а на клиросе стоячи поют иные речи... Кабы разных вер конархист с поющими и книга книгу укоряет... кабы знаменная книга печатную справливает, понеже певцы, выслушавше речей у конархиста, инако перепоют». Е. приводит примеры, когда в пении знаменном поют «спасе́» вместо «Спа́се», «муки́» — «му́ки», «буди́» — «бу́ди», «брани́» — «бра́ни», «небо́» — «не́бо», «и ма́мы» — «и́мамы» (будто «детей матери»), «от Девы рождаетеся» — «от Девы рожда́ется» («некоторому народу сказывает, что будто они вси от Девы раждаются») и т. д. Автор сокрушается, что «много убо и безчислена опись злая в знаменных книгах, редко такий стих обрящется, который был бы не попорчен во всяком знаменном пении». Если бы такими «разтленными» речами были изложены Евангелие, Псалтирь, Жития святых и повести о св. отцах, не все ли бы от таких книг «отвращалися и отбегали»? Е. напоминает учение мон. *Никона Черногорца,* по к-рому следовало бы такие книги «огненому запалению предавати», даже если бы они стоили очень дорого и были бы хорошо написаны и украшены. Он полагает, что если с подобными речами обратились бы к царю *Алексею Михайловичу* как «цеса́рю», «ко́нязю» и т. п., то он бы таких «горким смертем предал».

В «Сказании...» Е. не только описывает негативные явления в церковном знаменном пении, но и пытается раскрыть причины создавшегося положения в певч. деле. Прежде всего это низкое качество обучения. Учителя «красногласного пения», несмотря на чрезвычайно высокую, «паче меры» плату, преподают плохо, «кратким урочным временем», и если даже кто-либо «ничему не изучится у них, но они мзду емлют безмерную», не стремясь улучшить обучение. А если «видят кого остроумна естеством и вскоре познающа пение их и знамя», то из зависти скрывают от учеников «своих древних мастеров добрыя переводы и учат пети по перепорченным», чтобы ученики не были «гораздее» учителя и «он един славим был от человек паче всех».

Др. причина нестроений в пении, по мнению Е., существование мн. школ, последователей известных мастеров, к-рые заботятся не о чистоте и единообразии пения, а о своем прославлении. Он говорит, что,

оказавшись вместе, певцы не могут совместно исполнять песнопения: «Да и меж собою тыя краснопевцы укоряющеся друг другу поносят. Себе же кождо величает и хваляся глаголет: Аз есмь Шайдуров ученик. А ин хвалится: Лукошково учение, и ин же: Баскаков перевод, а ин: Дуткино пение, а ин: Усольской, а ин: Крестьянинов, а прочии — прочих». Со ссылками на труды апостолов Е. осуждает возникшие различия, к-рые ведут к расколу. Негодование Е. выражается в нежелании говорить о названных распевщиках: «А и тех, ими же сии певцы хвалятся, не сыскати: неведомо, кто где был в которое время, аще и не в давные времена были». Он также заявляет, что мн. ученики «от сих учителей славнии во дни наша на кабаках валяющаяся померли странными смертьми и память их погибла с шумом». Наконец, Е. подвергает сомнению их «мудрость». Так, «мудрецы» пишут, что кн. Ирмосы (*Ирмологий*) — творение Иоанна Дамаскина, «а те Ирмосы — творение разных творцов... И о сем добре свидетельствует премудрый монах Максим Грек». Эта их мудрость «не от Бога есть, но от плотския воли, яко приносит нам беду велию, сиречь брань с Богом».

Поскольку от различий в знаменном пении возникают «несогласие и раздор», Е. выступает за ограничение творческого начала в этом искусстве. Чтобы пение было «красное», а речи — «согласны», Е. призывает царя Алексея Михайловича и патриарха *Иосифа* повелеть «добрым певцом и знаменьщиком» исправить певч. книги «с печатных церковных книг и с харатейных книгу Ирмолой, ирмосы, и Октай, и Стихорали в существеном разуме речей», а также «противу грамматического художества и истиннаго разума... знамя положити в научение и в просвещение всему православному христианству, на утверение же и на истинное благочестие Соборной Церкви, Апостольской вере Православной Росийского государства противу первых древних переводов харатейных».

Т. о., сочинение Е. отразило назревшие проблемы в древнерус. церковнопевч. искусстве. Через год после его появления начались мероприятия по исправлению певческих книг (Первая комиссия дидаскалов, 1652–1654).

«Сказание...» Е. имеет ряд смысловых и сюжетных совпадений с «Валаамской беседой» (XVI в.), в к-рой также говорится о похвальбе «гораздых певцов» своими «переводами» и о невозможности их совместного пения («аки волове ревут друг перед другом»), имеется и призыв к царю «скрепити один перевод» (см.: *Моисеева Г. Н.* «Валаамская беседа» — памятник рус. публицистики сер. XVI в. М.; Л., 1958. С. 176). Вполне вероятно, что Е. был знаком с этим произведением.

«Сказание...» Е. получило распространение в рукописных сборниках 2-й пол. XVII в.: ГИМ. Увар. № 152. Л. 106 об.– 135 об.; Син. певч. № 74. Л. I–II, 1–51; РНБ. Погод. № 1559. Л. 46–68 об.; F.I.244. Л. 17 об.– 42 об.; Q.I.1101. Л. 146–176 об. Имеется и особая редакция сочинения, текст которой во мн. местах совпадает с основной редакцией и начинается словами: «Трудолюбнии от земледелник, внегда аще видят древо бесплодно и непитомо, тех губящее труд и корене дебельством и тяготою сени растлевающе сады, со многим тщанием отсещают то» (РНБ. Q.I.1101. Л. 176 об.– 193).

Изд.: *Сахаров И. П.* Исследования о рус. церк. песнопении. М., 1849. С. 13–16; Описание слав. и рус. рукописных сборников Имп. Публичной б-ки / Сост.: А. Ф. Бычков. СПб., 1878. Вып. 1. С. 79, 83–84; Муз. эстетика России XI–XVIII вв. / Публ. и пер.: А. И. Рогов. М., 1973. С. 69–77; *Протопопов В. В.* Рус. мысль о музыке в XVII в. М., 1989. С. 83–90.

Лит.: *Калайдович К. Ф., Строев П. М.* Обстоятельное описание славяно-рус. рукописей, хранящихся в б-ке... гр. Ф. А. Толстого. М., 1825. С. 63; *Ундольский В. М.* Замечания для истории церк. пения в России. М., 1846. С. 12; *Каган М. Д.* Евфросин // СККДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 297–298; *Парфентьев Н. П.* История появления «Извещения... требующим учитися пения» и его авторы // *Александр Мезенец и прочие.* Извещение... желающим учиться пению (1670 г.) / Введ., публ., пер. и ист. исслед.: Н. П. Парфентьев; коммент. и исслед.: З. М. Гусейнова. Челябинск, 1996. С. 394–396.

Н. П. Парфентьев

ЕВФРОСИ́Н († после 1691), мон., старообрядческий деятель, автор «Отразительного писания о новоизбранном пути самоубийственных смертей» (1691). В 1670–1671 гг. Е. жил в Курженской пуст., расположенной на острове Курженского оз. в Вытегорском у., у истока р. Андомы (территория совр. Вологодской обл.), где стал учеником игум. *Досифея* (один из основателей старообрядчества), которого называл «великим аввою» и «отцом». В. О. *Ключевский* и вслед за ним Х. М. *Лопарёв* ошибочно отождествляли Е. с прп. *Евфросином* Куржесским. После разорения Курженской пуст. осенью 1671 г. Е., видимо, часто менял места пребывания, но неизменно поддерживал связь с духовным отцом. Во 2-й пол. 70-х XVII в. в Сунарецкой Троицкой пуст. на Виданском о-ве близ впадения р. Суны в Кондопожскую губу Онежского оз. Е. стал свидетелем отказа Досифея поминать за богослужением старообрядцев, погибших в «гарях», что вызвало протест *Сергия (Крашенинникова)*, вслед за протопопом *Аввакумом* высоко оценивавшего подвиг самосожжения. Тогда же по поручению Досифея Е. вместе с Поликарпом Петровым (впосл. ставшим активным защитником «гарей») написал «столбец», содержащий ответ на учение апологета самосожжений новгородца Ивана Коломенского («столбец» не сохр.; см.: *Лопарёв.* 1895. С. 12–14, 15). П. С. *Смирнов* считал, что под рук. Е. на *Керженце* состоялось осуждение старца Онуфрия, почитателя сомнительных с догматической т. зр. «писаний» Аввакума (см. *Аввакумовщина*). В 1693 г. в «сходе» на Онуфрия участвовали непосредственные помощники Е. инок Мина и Галактион Слепой, «потом же еще был сход при великоученом отце Евфросине» (*Смирнов.* 1898. С. LXXV–LXXVI). Смирнов также считал, что старообрядческое согласие «евфросиновщина», упоминаемое свт. *Димитрием* Ростовским в «Розыске о раскольничей брынской вере», получило свое название в память о Е.; в некоторых источниках отмечается, что «евфросиновщина» жила преданием об игум. Досифее.

На юге Е. подолгу жил в Жабынской пуст. близ Белёва (см. *Макариев Жабынский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*), где в 70-х гг. XVII в. часто останавливался его учитель Досифей. По-видимому, здесь в 1691 г. «советом и изволением всего русского христианства», т. е. старообрядцев «донских, кумских, поволжских, поморских, западных и южных», Е. создал «Отразительное писание...», копии которого распространял, в частности, Мина, ученик Е., о чем сообщает надпись на единственном известном списке сочинения: «Списано с тетратей с Минина приносу с Руси, с Калуги и з Билева, писма старца Ефросина и окрест з братьею» (*Лопарёв.* 1895. С. 013, 010).

В «Отразительном писании...» Е. подробно изложил историю возникновения и распространения самосожжений в связи с характерными для начального периода старообрядчества воззрениями о скором наступлении царства *антихриста* и близкой кончине мира. В трактате приведены важные свидетельства об учениках *Капитона* в Вязниках, где зародилось самосожжение, упоминается Кузьма, один из возможных основателей нетовского согласия (см. *Спасово согласие*). «Отразительное писание...» изобилует натуралистическими картинами и подробностями «гарей», обличительными характеристиками сторонников «самоубийственного губительства»; автор видел свою главную задачу в обличении «нечеловеческого естества учителей сих окаянных». Ссылаясь на Свящ. Писание и святоотеческие труды, Е. отказывает погибшим в «гарях» и организаторам самосожжений в молитвенном поминовении после смерти и в праве именоваться христианами. Е. писал о возможности развития из учения о «самоубийственных смертях» «христовщины», т. е. о *хлыстах*. В его сочинении отразилась полемика по вопросу о правомерности «самоубийственных смертей» между отцами старообрядчества, допускавшими самосожжения, Даниилом *Викулиным* и иеродиак. *Игнатием* Соловецким и противником самосожжений иноком *Корнилием Выговским*. Трактат позволяет уточнить отдельные события раннего периода старообрядчества (о некоторых гарях известно только из «Отразительного писания...»), биографии деятелей той эпохи, в частности бывш. есаула Евстафия Троинского (впосл. инок Ефрем), возглавившего Тегенскую гарь в Тюменском у.

В «Отразительном писании...» Е. высказал отношение и к др. вопросам, по к-рым в тот период шли споры между старообрядцами. Инок обличал *беспоповцев*, утверждавших, что при антихристе не будет приношения Бескровной Жертвы, уверяя, что «до самыя кончины причастие у верных будет». Вместе с игум. Досифеем Е. осудил учение Игнатия Соловецкого, выступавшего против надписания на кресте «І.Н.Ц.І.». Е. не разделял запрет поморцев на общение в пище с православными, считая, что «излишними теми хлопотами на что верных давити». Е. осуждал пошехонцев, к-рые считали, что дача «окупа» правосл. священнику для получения фальшивого свидетельства о принадлежности к правосл. Церкви несовместима с истинным благочестием. По мнению Е., такое упорство приводило только к усилению гонений. Вместо «окупа» он предлагал бегство: «Первое начало спасению — заповеди Христовой хранение: гонимым в том граде в другой перебегать», как большей частью и поступали старообрядцы (Там же. С. 96, 26, 60, 42).

По мнению Н. С. Демковой, подготовительные материалы к трактату Е. отразились в рукописи из собрания Музея-заповедника Кижи (КП–219/2, нач. XVIII в.), содержащей подборку текстов с обличением самосожжений. Центральное место в сборнике занимает «Жалобница поморских старцев», написанная немного ранее «Отразительного писания...» учениками Е. иноками Миной и Иринархом, юродивым Андреем, Галактионом. «Жалобница...», по мнению исследовательницы, была одним из источников «Отразительного писания...». Одновременно с «Жалобницей...» ученики Е., вероятно, создали входящее в сборник «Писание отчасти» против самосожжений. Частью архива, использовавшегося Е. при подготовке «Отразительного писания...», по-видимому, являлась подборка выписок из Свящ. Писания и творений отцов Церкви о греховности «самоубийственных смертей», также помещенная в рукописи.

В «Отразительном писании...» упоминаются несохранившиеся обличительные сочинения Е.: «взыскание» на «лжеучение» Поликарпа, послание к Онуфрию с обличением самосожжений. Исследователи усматривают стилистическое сходство трактата Е. с сочинениями Аввакума, отмечают непоследовательность Е. в изложении, связанную с полемической направленностью его труда.

Соч.: *Лопарёв Х. М., ред.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжений 1691 г. СПб., 1895. (ПДП; 108).

Лит.: *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольничей брынской вере. М., 1847. С. 65; *Ключевский В. О.* Новооткрытый памятник по истории раскола // БВ. 1896. Т. 1. № 3. С. 490–499; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. LXXIV–LXXXI; *Ерёмин И. П.* «Отразительное писание» Евфросина // История рус. литературы: В 10 т. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 335–341; *Елеонская А. С.* Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Евфросина // Новые черты в рус. лит-ре и искусстве (XII — нач. XVIII в.). М., 1976. С. 263–276; *она же.* Русская публицистика 2-й пол. XVII в. М., 1978. С. 186–231; *Понырко Н. В.* Евфросин // СККДР. Т. 3. Ч. 1. С. 299–300; *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг.: (К пробл. самосожжений в рус. старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. [Вып. 1]. С. 64–119; *Демкова Н. С.* «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691) г. // *Она же.* Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая лит-ра раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 139–155; *Шашков А. Т.* «Светлая Россия потемнела, а мрачный Дон возсиял...» // Родина. 2006. № 11. С. 75–78; *Пигин А. В.* «Писание отчасти» против самосожжений — памятник старообрядческой лит-ры XVII в. // ВЦИ. 2007. № 4(8). С. 101–129.

Е. А. Агеева

ЕВФРОСИ́НИЕВ ПО́ЛОЦКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕ́НИЯ ГОСПО́ДНЯ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ — см. *Полоцкий Евфросиниев в честь Преображения Господня жен. мон-рь.*

ЕВФРОСИ́НИЕВ СУ́ЗДАЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОЛОЖЕ́НИЯ РИ́ЗЫ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ВО ВЛАХЕ́РНЕ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Владимирской и Суздальской епархии), в г. Суздале Владимирской обл. Основан в нач. XIII в. Точное время и обстоятельство устроения Е. м. неизвестны, летописных сведений об этом не сохранилось. Принятая в исторической лит-ре дата основания — 1207 г. впервые и без ссылки на источники приведена в сочинении ключаря Богородице-Рождественского собора А. Фёдорова XVIII в. «Историческое собрание о Богоспасаемом граде Суздале»: «Монастырь девич Положения Ризы Пресвятыя Богородицы древняго строения, построенный в лето 6715 (т. е. 1206–1208 гг.— *А. М.*) близ стены, что в старый по кремле земляный вал» (*Фёдоров.* 1855. С. 56–57).

Е. м. известен прежде всего как место иноческих подвигов в 1-й пол. XIII в. прп. *Евфросинии* Суздальской, предания о к-рых и чудеса, современные агиографу, впервые записал насельник *Евфимиева суздальского мон-ря* инок *Григорий* в XVI в. Преподобная была канонизирована предположительно в 1576 г., мощи обретены 18 сент. 1698 г. В наименовании мон-ря имя святой появляется, очевидно, с посл. четв. XVI в.

Существование Е. м. в XIII в. косвенно подтверждается результатами археологических раскопок, проведенных в 1990–1991 гг. под рук.

М. В. *Седовой:* установлено, что на рубеже XI и XII вв. в районе обители находился курганный могильник, на месте к-рого с сер. XII в. была улица, застроенная усадьбами посадских. В нач. XIII в. происходит пе-



Прп. Евфросиния Суздальская с видом на Ризоположенский мон-рь. Литография. XIX в. (ГПИБ)

репланировка участка, улица исчезает. По мнению Седовой, это произошло в связи с основанием прп. Евфросинией рядом с Е. м. Троицкого мон-ря для пострига «мужатых жен» (*Седова.* 1997. С. 141–143). В 1764 г. Троицкая обитель была упразднена, а ее насельницы переведены в Е. м., Троицкая ц. бывшего мон-ря стала приходской и приписывалась к Е. м. дважды: с нач. 40-х гг. XIX в. до 1851 г. и с 6 нояб. 1871 г. до упразднения мон-ря в 1923 г.

Согласно Житию прп. Евфросинии сер. XVI в., Е. м. стоял «под стеною градною». В писцовой книге Суздаля 1627–1629 гг. М. Трусова и подьячего Ф. Витовтова местоположение обители обозначалось так: «В Суждале на посаде, идучи от острожной осыпи к Спасскому монастырю большею улицею на леве монастырь преподобные княжны Евфросинии Суждальские». В «Историческом собрании...» уточняется, что Е. м. находился к северо-востоку от кремля и соборной церкви и отделялся рвом от городских стен. В наст. время Е. м. расположен в центре Суздаля.

Очевидно, Е. м. неоднократно разорялся татар. «ратями» в XIII–XV вв., а также поляками, запорожскими казаками и рус. изменниками в период *Смуты* нач. XVII в. В 1764 г. Е. м. был причислен ко 2-му классу. Обитель неоднократно горела, в т. ч. в 1719, 1766 и 1901 гг. В 1899 г. к Е. м. приписан бывший до того мужским *суздальский во имя свт. Василия Великого мон-рь.* 16 мая 1913 г. Е. м. посетили святые имп. *Николай II* и вел. княжны *Ольга, Татиана, Мария, Анастасия.*

Насельницы Е. м. (игумения и 51 старица) впервые упоминаются в писцовой книге Суздаля 1627–1629 гг. Столько же насельниц и еще 20 безместных стариц проживало в мон-ре в сер. XVII в., бельцов было 2 попа, диакон и просвирня. В 1700 г. в Е. м. числились игумения и 72 старицы, по ведомости Коллегии экономии 1739–1741 гг.— настоятельница, 55 монахинь (2 церковницы, 7 крылошанок, 2 в пономарской должности, 2 трапезницы, просвирня, 6 звонарок, вратница, 34 рядовые), а также бельцы (2 попа, диакон) и белицы (вдова и «девка»). В 1763 г. в Е. м. значились игумения, 21 монахиня, 8 белиц «на монастырских порциях», 102 послушницы на собственном пропитании, а также бельцы (2 попа, диакон, 2 пономаря, дворник). При мон-ре проживал женатый отставной поручик. По табели 1795 г. штат Е. м. состоял из игумении, казначеи и 15 монахинь, но реально в мон-ре жили 2 игумении (одна на покое «за старостию и слепотою»), казначея, 14 монахинь и белица. Одной из сестер, мон. Маргарите (Ильиной), было 102 года. В 1811 г. в Е. м. находились казначея, 13 монахинь, 2 девицы на монашеской вакансии и 88 сверхштатных белиц на собственном содержании; в 1815 г.— казначея, 13 монахинь, 2 девицы на монашеской вакансии, а также сверхштатные 160 белиц и 4 служителя. По штату 1867 г. было положено 17 насельниц, реально проживали 14 монахинь и 58 указных послушниц; в 1901 г.— 17 монахинь, 12 сверхштатных, 13 рясофорных послушниц, 60 послушниц, живших по указным предписаниям, и 79 послушниц — по паспортам. На 1914 г. в Е. м. числились 17 штатных монахинь, 22 сверхштатные, 80 «живущих по паспорту», 68 указных рясофорных послушниц. С 1883 г. материальное благосостояние позволило ввести в мон-ре общую трапезу, в 80-х гг. XIX в. были организованы золотошвейная мастерская, образцовое молочное хозяйство.

В Е. м. почитались: с XIII в.— прп. Евфросиния Суздальская, позднее — блж. *Евдокия Суздальская* († 1776), блж. Марфа (Сонина; † 10 авг. 1803). В 60-х гг. XVIII в. в Е. м. проживала мон. Иоанна, мать еп. Суздальского и Юрьевского *Геннадия (Драницына).* Много потрудились управлявшая обителью с 1874 г. игум. Серафима (Лотова) и последняя (перед закрытием в XX в.) игум. Серафима (Селиванова).

В нояб. 1906 г. в связи с появившимися у московской полиции агентурными сведениями о намечающемся ограблении Е. м. насельницы получили разрешение на владение 6 револьверами.

А. В. Маштафаров

Постройки. *Собор в честь Положения ризы Пресв. Богородицы* впервые упоминается в писцовой книге Суздаля 1627–1629 гг.: «На монастыре церковь каменная Ризоположения Пречистыя Богородицы да придел благоверныя княжны Евфросинии Суждальские». Однако точная дата постройки храма и придела неизвестна, в писцовой книге сообщается, что это «строение прежних государей и ныняшняго государя царя и великаго князя Михаила Феодоровича всея Руси».

Исследователи расходятся в датировке собора: от 20-х гг. XVI в. до 2-й пол. XVI в. Г. К. *Вагнер* без ссылки на к.-л. источники датировал возведение собора 20-ми гг. XVI в.



Ризоположенский собор. Сер.— 2-я пол. XVI в. Фотография И. Ф. Барщевского. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

(Старые рус. города / Автор-сост.: Г. К. Вагнер. М.; Лпц., 1988. С. 394), М. А. Ильин, П. Н. Максимов,

В. В. Косточкин — 30–60-ми гг. XVI в. (История рус. иск-ва / Ред.: И. Э. Грабарь. М., 1955. Т. 3. С. 363). Н. Н. *Воронин,* также датировавший собор 20-ми гг. XVI в., указал на возможное ктиторство фаворита вел. кн. *Василия III Иоанновича* И. Ю. Поджогина. Трехглавие собора ученый объяснял ориентацией на кремлевский Рождественский собор Суздаля, рухнувший к этому времени (*Воронин.* 1958. С. 196, 200). И. В. Арзамасцев предположил, что было 2 этапа строительства собора: возведение — в 20-х гг., перестройка — во 2-й пол. XVI в. (*Арзамасцев И. В.* Ист. справка о Ризоположенском мон-ре в г. Суздале // ВСНРПУ. 1986. Архив № 17402). А. Д. Варганов датировал постройку собора ок. 1580 г. и предположил участие в сооружении храма новгородских мастеров, «быть может из числа тех «сведенных» новгородцев, которые в большом количестве были поселены Иваном IV в Суздале» (*Варганов.* 1944. С. 28–29); позже он пришел к выводу, что собор возвели к сер. XVI в. (*Он же.* 1971. С. 74). В. В. Косаткин, Н. Н. Ушаков, М. Ф. Достоевский и В. Т. Георгиевский относили строительство ко 2-й пол. XVI в. (*Косаткин.* 1906. С. 249–251; *Ушаков.* 1913. С. 31; *Достоевский.* 1917. С. 30–38; *Георгиевский.* 1900. С. 49), В. В. Седов — к 70-м гг. XVI в. (*Седов.* 2000. С. 187–190).

К событиям в Суздале, современным возведению Ризоположенского собора в 20-х гг. XVI в., нек-рые исследователи относят окончание строительства в Покровском мон-ре (1518), начало разборки руин 3-главого и 3-портального кафедрального Рождественского собора XIII в. (1528) и строительство Преображенского собора в Евфимиевой обители. Эти события произошли в период управления Суздальской епархией еп. *Геннадием* (1517–1531), иерархом, близким к вел. кн. Василию III. О том, что Е. м. был скорее всего известен великокняжеской семье, свидетельствует сохранившийся покров, вероятно на гробницу прп. Евфросинии Суздальской, на к-ром святая изображена в рост и без нимба. Покров, изготовленный в мастерской вел. кнг. Соломонии Юрьевны, 1-й супруги вел. князя, по художественной стилистике близок к покровам на раки прп. Пафнутия Боровского нач. XVI в., прп. Кирилла Белозерского 1514 г., свт. Леонтия Ростовского 1514 г., прп. Сергия Радонежского 1525 г. (Рус. прикладное иск-во XIII — нач. XX в. М., 1982. С. 151; *Антонова.* 1966. С. 28). Этот вклад в мон-рь, вероятно, следует датировать 1-й четв. XVI в. Он, очевидно, связан с молением великокняжеской четы «чадородия ради» «неплодной» вел. княгини. Тем же мотивом могло объясняться и строительство каменного Ризоположенского собора над мощами прп. Евфросинии (в миру Феодулии), вымоленной в свое время ее родителями. Однако письменные источники, позволяющие датировать собор мон-ря, отсутствуют. Приведенные выше косвенные исторические данные не позволяют определить датировку собора, т. к. отсутствуют конкретные сведения о вкладах вел. князя, данных на сооружение храма, или о льготах обители. Архитектурные формы служат главным документальным источником.

В наст. время существует единственная аргументированная версия датировки собора, принадлежащая Вл. В. Седову. Ближайшими аналогами трехглавия собора Е. м., по его мнению, являются соборы *Клопского* (1562–1569) и *тихвинского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* (кон. XVI в.) мон-рей, а также церковь в дер. Каменные Поляны (70-е гг. XVI в.). Сомкнутый свод на распалубках близок к конструкции сводов в зап. помещениях трапезных *тихвинского Большого в честь Успения Пресв. Богородицы* (1581–1583) и *Александрова Свирского* (датируется Седовым 70–80-ми гг. XVI в.) монастырей. Трехапсидными были все 4- и 6-столпные новгородские храмы, построенные после 30-х гг. XVI в. Именно их вид воспроизводит объемная и фасадная композиция бесстолпного Ризоположенского собора Е. м. Разумеется, трехглавие и трехапсидность, «которые в XVI в. были столь же характерны для Новгорода, как и для Москвы, могли все же появиться и под влиянием суздальских памятников (и, прежде всего, трехглавого собора Покровского монастыря нач. XVI в.). При этом ни конструктивно, ни, тем более, декоративно Ризоположенский собор и эти памятники никак не соприкасаются» (*Седов.* 2000. С. 190–191). Особенности же постановки малых глав над апсидами на взаимно опирающихся арках отмечаются исследователем как уникальные. К формам архитектуры Сев.-Вост. Руси Седов относит только колонки, разделяющие апсиды (оригинальная трактовка колонок московского Успенского собора), и фигуры зверей (навеяны львами из капителей порталов Рождественского собора в Суздале 1222–1225). Остальные декоративные формы — порталы собора, окна в арочных нишах, пояса 5-угольных ниш и двойных килевидных арочек — относятся, по его мнению, к новгородской школе XVI в. «По трактовке, утрированному и даже огрубленному характеру декоративных форм» (Там же. С. 193) Ризоположенский собор особенно близок все к тем же трапезным церквам тихвинского Успенского и Свирского монастырей. Подтверждением датировки служит и оригинальная система перекрытия — попытка интерпретации крещатого свода, получившего распространение в столичной архитектуре в 50–60-х гг. XVI в. Однако очевидно, что эти архитектурные формы не могли появиться в Суздале раньше, чем они сформировались в Москве и появились в Новгороде. В целом датировка 70-ми гг. XVI в. представляется убедительной; заказчиком в таком случае мог выступить еп. Суздальский *Варлаам,* управлявший епархией с 1570 по 1584 г. Впрочем, архитектурные сопоставления не исключают и более широкой датировки Ризоположенского собора — сер.— 2-й пол. XVI в., к-рая не противоречит содержанию обеих редакций Жития прп. Евфросинии XVI в. В этих текстах не сообщается о наличии или строительстве в Е. м. собора с придельной церковью.

Собор сложен из кирпича и представляет собой бесстолпный 3-главый 3-апсидный храм средних размеров (12×12,5 м без апсид). Четверик перекрыт сомкнутым сводом на крестообразных распалубках; расположение их с повышающейся щелыгой напоминает храмы с крещатым сводом 2-й пол. XVI в. (Там же. С. 188). В вершине свода «вырезан» подкупольный квадрат, от к-рого с помощью парусов осуществляется переход к световому барабану. Малые световые барабаны, расположенные над боковыми компартиментами алтаря, поддерживаются взаимно опирающимися арочками. Алтарное пространство отделено кирпичной преградой (средняя часть восстановлена при реставрации), поднимающейся примерно на половину его вы-

соты; выше открываются 3 арочных проема. «Внутреннее пространство собора подчинено одной цели: создать впечатление осененности, своеобразного балдахина, поднимающегося примерно с одного уровня и прерванного в вершине подкупольным прямоугольником. Распалубки зрительно повышают свод, мягкие очертания лотков и распалубок создают иллюзию купольного венчания. Основание барабана выделено по сторонам света направляющими распалубками, образующими некое подобие рукавов креста» (Там же).

Пространство алтаря просторно, вост. часть его оканчивается 3 апсидами, сев. полукружие к-рых служит помещением для жертвенника, южное — для диаконника. Согласно описанию, к нач. XX в. престол собора был устроен на 4 дубовых столбах, верхняя дубовая доска покрыта холщовой срачицей, антиминс на престоле холщовый, освящен 31 окт. 1757 г. митр. Суздальским Сильвестром (Гловатским). Сохранявшаяся до закрытия храма роспись выполнена маслом в 1840 г. мещанином г. Переславля-Залесского Егором Васильевым с сыном Павлом.

Главы собора, а также малые барабаны были уничтожены в 30-х гг. XX в. При реставрации 1962–1963 гг., проведенной по проекту О. Г. Гусевой, малые барабаны были реконструированы по фотографиям, вместо луковичных глав были сделаны шлемовидные. Барабаны цилиндрические, главный расположен по центру, малые сильно сдвинуты к востоку; все они украшены поясом двойных килевидных нишек. Собор имеет позакомарное покрытие — по 3 закомары на зап. и вост. фасадах, по 4 — на северном и южном. Очертания закомар (пониженные килевидные) были восстановлены во время реставрации: кровля XVIII–XIX вв. была 4-скатной, и первоначальные закомары были срублены. Стены собора разбиты лопатками на 3 приблизительно равных прясла. Т. о., число прясел не равно числу закомар: крайние вост. закомары, соответствующие алтарному пространству, расположены частично над вост. пряслами, частично над зрительно вдающимися в пространство храма апсидами. Апсиды имеют одинаковую высоту и разделены $^{3}/_{4}$-ными колонками. Под ярусом закомар вокруг всего храма проходит пояс 5-угольных ниш; такой же пояс имеется на апсидах. Входы расположены в средних пряслах с 3 сторон. Они оформлены перспективными порталами, причем в северном вместо капителей вставлены белокаменные блоки с фигурами зверей, похожих на львов. Арочные окна в арочных нишах (частично восстановлены во время реставрации) расположены в 2 света.



Ризоположенский собор. Сер.— 2-я пол. XVI в. Фотография. 2004 г.

Притвор с зап. стороны собора в XVII в. сначала был деревянным, в 1688 г. перестроен из кирпича суздальскими посадскими Иваном Маминым, Андреем Шмаковым и Иваном Грязновым Меньшим. В центре фасада перспективный портал входа, от к-рого между расположенными справа и слева двумя 2-ярусными каскадами ширинок, частично декорированных поливными изразцами и завершающихся справа килевидными, а слева 3-угольными фронтонами, располагается 2 окна с пышными наличниками. Празднично оформленный перспективный наборный портал входа из притвора в храм является одним из лучших образцов декоративного искусства XVI в., хотя нельзя исключить его окончательную доработку в XVII в. В 40-х гг. XIX в. стены притвора были украшены росписью с сюжетами из Жития прп. Евфросинии. В XVIII — нач. XIX в. притвор в виде галереи расширили с сев. и юж. сторон собора.

Придельная церковь во имя прп. Евфросинии построена после канонизации святой в 1576 г., вероятно одновременно с собором в 70–80-х гг. XVI в. Подробного описания церкви не сохранилось, археологические раскопки на ее месте не проводились. В XVII в. церковь была разобрана, и до нач. XVIII в. престол прп. Евфросинии находился в Сретенской ц.

10 сент. 1719 г. каменный придельный храм прп. Евфросинии с юж. стороны Сретенской ц. сгорел, и в 1720 г. на новом месте, с сев. стороны Ризоположенского храма, был построен придел во имя прп. Евфросинии (сохр. до реставрации 60-х гг. XX в., в результате к-рой придел, а также сев. и юж. части притвора были снесены). Этот придел составил продолжение сев. части притвора и завершался у апсиды полукружием с одним окном в алтаре, а другим около клироса. Верх церкви был перекрыт коробовым сводом, покрыт железом и увенчан небольшой луковичной главкой. Трехъярусный иконостас в приделе устроен в 1837 г., иконы написаны в XIX в. В алтаре престол и жертвенник помещались на дубовых столбах, последний антиминс освящен в 1879 г.

Согласно писцовой книге Суздаля 1627–1629 гг., в Е. м. находилась также деревянная «клетцки» теплая ***церковь в честь иконы Божией Матери «Знамение»*** с приделом во имя кн. Михаила Черниговского и боярина его Феодора.

Не позднее 2-й пол. XVII в. вместо Знаменской ц. была построена каменная теплая трапезная ***церковь в честь Сретения Господня.*** Судя по миниатюрам рукописного Жития прп. Евфросинии, церковь находилась к юго-востоку от Ризоположенского собора. До пожара 10 сент. 1719 г. к ее юж. стороне примыкала придельная ц. во имя прп. Евфросинии Суздальской, так что «у оной де теплой церкви много свету отняла, потому что со оной де страны не возможно за нею... окон сделать». Придельный храм был возобновлен по благословенной грамоте еп. Суздальского и Юрьевского *Варлаама (Леницкого)* от 1 июня 1720 г. прихожанином Д. И. Грязновым, но уже на др. месте, «близ старой каменной церкви по левую страну». Согласно офицерской описи 1761 г., крытая тесом Сретенская ц. имела каменную «главу», деревянные входные двери, перед к-рыми была небольшая деревянная паперть (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 498. Л. 1 об.). Впосл. по благословенной грамоте еп. Суздальского и Юрьевского Тихона (Якубовского) от 6 сент. 1773 г. при храме был устроен придел во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. В XVIII в. храм имел 2-ярусный иконостас. Новый

иконостас был установлен по контракту от 17 мая 1842 г. московским мещанином Т. С. Воробьёвым.

На месте разобранной в 1879 г. тесной Сретенской ц. по проекту губ. архит. Н. А. Артлебена в 1882 г. был выстроен новый одноименный храм с приделами во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских и во имя вмч. Пантелеимона. Храм, возведенный в рус. стиле, имел широкий и протяженный прямоугольный объем с крестообразным завершением, в центре к-рого высился опиравшийся на 4 столба невысокий шатер. Рукава креста были перекрыты 2-скатными кровлями. Храм был расписан в стиле академической живописи художником из с. Боголюбова И. И. Шороховым. Двухъярусный иконостас имел ряд икон, перенесенных из прежней церкви (не ранее нач. XVIII в.); новые были написаны нижегородским купцом иконописцем Д. Салабановым. В приделах также были устроены 2-ярусные иконостасы.



Сретенская ц. 1882 г. Архит. Н. А. Артлебен. Цинкография О. Ренара. Кон. XIX в. (ГПИБ)

Колокольня Е. м., построенная между 1629 и 1688 гг., ко 2-й пол. XVII в. обветшала и нуждалась в ремонте. Согласно изображению на иконе прп. Евфросинии Суздальской 1700 г., колокольня представляла собой сильно вытянутый вверх 8-гранный столп, по-видимому на низком четверике, завершенный высоким шатром. К 1761 г. на колокольне находилось 10 колоколов, один весом 50 пудов 21 фунт и 9 малых, а также «часы железные боевые». Во время пожара 13 авг. 1769 г. колокольня пострадала, колокола разбились и расплавились. К нач. XIX в. стена колокольни потрескалась. По рапорту игум. Аполлинарии 1803 г. из духовной консистории последовал указ, разрешавший снос старой и строительство новой колокольни. В комиссию по ее строительству вошли архим. Евфимиева мон-ря Мелхиседек, монастырский прот. И. Виноградов и благочинный суздальского Покровского монастыря свящ. М. Троепольский. Старую колокольню разобрали, строительство новой в 1812–1820 гг. проводилось по контрактам: от 13 янв. 1812 г. крестьянином дер. Медынцево Ковровского у. (вотчины Е. П. Плещеевой) Е. Григорьевым; от 3 июня 1814 г. крестьянином казенного с. Ставрова И. Филипповым и от 17 апр. 1816 г. суздальским казенным ведомством бобылями М., Е. и Н. Пономарёвыми из Никольской слободы по проекту губ. архит. Е. Я. Петрова. В результате было возведено 72-метровое 4-ярусное здание, выдержанное в провинциальных формах ампира и увенчанное шпилем. Ярус главных ворот украшен портиками на сдвоенных колоннах, так же оформлен кубический нижний ярус звона. Расположенный между ними аналогичный по форме объем надвратного храма освещается большими итал. окнами; в его декоре есть реминисценции «готического вкуса». Цилиндрический верхний ярус звона перекрыт полусферическим сводом с люкарнами. Шпиль, нижняя часть к-рого оформлена в виде обелиска, стоит на небольшом цилиндрическом фонаре. Фасады сооружения были испорчены в нач. XX в. цементной штукатуркой, отягощающей устремленные ввысь сквозные ярусы, оформленные слабовыступающими портиками с парными колоннами. При реставрации во 2-й пол. XX в. была восстановлена первоначальная 2-цветная окраска: стены желтые, детали белые. В 1843 г. на колокольне было 9 колоколов, в т. ч. большой — 289 пудов 9 фунтов (1829), 100-пудовый, 74-пудовый 17-фунтовый (1770), 19-пудовый 23-фунтовый и 8-пудовый 25-фунтовый. В нач. XX в. было 12 колоколов.

А. В. Маштафаров, Л. К. Масиель Санчес

В 1-й четв. XVII в. Е. м. был окружен деревянной оградой, обновленной в 1688 г. Каменные сегмент ограды и св. ворота впервые изображены на иконе прп. Евфросинии Суздальской 1700 г. Очевидно, они были построены во 2-й пол. XVII в. Св. ворота имеют традиц. композицию: четверик с 2 неравными по объему арками для прохода и проезда, завершенными укороченными восьмериками, к-рые перекрыты 8-гранными шатрами с небольшими главками. Фасады ворот декорированы ширинками и поясом с поливными разноцветными изразцами, на каждой из граней шатров их 2 нисходящих ряда, от одного вверху до двух внизу декоративных слухов.

Бóльшая часть сохранившейся кирпичной ограды возведена по контракту от 17 апр. 1816 г. бобылями Никольской слободы братьями Пономарёвыми. После приписки Троицкой ц. к Е. м. в нач. 40-х гг. XIX в. остатки деревянной ограды бывш. мон-ря заменили кирпичной и соединили со стеной Е. м.; внутренняя ограда, разделявшая Ризоположенский мон-рь и Троицкую ц., была ликвидирована после 1871 г. Территория Е. м. увеличилась за счет фруктового сада, огорода и гумна.

К нач. XX в. ограда обители составляла 355 саж., в ней существовали входные, святые, водовозные, въездные ворота и башни. В башне юго-вост. угла стены в нач. XIX в. была устроена часовня. В часовне стоял иконостас с иконами Сретения Господня, Положения ризы Пресв. Богородицы, прп. Евфросинии Суздальской, свт. Николая Чудотворца и свт. Димитрия Ростовского. Все иконы, за исключением последней, происходили из старых иконостасов Сретенской и Ризоположенской церквей.

В 20-х гг. XVII в. в Е. м. было 34 кельи, по ведомости 1730–1741 гг. значится 41 деревянная келья, а также «колодезь обруб, а над ним шатер, деревянные». В 1761 г. в Е. м. находились деревянные игуменская келья «о двух апартаментах», 39 «братских», а также келья сторожа. В пожаре 13 авг. 1769 г. все деревянные кельи сгорели, затем, в XVIII и XIX вв., неоднократно отстраивались.

В 1893 г. при Е. м. была устроена церковноприходская школа для девочек, сначала в келье игумении, затем было выстроено особое здание, вмещавшее свыше 60 учениц. Обитель снабжала школу всеми учебными пособиями и, кроме того, обеспечила капиталом в 2,4 тыс. р., проценты с к-рого шли на текущие расходы.

Последние перед революцией строительные работы проводились после пожара 1901 г. К 1914 г. в мон-ре существовали каменные 2-этажный корпус с общей трапезой, кухней, просфорной пекарней и пристройкой для чтения Псалтири; дом настоятельницы, здание церковноприходской школы, два 2-этажных келейных корпуса, экипажный сарай; деревянные сторожка при выездных воротах, 13 келий, сараи, амбар, скотный двор, конюшни, погреба. Во дворе Е. м. к юго-западу от Ризоположенского собора у 2-этажного келейного здания находился колодец.

Святыни и памятники церковных древностей. Главной святыней Е. м. являлись мощи прп. Евфросинии Суздальской, до кон. XVII в. пребывавшие под спудом в Ризоположенском соборе. В 1698 г. мощи были обретены и положены в деревянную раку в виде гроба, установленную в аркосолии при входе в придельный Евфросиниевский храм. Серебряная рака для мощей была изготовлена в 90-х гг. XVIII в., крышка на раку — в 1867 г., постамент и столярный вызолоченный балдахин над ракой — в 1886 г. на средства московской купчихи А. А. Шишковой. С 2 сторон на раке находились изображения герба г. Чернигова, на клеймах — тексты из Жития преподобной.

Из памятников церковных древностей в Ризоположенском соборе находились запрестольный крест с изображением Распятия и с Тихвинским образом Божией Матери (за жертвенником), 4-ярусный иконостас 1843 г. с колоннами, резьбой и иконами (не ранее 2-й пол. XVIII в.) в серебряных ризах, чтимые Боголюбская икона Божией Матери с небольшим Каменецким образом Божией Матери и образом прп. Евфросинии Суздальской вверху (справа от царских врат), икона прп. Евфросинии Суздальской с деянием (1690); в Евфросиниевском приделе — иконы св. Иоанна Предтечи (XVII в.; «греческого письма»), прп. Сергия Радонежского и прп. Евфросинии (1754). Среди напрестольных Евангелий выделялись по художественным достоинствам Евангелие, обложенное трипом (М., 1682), Евангелие в окладе чеканного серебра (М., 1698), из утвари — серебряные напрестольный крест XVII в., напрестольный крест с мощами и изображениями на белой финифти Бога Саваофа, Божией Матери и ап.



Прп. Евфросиния Суздальская. Икона из Ризоположенского мон-ря. 1700 г. (ГВСМЗ)

Иоанна Богослова (1785), потир (1785), кадила (1603 и 1642), ковшик для теплоты (1642), из шитья — 2 вышитых воздýха XVII в., покровы с изображением прп. Евфросинии, вышитые шелками в XVI–XVII вв. В северной части притвора, в трапезе, находился старинный образ св. Иоанна Предтечи в серебряной ризе. В южном сегменте справа от входа располагалась икона Распятия Господня с предстоящими, написанная в 1680 г. суздальскими (позднее царскими) иконописцами Космой Бабухиным и Алексеем Иониным. Здесь же хранилась 1-я, деревянная рака, в которой с кон. XVII и почти весь XVIII в. находились мощи св. Евфросинии.

В Троицком храме находилась икона Распятия Господня с предстоящими Божией Матерью и ап. Иоанном Богословом (1736), на паперти у входных дверей — икона Страшного Суда (1780). Эти святыни были утрачены при взрыве храма в 1934 г.

В б-ке Е. м. кроме старопечатных книг и текущей церковной лит-ры хранились список Жития прп. Евфросинии, украшенный миниатюрами, и рукописный в кожаном переплете сб. Измарагд (кон. XVII — XVIII в.).

Особенности богослужения. К нач. XX в. ежедневно совершались 2 литургии, а в праздничные дни — 3 или 4 литургии в разных храмах. По пятницам служился акафист прп. Евфросинии. После богослужений произносились поучения. Крестные ходы совершались 2 июля вокруг мон-ря (в день праздника Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне) и 25 сент. (в день памяти прп. Евфросинии). В день праздника Сошествия Св. Духа на апостолов крестный ход проходил от городского собора к Е. м. с участием духовенства приходских церквей Суздаля. С сер. XIX в. ежегодно по случаю праздника 25 сент. в городе устраивалась продолжавшаяся неделю многолюдная Евфросиниевская (Преподобенская) ярмарка. В апр. 1904 и в апр. 1905 гг. в Е. м. пребывала чудотворная *Боголюбская икона Божией Матери*.

Материальное положение. До кон. XVII в. Е. м. был исключительно вотчинным. К сер. XVII в. каждой старице поступало денег по «полуполтине», хлеба — по 2 четв. с «осминою» ржи и столько же овса в год, попам — по 3 четв. ржи и овса, диакону — по 2 четв. с «осминою», просвирне — 3 четв. исключительно ржи в год. Учитывая, что Е. м. был бесприходным и не имел земельных владений, сестрам и духовенству приходилось «ходить по дворам и кормиться Христовым именем». Указом царя Алексея Михайловича от 27 июля 1652 г. предписывалось выдавать мон-рю новую хлебную ругу по примеру *Страстной иконы Божией Ма-*



Рака с мощами прп. Евфросинии Суздальской. Цинкография О. Ренара. Кон. XIX в. (ГПИБ)

тери жен. мон-ря в Москве: игумении — по 10 четв. ржи и овса, рядовым старицам и попам — по 6 четв., диакону — по 5 четв., оклад просвирни

не изменился. Согласно грамоте от 11 июня 1700 г., руга состояла из 244 р. 13 к. и 280 четв. и полутора четвериков хлеба, ежегодно выдаваемых из приказа Большой казны. В 1700 г. Е. м. был лишен ружного жалованья, взамен обители были отданы выморочные земельные владения кн. Семена Романовича Пожарского в Галичском и Суздальском уездах, перешедшие в казну после смерти его и его вдовы кнг. Авдотьи Васильевны. Доходы с этих вотчин были невелики, так что ни в Монастырский приказ, ни в Коллегию экономии не поступало никаких сборов. Поминальных вкладов за XVI–XVII вв. в мон-рь, видимо, было вложено немного. Так, по духовной кн. Д. М. Пожарского полагалось 3 р. «на отпеванье и на столы... к Еуфросинье благоверной» (Завещание кн. Дмитрия Пожарского // ОИ. 2000. № 1. С. 152).

В связи с изъятием земельных владений в 1701–1705 гг. насельницам назначалось денежное и хлебное содержание (каждой, в т. ч. и настоятельнице, по 10 р. и 10 четв. хлеба в год). С 1705 г. по 20-е гг. XVIII в. совокупный доход сестер составлял в год 220 р.; также насельницы получали хлеб с оставленных мон-рю 39 дес. пашни. По ведомости Коллегии экономии 1739–1741 гг. Е. м. получал «по окладам и неокладных денежных, хлебных и прочих доходов... по окладу денег с крестьян оброчных 50 рублей,— с извёстных печей 10 рублей; неокладного хлеба с пашни приплодной ржи и ярового 43 четверти 4 четверика». Мон-рь также владел дер. М. Акашево Алатской дороги Казанского у., с к-рой «денежных и хлебных доходов... за отдалением и за скудостию никогда ничего не збиралось» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 498. Л. 62 об.).

К нач. 60-х гг. XVIII в. насельницам полагалось годовое жалованье: игумении — 12 р., монахиням — по 6 р., белицам «на монастырские порции» — 3 р.; всего мон-рь получал 164 р. в год. Священникам и диакону выплачивалось по 6 р., пономарям — по 3 р.; всего 48 р.

После секуляризации монастырских владений и учреждения штатов в 1764 г. жалованье второклассного мон-ря было невелико. Согласно указу Суздальской консистории от 28 дек. 1765 г., в год обители выплачивалось 475 р. 80 к.: игумении — 60 р., казначее — 20 р., рядовым монахиням — по 12 р., священникам — по 20 р., диакону — 15 р., церковникам — по 10 р., пономарям — по 6 р., служителям — по 13 р. 25 к. Вскоре эта сумма была увеличена: указом от 25 нояб. 1768 г. на ремонт мон-ря было велено отпускать дополнительно 20 р. 85 к., на уплату оброка и подушных за служителей — 2 р., т. о., казна отпускала всего на содержание обители 498 р. 65 к. в год.

По указу имп. Павла I в 1797 г. Е. м. получил ряд угодий из земельных владений, конфискованных у Суздальского архиерейского дома, 25 дес. пахотной земли близ дер. Шипова Слободка и рыбные ловли в пруду у с. Мордыш; в 1799 г. были пожалованы сенные покосы (5 дес.) и мельница близ с. Михайлова Сторона на р. Каменке.

Ко 2-й пол. XIX в. кроме скудного штатного жалованья Е. м. пользовался процентами с капитала в 19 320 р., к-рые обеспечивали повседневные нужды обители. Сестры сами добывали себе средства, часто нанимались на поденную работу на огородах горожан. В Е. м. не было ни общей трапезы, ни рукодельных мастерских.

В кон. XIX — нач. XX в. Е. м. владел 25 дес. пахотной земли при дер. Шипово Юрьевского у., к-рую арендовали местные крестьяне; 5 дес. сенокосной земли при с. Гнездилове Суздальского у.; 1166,5 кв. саж. огородной земли с зап. стороны монастырской ограды; 2178 кв. саж. огородной земли в Суздале, пожертвованной купеческой вдовой А. Р. Белиной; 1742 кв. саж. огородной земли в Суздале, пожертвованной вдовой титулярного советника Л. М. Соболевой; огородной землей на Похвальнской ул. Суздаля, пожертвованной купцом М. И. Фирсовым; 200 кв. саж. огородной усадебной земли в Суздале, отведенной под постройку дома диакону Е. м.; 35 дес. сенокосной земли в отхожей пустоши Берёзовка Владимирского у.— дар владимирского мещанина А. А. Лотова в 1885 г.; 145 дес. лесной дачи в отхожей пустоши Чернолесье Суздальского у., пожертвованной крестьянином А. А. Афоновым. В 1887 г. обители было высочайше пожаловано 57 дес. 1520 кв. саж. леса при Золотниковской пуст. Суздальского у. За монастырем оставались водяная мельница на р. Каменке у с. Михайлова Сторона и пруд у с. Мордыш в Суздальском у.

На 1914 г. денежный капитал Е. м. в процентных бумагах составлял 215 774 р. (доля причта — 48 865 р.). Ежегодно на содержание штата монастырь получал из казны жалованье: настоятельнице с сестрами — 140 р. 12 к., священнослужителям — 42 р. 86 к., на просфоры — 11 р. 40 к., на ремонт монастыря и ризницы — 60 р., «на вознаграждение монастыря» — 149 р. 22 к.

1918–2008 гг. После издания декрета об отделении Церкви от гос-ва в 1918 г. Е. м. лишился части хозяйственного имущества. 11 февр. 1919 г. комиссия Суздальского исполкома в присутствии свящ. Е. м. Сергия Виноградова, насельниц обители благочинной мон. Таисии (Белиной), мон. Мариамны (Гурьяновой) и др. произвела осмотр раки с мощами прп. Евфросинии. Согласно отчету, мощи были завернуты «в черную мантию и схиму, обвязаны черной шелковой лентой, концы которой опечатаны сургучной печатью». После осмотра рака была закрыта и заперта на ключ. Согласно описи имущества от 19 июля 1919 г., серебряная рака преподобной находилась в придельной Евфросиниевской ц. (ГА Владимирской обл. Ф. Р–366. Оп. 1. № 85. Л. 8 об.). В ведомости монастыря 1920 г. сообщалось, что «церковная утварь и ризница имеются в достатке и благолепии и состоят в целости» (ГВСМЗ. Суздальский филиал. Ф. Ризоположенского монастыря. Оп. 1. № 860. Л. 14). По-прежнему в храме после литургии совершались молебны с акафистом прп. Евфросинии. Крестные ходы происходили 2 июля, в день



Вид на Ризоположенский мон-рь со стороны колокольни (1812–1820). Фотография. 2004 г.

храмового праздника — 25 сент., в день памяти преподобной, и в день Св. Духа.

К 1920 г. в Е. м. проживали настоятельница игум. Серафима, 17 монашествующих сестер и 66 послушниц. Бóльшую часть зданий (каменные 2-этажный корпус с пристройкой для чтения Псалтири, дом настоятельницы, здание церковноприходской школы, два 2-этажных келейных корпуса, хозяйственные службы) занимали «советские учреждения и квартиры советских служащих». Сестрам были оставлены 6 келий, скотный двор и 2 погреба. У мон-ря конфисковали все земельные владения, кроме огородов (1742 кв. саж.) в Суздале.

В 1922 г. проходило *изъятие церковных ценностей*, к 10 мая у Е. м. было конфисковано 10 пудов 30 фунтов 25 золотников и 12 долей серебра. В протоколе от 21 апр. 1922 г., составленном особой комиссией, среди прочего значится рака весом 3 пуда 27 фунтов (ГА Владимирской обл. Ф. Р–357. Оп. 2. № 177. Л. 99, 100; Ф. Р–366. Оп. 1. № 192. Л. 41 об.). Т. о., именно весной 1922 г. мощи прп. Евфросинии поступили в Суздальский музей, а рака — в суздальский уездный финотдел. До нач. 40-х гг. XX в. мощи были выставлены в размещавшемся в бывш. Богородице-Рождественском соборе антирелиг. отделе музея. Афиша музея 1930 г. оповещала: «После реставрации открыт бывший собор — антирелигиозный отдел, показывающий классовую сущность религии на экспозиции, мощи, иконы и др. предметы, разоблачающие реакционное учение Церкви» (*Аксенова*. 2002. С. 67). Сохранился текст глумливых пояснений, выставленных в экспозиции. Впосл. мощи хранились в фондах музея, а 16 нояб. 1988 г. были переданы приходу суздальской ц. во имя св. равноапостольных Константина и Елены.

8 февр. 1923 г. Е. м. был закрыт, в мае 1924 г. хозяйственные и жилые постройки переданы в распоряжение ОГПУ, в них разместились сотрудники (и их семьи) особого дивизиона по охране концлагеря, находившегося в Евфимиевом суздальском мон-ре.

Ризоположенский собор до сер. авг. 1928 г. был в распоряжении Суздальского музея, затем по указанию Главнауки Народного комиссариата просвещения в здании храма был устроен политизолятор ОГПУ. Главный иконостас разобрали и перевезли на склад Суздальского музея в Троицкую ц., паникадило и придельные иконостасы оставались в храме. Одновременно территория монастыря была переименована в Военный городок, а после ликвидации политического изолятора в кон. 30-х гг. XX в.— в Коммунальный городок.

В 1929 г., несмотря на возражения представителей Главнауки, в Ризоположенском соборе была устроена электростанция, просуществовавшая до 1959 г. Вскоре после установки оборудования электростанции на барабанах соборных глав появились трещины, храм был частично разобран. Церковь была реставрирована только в 1969 г. (автор проекта Гусева): восстановлены уничтоженные в 20-х гг. XX в. трехглавие и шлемовидные купола. В 70-х — нач. 90-х гг. XX в. в Ризоположенском соборе размещался склад.

Сретенская ц. 17 июля 1920 г. была передана в «бесплатное и постоянное пользование» правосл. общине (188 чел., в т. ч. 84 монахини). Несмотря на ходатайство верующих, в т. ч. в Наркомат юстиции РСФСР, постановлением Суздальского уездно-городского исполкома от 29 янв. 1921 г. в храме предполагалось устроить городской театр. К нач. 1929 г. здесь размещался клуб дивизиона войск ОГПУ. В 1935 г. вост. часть храма была разобрана и соединена с оградой мон-ря. Позднее в Сретенской ц. разместился кинотеатр, сгоревший летом 2001 г. К 2008 г. храм находится в руинированном состоянии.

С 1923 г. в Троицкой ц. устроен склад музейного имущества, с 1929 г.— склад для хлебозаготовок суздальского городского продовольственного отдела. В 1934 г. храм вместе с иконостасом и др. утварью был взорван.

В 1931 г. с Преподобенской колокольни Е. м. были сброшены все колокола. С 1967 г. она использовалась как смотровая площадка для туристов. После реставрации 1988 г. доступ туристов был прекращен. К 2008 г. колокольня состоит в ведении городского Управления связи. В помещениях при шатровых св. воротах находились крольчатник (до 1937) и склад горючего. С 60-х гг. началась частичная реставрация стен, восстановлены св. ворота Е. м. (автор проекта Варганов), св. ворота бывш. Троицкого мон-ря (автор проекта Гусева). С янв. 1989 г. помещения Е. м. занимали художественно-реставрационное уч-ще и Центр детского туризма.

С 1993 г. на строения Е. м. претендовали деятели т. н. *Российской православной свободной церкви*. В 1999 г. решением Мин-ва культуры РФ Ризоположенский собор и трапезная палата обители были переданы Владимирской епархии РПЦ. 8 окт. 1999 г. в соборе была совершена 1-я после закрытия Божественная литургия. Решением Свящ. Синода РПЦ от 7 марта 2000 г. Е. м. был открыт, настоятельницей утверждена мон. Екатерина (Иванова). Во время возрождения в обители проживали 4 насельницы, к кон. 2007 г.— 12. Сестры занимают бывш. трапезную мон-ря. Ведется восстановление интерьера собора, в котором в 2007 г. установлен 2-ярусный иконостас. На территории монастыря продолжают находиться Центр детского туризма, гостиница «Ризоположенская», Суздальская орг-ция Всероссийского общества автолюбителей, спортзал и городской детско-юношеский клуб физической подготовки, общежитие, жилые дома. В кон. 2007 г. готовилась документация о передаче монастырю стен и колокольни, а также о восстановлении и передаче обители Сретенского храма.

В окт. 2007 г. прошло празднование 800-летия основания Е. м., состоялась научная конференция, организованная Владимиро-Суздальской епархией и ГВСМЗ. В Ризоположенской ц. установлена рака с частицей мощей прп. Евфросинии, переданной в мон-рь архиеп. Владимирским Евлогием (Смирновым). Впервые после возрождения Е. м. на торговой площади Суздаля проводилась Евфросиниевская ярмарка.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 498; ГА Владимирской обл. Ф. 556, 576, Р–336, Р–1826, Р–2590; Архив ИИМК РАН. Ф. Р–III. № 547; ГВСМЗ. Суздальский филиал. Ф. Ризоположенский мон-рь; Ф. Варганов.

Ист.: *Фёдоров А.* Историческое собр. о Богоспасаемом граде Суздале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд.: Мат-лы. С. 56–58; Заседание архиерейского Синода Российской Православной свободной Церкви от 10/23 нояб. 1996 г. // Суздальский благовест: Газ. 1997. № 3; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2000. № 4. С. 21.

Лит.: [*Протопопов Я. Е.*] Заметки о древностях суздальских // Владимирские ГВ. 1840. Ч. неофиц. № 15. С. 59–60; Отрывки из путевых записок преосвящ. митр. Платона Московского и Калужского // Там же. 1842. № 3. С. 9–11; *Кислинский Д.* История Суздаля и его древности // Владимирские ГВ. 1852. № 48. С. 314–318; Археологические заметки о городах Суздаля и Шуе // ЗОРСА. 1851. Т. 1. Отд. 1. С. 96–97; *Тихонравов К.* Преподобенская ярмарка в г. Суздале // Владимирские ГВ. 1854. Ч. неофиц. № 42. С. 325–327; Владимирский сб. М., 1857. С. 47, 51; *Иоасаф*

(Японов), иером. Церковно-ист. описание суздальских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 93–95, 128; *Толстой М. В.* Путевые письма из древней Суздальской земли. М., 1869. С. 47–56; *Суслов В. В.* Мат-лы к истории древней новгородско-псковской архитектуры. СПб., 1888. С. 19; *он же.* Очерки по истории древнерус. зодчества. СПб., 1889. С. 77; *он же, сост.* Памятники древнего рус. зодчества. СПб., 1895. Вып. 1. Л. 12; *Шереметев С. Д.* Суздаль. СПб., 1891. С. 15–17; *Токмаков И. Ф.* Краткое ист. и археол. описание Ризоположенского Евфросиньева мон-ря в г. Суздале Владимирской губ. М., 1893; *В. С., свящ.* 25-летие службы настоятельницы суздальского Ризоположенского мон-ря игум. Серафимы // Владимирские ЕВ. 1899. Ч. неофиц. № 7. С. 246–250; *Георгиевский В. Т.* Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь. Владимир, 1900; *он же.* Владимир, Суздаль, Переславль-Залесский. СПб., 1913. С. 57–59; *Косаткин В. В.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри. С. 249–259; Г. Суздаль в его прошлом и настоящем // Суздаль и его достопамятности. Владимир, 1912. С. 10, 19–20. (Тр. Владимирской УАК; 14); *Ушаков Н. Н.* Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 219–234; *Достоевский М. Ф.* Суздаль. М., [1917]. С. 30–38; *Варганов А. Д.* Суздаль. М., 1944. С. 28–30; *он же.* Суздаль: Ист.-экон. очерк. Владимир, 1957. С. 61–63; *он же.* Памятник победы // Призыв. 1962. № 181. С. 2; *он же.* Суздаль: Очерки по истории и архитектуре. Ярославль, 1971. С. 70–75; *Воронин Н. Н.* Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польской. М., 1958, 1965[2]. С. 195–202; По древним рус. городам. М., 1958. С. 99–100; *Столетов А. В.* Памятники архитектуры Владимирской обл. Владимир, 1958. С. 136–139; *Штейман Г. А.* Бестолпные покрытия в архитектуре XVI–XVII вв. // Архит. наследство. М., 1962. Вып. 14. С. 47–62; *Антонова А. И.* Новый памятник художественного шитья XVI в. // Культура Др. Руси. М., 1966. С. 26–29; *Вагнер Г. К.* Суздаль. М., 1969. С. 16, 20–21, 28–29; *Булыгин И. А.* Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVII в. М., 1977. С. 207; *Курганова Н. М.* Новое о Ризоположенской колокольне // Сельская новь. Суздаль, 1977. № 32. С. 4; *Выборный В. Н.* Суздаль: Опыт комплексного учета архит. наследия в градостроительном проектировании. М., 1978; *Варганов А. Д., Варганов А. А.* Суздаль: Путев. М., 1985. С. 90–96; *Белов Ю.* Преподобенская колокольня // Суздальская новь. 1988. № 40. С. 3; Каким быть Ризоположенскому мон-рю предлагает «Спутник» // Там же. № 147. С. 3; *Макаров В.* Подведут «под монастырь» // Там же. № 155. С. 4; Монастырское училище // Там же. № 5. С. 4; *Огурцов В.* Исследуя древнее предание // Там же. 1989. № 11. С. 3; № 12. С. 3; № 13. С. 3; № 14. С. 3; *Антонов Н.* Церковно-приходские школы Суздаля // Там же. 1996. № 68. С. 3; Памятники истории и культуры Владимирской обл. Владимир, 1996. С. 427–428, 456; *Курганова Н. М.* Суздальский музей в 20-е гг. в док-тах музейного отдела Главнауки Наркомпроса // ГВСМЗ: Мат-лы исслед. Владимир, 1997. Сб. 3. С. 59; *Петина Н. Н.* Суздальская Евфросиниевская ярмарка // Там же. С. 53–57; *Седова М. В.* Суздаль в X–XV вв. М., 1997. С. 141–144; *Зеленина Л.* По молитвам Евфросинии Суздальской // Правосл. Суздаль. 1999. № 8(10). С. 3; *Тимофеева Т. П.* «Лежит в развалинах Твой храм». Владимир, 1999. С. 74, 77, 93, 103; *Т. Н.* Еще один мон-рь возвращен правосл. Церкви // Молва. Владимир, 1999. 9 сент. № 107. С. 2; *Валентин (Русанцов), архиеп.* Суздаль и его святыни. Суздаль, 2000. С. 62–65. Ил. 112–123; *Седов В. В.* Собор Ризоположенского мон-ря в Суздале // Новгородские древности. 2000. Вып. 5. С. 187–207; *он же.* Введение // СПАМИР. Владимирская обл. М., 2004. Т. 1. С. 58, 78, 80–81; *Белов Ю.* В Суздале сгорел единственный кинотеатр // Молва. 2001. 28 июня. № 75. С. 1; *Аксенова А. И.* Суздаль, XX в. Владимир, 2002; *она же.* Суздаль XX в.: Из истории города-музея и музея-заповедника. Владимир, 2004; Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь. Суздаль, 2004; *Куприянова Н. Э.* К вопросу о дате строительства и мастерах Ризоположенского собора в г. Суздале // Мат-лы обл. краевед. конф. (22 апр. 2005 г.). Владимир, 2006. Т. 2. С. 23–27; 800-летний Ризоположенский мон-рь достоин лучшей участи // Владимирские вед. 2007. 6 окт. С. 5; *Волкова М. Н.* Белошвейное и золотошвейное дело в Покровском и Ризоположенском мон-рях в кон. XIX – нач. XX в. // ГВСМЗ: Мат-лы исслед. 2007. Вып. 13. С. 101–108.

А. В. Маштафаров

ЕВФРОСИ́НИИ ПО́ЛОЦКОЙ, ПРЕПОДО́БНОЙ, КРЕСТ, создан в 1161 г. как ковчег для христ. святынь по благословению прп. *Евфросинии* Полоцкой золотых дел мастером Лазарем *Богшей;* вложен в Спасо-Преображенский собор *полоцкого Евфросиниева мон-ря.* Создание креста связано с такими деяниями прп. Евфросинии, как сооружение 2 каменных храмов: во имя Спасителя и Богородицы. Для 1-го предназначался воздвизальный, напрестольный крест-реликварий. Для 2-го, как следует из Жития святой, она пожелала получить из Византии чудотворный образ Богородицы из Эфеса (см. ст. *Эфесская икона Божией Матери*). В XII в. связи полоцких князей и дома Комнинов носили родственный характер, что, вероятно, обусловило возможность прямой просьбы к имп. Мануилу I (1143–1180) и патриарху Луке Хрисовергу (1157–1170) «отпустить» Эфесскую икону. Очевидно, именно при передаче Эфесской иконы в К-поле полоцким послам и были получены святыни для Е. к. В крест были вложены: с лицевой стороны, в верхнем перекрестье,– капля Крови Спасителя, в нижнем перекрестье – частица Древа Креста Господня, с оборотной стороны, в верхнем перекрестье, – частицы камней от Гроба Пресв. Богородицы, в нижнем перекрестье,– частицы камней от Гроба Господня, в стволе креста (сверху вниз) – капля крови вмч. Димитрия Солунского, мощи архидиак. первомч. Стефана и вмч. Пантелеимона.

Упоминание и краткое описание Е. к. впервые встречаются в Никоновской, или Патриаршей, летописи (XVI в.) под 7071 (1563) г. в связи с походом царя Иоанна IV Грозного на Литву. Летописец упоминает, что на то время «крест Полотцкий» находился в «царской казне» и был взят в поход вместе с такими общерус. святынями, как *Донская* и *Колочская иконы Божией Матери* «и иные многие чюдотворные об-



Крест прп. Евфросинии Полоцкой.
1161 г. Мастер Лазарь Богша. Лицевая и оборотная стороны.
Фотография И. В. Чистякова. 1896 г. (архив Ин-та истории материальной культуры РАН)

разы и кресты». Далее он с формулой «нецыи же поведают» сообщает историю привезения креста в Москву: «...в прежние некогда... меж себя Смолняне и Полочане воевахуся, и тот крест честный Смолняне в Полотцку взяша в войне и привезоша в Смоленск; егда же... благочестивый государь князь великий Василий Иванович всеа Руси вотчину свою Смоленск взял, тогда же и тот крест обновити велели украсити, и... взя с собою» (ПСРЛ. 1965³. Т. 13. С. 347). Упомянутое в летописи перемещение креста из Полоцка в Смоленск, очевидно, произошло в период военных действий между этими княжествами в нач. XII – сер. XIII в. В Смоленске крест мог находиться в Успенском соборе или в одном из мон-рей (*Алексеев, Макарова, Кузьмич.* 1996. С. 33). Там в 1495 г. была сделана копия Е. к., для того, чтобы не опускать крест со святынями в воду при водосвятии, в надписи на копии креста упомянуто имя окольничего смоленского Александра Васильевича. В 1514 г. вел. кн. Василий Иоаннович захватил Смоленск и крест был вывезен в Москву в царскую казну. Поход Иоанна Грозного в 1563 г. вернул Полоцку его святыню: 15 февр. город был отбит у поляков, и 18 февр. царь «повеле... итти во град Полотеск с пречюдным образом пречистые Богородицы Донским и с ыными образы чюдотворными и с честными кресты. Сам же царь... идяше за чюдотворными образы и с честными кресты» (ПСРЛ. 1965³. Т. 13. С. 359). Но уже в 1579 г. Полоцк был захвачен войском кор. Стефана Батория, а в 1582 г. Спасский мон-рь был передан в руки католич. ордена иезуитов. Е. к. был заблаговременно перенесен верующими в Софийский собор, который в кон. XVI в. (после Брестской унии 1596) уже принадлежал униатам (базилианам) и оставался в их ведении до 1841 г. В период войны с Наполеоном крест сохранялся в стене Софийского собора – в нише, наглухо замурованной кирпичом. В 1833 г. генерал-губернатор Смоленский, Витебский и Могилёвский кн. Н. Н. Хованский ходатайствовал перед имп. Николаем I о перенесении Е. к. из униатского в правосл. храм, однако получил отказ. В 1839 г. в Полоцке был подписан акт о воссоединении западнорус. униатов с правосл. Церковью. В 1841 г. архиеп. Полоцкий и Витебский Василий (Лужинский) повез святыню на поклонение в Москву и С.-Петербург (владыка также рассчитывал собрать пожертвования для восстановления храмов епархии). В Москве Е. к. пребывал в Успенском соборе Московского Кремля, где для него соорудили специальный аналой. По пути следования из Москвы в С.-Петербург молебны совершались в губернских городах. В С.-Петербурге по благословению св. Филарета (Дроздова), митр. Московского, Е. к. поместили в Синодальную церковь, но имп. Николай I распорядился перенести его для поклонения в Казанский собор. По возвращении креста в Полоцк 26 окт. 1841 г. он торжественным крестным ходом из Софийского собора в Спасо-Евфросиниев монастырь был определен на свое историческое место.

В 1921 г., в период кампании по изъятию церковных ценностей, Е. к. был реквизирован из Спасо-Евфросиниева мон-ря и в том же году передан в Полоцкий финотдел. Озабоченность о судьбе Е. к. как выдающегося памятника древнерус. культуры в период гонения на Церковь проявляли сотрудники Оружейной палаты (ОП) Московского Кремля. Дважды, в 1924 и в 1925 гг., ученым советом ОП направлялись запросы в отдел музеев Главнауки Наркомпроса с просьбой «снестись с местным Полоцким губисполкомом и выяснить местонахождение этого Креста и степень обеспеченности его целости» (1925). Ко 2-му запросу была приложена записка с художественным анализом Е. к., сделанным Н. Н. *Померанцевым*. В 1927 г. в Полоцк для переговоров с властями приезжал сотрудник ОП В. К. Клейн. В 1928 г. стала возможна специальная экспедиция Минского гос. музея во главе с директором В. У. Ластовским, которая и доставила Е. к. в Минск, где он нек-рое время находился в музее. Оттуда в 1929 г. в связи с намерением перенести столицу Белоруссии из Минска в Могилёв (не осуществлено) Е. к. был передан в Могилёвский краеведческий музей. В 1933 г. в здание музея въехали Могилёвский обком и горком партии. По словам директора музея И. С. Мигулина, в старом помещении музея до начала войны оставался сейф с экспонатами, среди к-рых находился Е. к. Могилёв был занят нем. войсками 26 июля 1941 г. (оккупация продолжалась до 28 июня 1944), и сейф с ценностями эвакуировать не успели. Согласно этой версии, сейф был вскрыт и опустошен немцами, местонахождение его содержимого в наст. время неизвестно (*Мигулин.* Правда о кресте). Однако могилёвские старожилы сообщают о том, что в июле 1941 г. в здание вошла группа людей в форме НКВД, к-рые открыли сейф ключом, сложили ценности в подготовленные заранее мешки и отбыли в неизвестном направлении (Животворный символ Отчизны. 1998. С. 195). Согласно версии, предложенной Н. В. Петровским на основании части сохранившихся архивных документов, сейф был эвакуирован в Смоленск, который также вскоре был занят фашистами. В 1943 г. Е. к. вместе с др. ценностями был вывезен в Германию, дальнейшая его судьба неизвестна (*Петровский Н. В.* Кто же похитил Крест Евфросинии? // *Он же.* По следам утраченных шедевров. М., 2007. С. 68–76).

Е. к. являлся не только шедевром искусства Др. Руси, но и памятником письменности. Надпись, выгравированная на боковых пластинах, сообщает время создания, имя вкладчика и место вложения креста (**в лѣ(то)**... 6669 (1161.– *Авт.*) **покладает wфросинья ѵстѣнъи крстъ въ манатыри своемь въ цркви стго сп(а)са**); в свидетельство высокой ценности названа главная святыня Е. к.– частица Древа Креста Господня, далее приведены цена работ и материалы; затем следует запрет завещательницы выносить крест из мон-ря; завершает надпись похвальное слово его заказчице. На оборотной стороне Е. к. внизу помещалась молитвенная надпись с указанием имени мастера: **Г[оспод]и, помози рабоу своемоу Лазорю, нареченомоу Богъши, съделавшемоу крьстъ сии цркви стаго Спаса и Офросиньи.**

Облик утраченного креста зафиксирован на рисунке худож. Н. М. Менцова, сделанном в сент. 1841 г., в период пребывания Е. к. в Казанском соборе С.-Петербурга, судить о его цвете можно по хромолитографии с акварели М. Брукса (опубл. в кн.: *Петров, Городецкий.* 1890. С. 24. Вклейка). Известно, что в кон. XIX в. членом Совета Полоцкого церковного братства свящ. Михаилом Дубровским была сделана опись Е. к. Согласно описи, из 20 эмалевых иконок, находившихся в кресте, отсутствовала тогда одна, 5 других были повреждены. Как свидетельствует акт передачи Е. к. от 21 нояб.

1929 г., составленный Ластовским, изображения 3 святых были выломаны, а 13 был нанесен значительный ущерб. Из драгоценных камней уцелели 2 — аметист и гранат, на месте других остались пустые гнезда, в нек-рых находились кусочки разноцветного стекла. На верхней поперечине не хватало 2 пластин золота и дерева. Главным источником для изучения и последующего восстановления Е. к. стали негативы 1896 г., обнаруженные Л. В. Алексеевым в архиве историка лит-ры и палеографа И. А. Шляпкина (ныне архив Ин-та истории материальной культуры РАН). Е. к. представлял собой напрестольный 6-конечный крест длиной $11^{3}/_{6}$ вершка (51 см), верхнее перекрестье — 3 вершка (13,3 см), нижнее — $4^{5}/_{8}$ вершка (20,6 см). На кипарисовую основу были набиты пластины: золотые — на лицевую и оборотную стороны (по 11 на каждую), серебряные позолоченные — на боковые. Каждую из пластин (кроме боковых) украшали изображения святых и пальметты, выполненные в технике перегородчатой эмали, в той же технике были сделаны надписи на верхнем средокрестье. В средокрестьях помещалось 2 небольших креста (4-конечный вверху и 6-конечный в центре), декорированные треугольными и ромбовидными отверстиями. В лицевую сторону были вмонтированы драгоценные камни (для 8 больших сделаны сквозные отверстия в пластинах), по контуру крест оправлен жемчугом. На оборотной стороне — 4 прямоугольные выемки для мощей.

Е. к. украшали следующие эмали (по состоянию на 1841): на лицевой стороне на верхней оконечности креста и поперечинах представлен 5-фигурный Деисус, в нижней части ствола помещены образы небесных покровителей семьи прп. Евфросинии, что говорит о поминальном характере вклада,— самой заказчицы (прп. Евфросиния Александрийская), ее отца (вмч. Георгий Победоносец) и матери (мц. София); на оборотной стороне, вверху, изображены свт. Иоанн Златоуст, на верхней поперечине — святители Василий Великий и Григорий Богослов (пластина утрачена, заменена другой с чеканными изображениями), на нижней поперечине — апостолы Петр и Павел (сохр. фрагменты), в нижней части ствола — вмч. Димитрий, архидиак. первомч. Стефан и вмч. Пантелеимон. Поздние чеканные вставки с оборотной стороны, в т. ч. в средокрестьях (верхняя с образом Богоматери, нижняя с орнаментом в виде равноконечных крестов), возможно, были выполнены в период реставрации Е. к. в XVI в.



Воссозданный крест прп. Евфросинии Полоцкой. 1997 г. Мастер Н. П. Кузьмич. (Спасо-Преображенская ц. Евфросиниева мон-ря, Полоцк)

Лазарь Богша, в совершенстве владевший приемами визант. техники перегородчатой эмали, «нарисовал» тончайшими перегородками образы святых и орнаментальные композиции и создал один из наиболее выразительных в христ. искусстве образов Иисуса Христа. Тонко очерченный строгий лик Спасителя визант. типа отличается подробной, точной разработкой, мастерски исполнена даже раздваивающаяся прядь волос на лбу.

Практическая работа по воссозданию креста попечением Белорусской Православной Церкви МП, Правительства Республики Беларусь, при содействии частных лиц началась в янв. 1996 г. Ей предшествовал 3-летний подготовительный период, в течение к-рого брестскому художнику-ювелиру Н. П. Кузьмичу удалось приблизиться к технологии времен Лазаря Богши и раскрыть тайну создания визант. перегородчатой эмали. 24 авг. 1997 г. в кафедральном соборе во имя прп. Симеона Столпника в Бресте митр. Минским и Слуцким, Патриаршим экзархом всея Белоруссии *Филаретом (Вахромеевым)* было совершено освящение креста. В 1997 г., в канун праздника Воздвижения Креста Господня, воссозданный крест был торжественно привезен в Спасскую обитель, где хранится в наст. время. 23 июня 2001 г. крест, доставленный на несколько дней из Полоцка в Брест, в присутствии Патриарха Московского и всея Руси Алексия II был вложен в ставротеку, созданную Кузьмичом по его авторской разработке. Крест выносится для поклонения по воскресным дням во время совершения Божественной литургии, а также в отдельные дни по просьбе многочисленных почитателей. Ежегодно в праздник Воздвижения Креста Господня за всенощным бдением совершается чин Воздвижения Е. к.

Ист.: Архив ОП. Ф. 20. 1925. № 6. Л. 8. Лит.: *Сербинович К. С.* Ист. сведения о жизни прп. Евфросинии, кн. Полоцкой, с описанием изображ. креста, принесенного ею в дар Полоцкой Спасской обители. СПб., 1841; *Говорский К. А.* Жизнь прп. Евфросинии, кн. Полоцкой, с ист. описанием основанного ею девичьего Спасо-Преображенского мон-ря и с прил. изображ. Св. Креста, устроенного ею для монашеской церкви // Вестн. Юго-Зап. и Зап. России. К., 1863. Т. 4. Май. Отд. 2. С. 24–42; Июнь. С. 88–100; *Сапунов А. П.* Древности Спасо-Евфросиниевского девичьего мон-ря в Полоцке // Полоцкие ЕВ. 1885. № 8–10; *Петров Н. И., Городецкий М. И.* Белоруссия и Литва / Изд.: П. Н. Батюшков. СПб., 1890. С. 24, 26, 28–30, 39–40; *Дубровский М., свящ.* Житие прп. Евфросинии, княжны Полоцкой, с кр. описанием основанного ею в Полоцке жен. мон-ря. Витебск, 1894[3]; *Довгялло Д. И.* Крест прп. Евфросинии, кн. Полоцкой // Полоцкие ЕВ. 1895. № 11–12; *Алексеев Л. В.* Лазарь Богша — мастер-ювелир XII в. // Сов. Арх. 1957. № 3. С. 224–244; *Макарова Т. И.* Перегородчатые эмали Др. Руси. М., 1975. С. 68–73, 95, 99; *Мигулин И. С.* Правда о кресте // Вестн. Могилёва: Газ. 1991. № 38; *Багадзяж М.* Лазар Богша: Праз смугу стагоддзяў: Сб. Минск, 1993; *Алексеев Л. В., Макарова Т. И., Кузьмич Н. П.* Крест — Хранитель всея Вселенныя // Вестн. Белорус. Экзархата. Минск, 1996. № 15; *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: Ист. имена и архетип чудотв. иконы // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 201–205; *Алексеев Л. В., Макарова Т. И., Кузьмич Н. П., Дышневич В. Н.* Крест — Красота Церкви: История создания и воссоздания Креста прп. Евфросинии Полоцкой. Минск, 1998; Животворный символ Отчизны: История Креста св. Евфросинии Полоцкой. Минск, 1998; Мон-рь у церкви Спаса: Полоцкий Спасо-Евфросиниевский мон-рь от древности до наших дней. Минск, 2007; *Сарабьянов В. Д.* Спасо-Преображенская церковь Евфросиниева мон-ря и ее фрески. М., 2007.

Э. В. Ш.

ЕВФРОСИ́НИИ, ПРЕПОДО́БНОЙ, ВЕЛИ́КОЙ КНЯГИ́НИ МОСКО́ВСКОЙ, МЕДА́ЛЬ, награда Русской Православной Церкви. Учреждена определением Патриарха *Алексия II* и Свящ. Синода от 21 авг.

2007 г. одновременно с *Евфросинии, преподобной, великой княгини Московской, орденом* в память 600-летия со дня преставления прп. Евфросинии (см. *Евдокия Димитриевна (Евфросиния)*, св. блгв. вел. кнг. Московская). Медалью награждаются женщины, внесшие особый вклад в дело укрепления духовно-нравственных традиций в обществе и в развитие социального служения Церкви, потрудившиеся на поприще церковно-общественной деятельности и церковно-гос. отношений, а также понесшие труды во благо Православия. Медаль имеет 1 степень, при награждении вручаются медаль и грамота.
Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2007. № 9. С. 5–6.

ЕВФРОСИ́НИИ, ПРЕПОДО́БНОЙ, ВЕЛИ́КОЙ КНЯГИ́НИ МОСКО́ВСКОЙ, О́РДЕН, награда Русской Православной Церкви. Учрежден определением Патриарха *Алексия II* и Свящ. Синода от 21 авг. 2007 г. вместе с *Евфросинии, преподобной, великой княгини Московской, медалью* в память 600-летия со дня преставления прп. Евфросинии (см.: *Евдокия Димитриевна (Евфросиния)*, св. блгв. вел. кнг. Московская). Имеет 3 степени. Орденом награждаются женщины, внесшие особый вклад в дело укрепления духовно-нравственных традиций в обществе и в развитие социального служения Церкви, потрудившиеся на поприще церковно-общественной деятельности и церковно-гос. отношений, а также понесшие труды во благо Православия.



Орден прп. Евфросинии, вел. кнг. Московской

Среди первых удостоенных Е. о.– председатель попечительского совета целевой комплексной программы «Духовно-нравственная культура подрастающего поколения России» С. В. Медведева, композитор А. Н. Пахмутова, президент Российской ассоциации международного сотрудничества 1-я женщина-космонавт В. В. Терешкова, 1-й зам. мэра Москвы Л. И. Швецова, председатель попечительского совета «Святость материнства» Н. В. Якунина, настоятельница подворья *Пюхтицкого в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ря* игум. Филарета (Смирнова), настоятельница *Воздвижения Креста Господня и в честь Иерусалимской иконы Божией Матери жен. мон-ря* игум. Екатерина (Чайникова), проф. Гос. музыкально-педагогического ин-та им. М. М. Ипполитова-Иванова Л. П. Соколова, заслуженный строитель РФ Г. Н. Евсеева, многодетная мать А. И. Ладыгина.
Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2007. № 9. С. 5–6.

ЕВФРОСИ́НИЯ [Смарагд; греч. Εὐφροσύνη, Σμάραγδος] († ок. 470), прп. Александрийская (пам. 25 сент.; пам. зап. 1 янв., 11 февр.).

Источники. Житие Е., написанное неизвестным автором на греческом



Прп. Евфросиния Александрийская и прмц. Евдокия (?). Фрагмент росписи кельи прп. Евфросинии Полоцкой в Спасо-Преображенском соборе Евфросиниева мон-ря в Полоцке. Нач. XIII в. (?).

языке вскоре после ее кончины (BHG, N 625), было издано А. Бушри в 1883 г. в Analecta Bollandiana (AnBoll. 1883. Vol. 2. P. 195–206). Помимо анонимного Жития, др. редакция к-рого содержится в рукописях X в. (Fabricii bibl. gr. 225), XV в. (Athen. 1050. Fol. 31–36) и в др. (Catal. Germ. Fol. 20^{3}, 178^{11}), в Patrologia Graeca Ж. П. Миня находится Житие, составленное прп. *Симеоном Метафрастом* (X в.) (BHG, N 626; PG. 114. Col. 305–322). В VIII в. появилась латинская версия Жития Е., впервые опубликованная Г. Росвейде в Vitae Patrum (*Rosweyde H.* Vitae Patrum. Antverpiae, 1628. P. 351–362), затем в Patrologia Latina (PL. 73. Col. 643–652) и в Acta Sanctorum (ActaSS. Febr. T. 2. P. 535–544). Имеются также 2 неизданные редакции этого Жития (Catal. Paris. II. Fol. 13, 13e; Bibl. Cassin. V. Fol. 211). В XII в. оно было переложено в стихотворной форме на франц. язык (*Meyer.* 1877. T. 2. P. 338). Также Житие Е. существует на сир. (BHO, N 288–289) и арм. (BHO, N 290–291) языках. По мнению ряда исследователей (Л. С. *Тиймон*, И. *Делеэ*), Житие Е. представляет только лит. интерес.

Житие. Согласно Житию, составленному прп. Симеоном Метафрастом, родители Е. жили в Александрии во времена правления имп. Феодосия II (408–450). Они были богатые и богобоязненные христиане, но долго не имели детей и просили Бога даровать им наследника. Однажды Пафнутий, отец Е., пришел в муж. мон-рь и рассказал настоятелю о своем горе. По молитве игумена Бог даровал Пафнутию и его жене дочь, к-рую они назвали Евфросиния, что значит «радость». Когда девочке было 12 лет, ее мать умерла. Воспитанная в благочестии, она хотела посвятить себя Господу. Когда Е. исполнилось 18 лет, отец решил выдать ее замуж за сына знатного вельможи. Накануне свадьбы Пафнутий вместе с дочерью пришел в тот же муж. мон-рь, чтобы просить благословения на брак. Однако девушке так понравилось в обители, что желание служить Богу в ней только возросло. Вернувшись домой, Е. раздала нищим драгоценности и, перестав заботиться о внешности, всецело предалась посту и богомыслию. Однажды, когда Пафнутий был в отъезде, Е. пригласила старца-монаха, пришедшего в Александрию из Скита (ныне Вади-эн-Натрун, Египет), и приняла от него постриг (согласно др. версии, это был монах из монастыря прп. Феодосия). Тайно покинув дом, Е. пришла в мужской монастырь и назвалась Смарагдом, евнухом имп. двора. Игумен принял Е. и отдал на попечение мон. Агапиту, который наставлял ее в иноческой жизни. Из-за красоты Е. игумен

велел ей поселиться в отдельной келье и ни с кем не общаться, кроме своего духовного наставника, чтобы не вводить монахов в соблазн.

Пафнутий, вернувшись домой и не найдя дочери, разослал гонцов в Ливию, Египет и Палестину, но так и не смог ее отыскать. Наконец, он пришел к игумену мон-ря с просьбой помолиться о ней. Но даже после недельного поста, наложенного настоятелем на братию, и молитв Господь не открыл местонахождения девушки. От др. монахов Пафнутий узнал о Смарагде, недавно поступившем в обитель, но уже весьма преуспевшем в добродетели, и часто стал посещать его, получая утешение от бесед с ним.

Е. прожила в мон-ре 38 лет. Почувствовав приближение смерти, она



Сюжеты Жития прп. Евфросинии Александрийской. Роспись юж. стены кельи прп. Евфросинии Полоцкой в Спасо-Преображенской ц. Евфросиниева мон-ря в Полоцке. Нач. XIII в. (?)

позвала к себе отца, открыла ему свою тайну и мирно почила. Только после кончины Е. монахи узнали, что под именем Смарагда подвизалась дева. Пафнутий раздал часть своего богатства нищим, а часть пожертвовал в мон-рь, где, поселившись в келье дочери, прожил 10 лет, скончался и был погребен рядом с Е.

В Минологии имп. *Василия II Болгаробойцы* (кон. X — нач. XI в.) говорится, что Е. прожила в мон-ре 18 лет, в нестишном Прологе 2-й редакции (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 1393) — 28 лет, *Софроний (Евстратиадис)*, митр. Леонтопольский, указывает 30 лет. Свт. *Филарет (Гумилевский)* считает временем кончины Е. 445 г.

Почитание. Помимо основного дня празднования 25 сент. в греч. церковных календарях (Синаксарь К-польской ц., Минологий имп. Василия II) Е. поминается вместе с Пафнутием 15 февр.

Похвальное слово в честь Е. было написано на греч. языке Константином Акрополитом (XIII–XIV вв.) (BHG, N 626m) и на латыни Петром Наталибусом (XIV в.) (BHL, N 2721).

Впервые имя преподобной упоминается в Лионском Мартирологе (Paris. 3879), составленном ранее Мартиролога Флора (сер. IX в.). В нек-рых зап. календарях имя преподобной передается как Евфросия (Euphrosia) или Евфрасия (Euphrasia), также существует лат. вариант — Кастиссима (Castissima).

По сведениям, собранным в Acta Sanctorum, во 2-й пол. XVII в. часть мощей Е. хранилась в ц. Санто-Стефано в Болонье (Центр. Италия), часть — в Сирк-ле-Бен, на берегу р. Мозель, а глава святой и основная часть мощей — в жен. мон-ре св. Иоанна в Больё в Пикардии (Франция), где еще в XVIII в. широко отмечался день памяти Е.

Ист.: BHG, N 625–626m; BHL, N 1640, 2722–2726; BHO, N 288–291; ActaSS. Febr. T. 2. P. 535–544; *Boucherie A.* Vita St. Euphrosynae secundum textum graecum primaevum // AnBoll. 1883. T. 2. P. 195–206 [анонимное Житие]; MartHieron. P. 20; MartRom. P. 3; SynCP. Col. 77–80; Vita St. Euphrosynae // PL. 73. Col. 643–652B; Vita S. Euphrosynes // PG. 114. Col. 305–322 [Житие, составленное Симеоном Метафрастом]; Ibid. 117. Col. 71–74 [Минологий Василия II]; ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 1393; AnBoll. 1933. T. 51. P. 266 [Похвальное слово Константина Акрополита]; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 1. Σ. 198–200; ЖСв. Сент. С. 497–510; Святые жены в пустынях Востока. М., 2004. С. 93–97.

Лит.: *Meyer P.* Recueil d'anciens textes. P., 1877. Vol. 2. P. 338; *Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 25–20; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 298; Т. 3. С. 393–394, 594; *Darrouzès J.* Euphrosyne // DHGE. T. 15. Col. 1417; *Bertocchi P.* Eufrosina (Smaragdo) // BiblSS. Vol. 5. Col. 175–176; *Εὐφροσύνη* (Σμάραγδος) // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1115–1116; *Σωφρόνιος* (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον. Σ. 157; *Delehaye H.* Légendes hagiographiques. Brux., 1955. P. 59–60, 189; *Ἁγάπιος Μοναχός.* Βίος τῆς ὁσίας Εὐφροσύνης // Βιβλίον καλούμενον Παράδεισος. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 129–139; *Полякова С. В.* Византийские легенды. СПб., 2004. С. 245–273.

А. Г. Чуряков

Гимнография. Память Е. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 44) без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 285–286), представляющем древнейшую редакцию студийского Синаксаря, в службе 25 сент. отмечается пение самогласной стихиры 2-го гласа, др. детали службы не описаны. В слав. Минеях студийской традиции XI–XIII вв. (см., напр.: *Ягич.* Служебные Минеи. С. 0192–0198) приводятся последования Е. и святых мучеников Савиниана, Павла и Татты; последование Е. содержит канон, цикл стихир и седален. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 284), 25 сент. последования Е., мучеников Павла и Татты соединяются с последованием Октоиха; служба не имеет праздничных черт, на утрене поется «*Аллилуия*», последование Е. включает минимальный набор песнопений (канон, стихиры, седален). Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 31), 25 сент. поется только последование Е., на «Господи, воззвах» — стихиры Е. и Пресв. Богородицы, на утрене поются «Бог Господь» и тропарь Е. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа: Ἐν σοὶ μήτερ ἀκριβῶς διεσώθη· (**Въ тебѣ ма́ти, извѣ́стнw спасе́ся**.). Пение самогласнов не отмечается, на литургии — прокимен, аллилуиарий и причастен Е. (в Типиконе не описаны), чтения — только дня.

В различных редакциях *Иерусалимского устава* происходило постепенное повышение статуса памяти Е. В одной из ранних редакций — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Typicon. P. 172), 25 сент. отмечается память Е. и мучеников Павла и Татты без богослужебного последования. В серб. Типиконе архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович.* Типикон. С. 46б) приводится тропарь Е. (тот же, что и в Мессинском Типиконе), почти те же указания даны в первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545). В слав. Минеях XVI в. последование Е. включало кроме минимального набора песнопений тропарь, кондак и 1–2 самогласна (более праздничный вариант с 2 самогласнами утвердился к нач. XVII в.). В рус. рукописных Типиконах XV–XVI вв. назначается пение стихир на «Господи, воззвах» на 6, хотя канон исполняется на 4, из-за этого в нек-рых рукописях 2-й пол. XVI–XVII в. память Е. имеет праздничный знак «3 точки в полукруге» (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В первопечатном рус. Типиконе 1610 г. эти указания были отредактированы и определено петь 3 стихиры Октоиха и 3 — Е., данный устав службы был повторен в изданиях 1641, 1682 и последующих годов. В связи с совпадением с памятью прп. Сергия Радонежского в ряде рус. рукописных Типиконов и Миней XVI в. последование Е. или переносится на повечерие, или отсутствует вовсе.

Последование Е., помещаемое в совр. богослужебных книгах, содержит отпустительный тропарь 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа Ἐν σοὶ μήτερ ἀκριβῶς διεσώθη· (**Въ тебѣ ма́ти, извѣ́стнw спасе́ся**.); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ища»: **Вы́шнюю жи́знь возжела́вши полу́чити**:, с икосом; канон, составленный гимнографом Иосифом, 1-го плагального (т. е. 5-го) гласа, с акростихом Ὕμνον σοι μέλπω

προφόνως Εὐφροσύνη· Ὁ Ἰωσηφ (**Пѣснь̀ми тѧ̀ пою̀ подо́бнꙋю весе́лїѧ. Ї҆ѡ́сифъ**), ирмос: Ἵππον καὶ ἀναβάτην· (**Конѧ̀ и всадника:**), нач.: Ὕμνοις θεοτερπέσιν (**Пѣснь̀ми бг҃окра́сными**); цикл стихир-подобнов, 2 самогласна; седален; светилен. В греч. Минее афинского издания помещен др. канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραώ· (**Колесни́цегони́телѧ фараѡ́нѧ:**), нач.: Ὁ τρισαγίαις ἐν φωναῖς ὑμνούμενος (Трисвятыми гласами воспеваемый).

В рукописях содержатся и др. песнопения в честь Е., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: анонимный канон 2-го гласа, с акростихом Τῆς Εὐφροσύνης τοὺς ἀγῶνας εὖ φράσω (Евфросинии мучения благо изображу), ирмос: Δεῦτε, λαοί, ᾄσωμεν· (**Гра́дите лю́дїе, поі́мъ:**), нач.: Τὴν ἐν σαρκὶ ἄγγελον ἀναδειχθεῖσαν ἡμῖν (Ангела во плоти, явленную нам) (Ταμεῖον. Σ. 278); седален (*Ягич.* Служебные Минеи. С. 0192).

А. А. Лукашевич

ЕВФРОСИ́НИЯ (Предслава Святославична; ок. 1104 — 23.05 (1173 или 1167?), Иерусалим), прп. (пам. 23, 24 мая, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых), Полоцкая, игумения, основательница 2 мон-рей в Полоцке, дочь кн. Святослава (Георгия) Всеславича, внучка полоцкого кн. *Всеслава Брячиславича*.

Житие Е. сохранилось в большом количестве (не менее 130) списков XVI–XVII вв. в составе сборников и Миней четьих, списки подразделяются на неск. редакций (*Воронова Е. М.* Житие Евфросинии Полоцкой. С. 147–148; существующие классификации текста не учитывают всех особенностей рукописной традиции и нуждаются в уточнениях). Исследователи (архиеп. *Филарет (Гумилевский)*, В. О. *Ключевский*, Е. Е. *Голубинский*, А. И. *Соболевский*) единодушны во мнении, что первоначальный текст Жития, изобилующий многочисленными историческими реалиями, был создан в домонг. время, однако в дошедших списках представлен вариант, испытавший сильное влияние стиля «плетения словес», к-рый получил известность в рус. литературе не ранее рубежа XIV и XV вв. Наиболее ранний список пространной редакции Жития Е. был найден Б. М. Клоссом — ГИМ. Епарх. № 406, нач. XVI в. Данная рукопись, содержащая также службу Е., происходит из западнорус. земель, создана не в Полоцке (см. ниже). С уверенностью можно говорить о редактировании Жития Е. в 30-х гг. XVI в. при составлении в Новгороде Великих Четьих-Миней (этот вариант представлен и во всех позднейших списках Миней четьих) и при включении Жития в 60-х гг. того



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. Нач. XX в. (Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

же столетия в «*Книгу степенную царского родословия*». В 1700 г. новая редакция пространного Жития Е., основанная на версии Великих Четьих-Миней, вышла в свет в составе «Книги житий святых» свт. *Димитрия* Ростовского (К., 1700. Т. 3. Л. 638–642 об.). Пространные редакции Жития Е. создавались в XIX–XX вв.

В ограниченном числе списков XV–XVI вв. известно проложное Житие Е., созданное, вероятно, во 2-й пол. XV в. в *Западнорусской митрополии*. Древнейший список краткого Жития Е. обнаружил Клосс в Прологе посл. четв. XV в. (БАН. 33.19.8). 2 др. списка данной редакции входят в Пологи из бывш. собрания Виленской публичной библиотеки (ныне ф. 19 БАН Литвы): № 98 (переписан в 1530 для Луцкой кафедры) и № 99 (кон. XV (?) — 1-я четв. XVI в.), в их основе (судя по наличию в обоих списках Жития свт. Игнатия, еп. Ростовского), вероятно, лежит рукопись ростовского происхождения. Новое проложное Житие, отличное от встречающегося в более ранних рукописях, составлено для издания 1662 г. на основе текста в Степенной книге (см.: *Кучкин В. А.* Первые издания рус. Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 гг. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 143, 145, 151). Истории Жития Е. в великорус. рукописной и старопечатной традиции (кроме его включения в ВМЧ) присущ определенный политический оттенок. Вполне вероятно, что создание новой редакции пространного Жития для Степенной книги связано со взятием Полоцка рус. войсками в 1563 г., а появление проложной редакции 1662 г.— со сдачей Полоцка в 1654 г. и последовавшим за этим включением в царский титул Алексея Михайловича термина «Белая Русь».

А. А. Турилов

Биография. Согласно Житию, Е. была «лепа лицем», умна, мн. женихи добивались ее руки. Однако, утвердившись во мнении о бренности земной жизни, святая в 12 лет решила оставить «красоту и славу мира сего» и посвятить себя служению Богу. Ок. 1116 г., когда умер ее дядя кн. Роман Всеславич, а его вдова стала настоятельницей женского монастыря, Предслава умолила игумению постричь ее в монашество. Княжна получила в иночестве имя в честь прп. *Евфросинии* Александрийской. С детства Предслава любила учение, много читала, особенно Свящ. Писание, усвоила навыки каллиграфического письма. С разрешения Полоцкого еп. Илии княжна-инокиня поселилась в келье возле полоцкого Софийского собора, имевшего богатую б-ку. Е. переписывала книги по заказам горожан, вырученные деньги раздавала нищим.

Однажды во сне Е. явился ангел и указал новое место для подвигов — загородное Сельцо, подворье Полоцких епископов, с деревянной ц. Спасителя. Еп. Илия, получивший такое же откровение свыше, благословил создание в Сельце *полоцкого Евфросиниева жен. мон-ря* и назначил Е. его игуменией. Свидетелями этого акта явились полоцкий кн. Рогволод (Борис) Всеславич, отец Е. кн. Святослав Всеславич, бояре и «честные мужи». Незыблемость монастырского владения была подтверждена грамотой епископа: «Се отдаваю Еуфросинии место святого Спаса при вас, да по моем животе никто же не посудит моего даяния» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 210). Е. основала жен. монастырь в 1127–1128 гг., поскольку в этот короткий период кн. Борис Всеславич сидел на полоцком столе.

Почти сразу же после основания обители при ней открылась школа для девочек, в к-рой, в частности,

обучалась младшая сестра Е. Городислава, принявшая в обители постриг с именем Евдокия. Затем в мон-рь пришла двоюродная сестра Е. княж. Звенислава Борисовна, принявшая здесь иночество с именем Евпраксия (княжны приняли монашество вопреки воле родителей). Е., Евдокия и Евпраксия были в числе первых насельниц Спасского монастыря. Позднее к ним присоединились племянницы Е. Кироанна (в иночестве Агафия) и Ольга (в иночестве Евфимия), в мон-рь также поступали мн. жительницы Полоцка и окрестностей. Насельницы жили «яко едина душа» и выражали «едину мысль в молитвах к Богу». Е. учила монахинь терпению и воздержанию, душевной чистоте и смирению. В Житии приведены 2 фрагмента поучений полоцкой игумении. Их основной темой является преображение внутреннего человека ради приближения к Богу: «Нивы ваша во едину меру стоят, не растуще, ни поступающе горе, а год приспевает во свершение... Потыщитеся, чада моя... сотворитеся пшенице и смелетеси в жерновах смирением, и молитвами, и постом, да хлеб чист принесетеся на трапезу Христову» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 214). Икона Преображения Господня наряду с поясным образом Спасителя помещалась на печатях Е. (известны фрагменты 3 вариантов печатей святой, 2 обломка печатей были найдены на Городище (княжеская резиденция) в Новгороде, что свидетельствует о контактах Е. с новгородскими князьями; см.: *Янин, Гайдуков.* 1998. С. 41, 127).



Келья прп. Евфросинии Полоцкой в Спасо-Преображенской ц. Евфросиниева мон-ря. Фотография. 2007 г.

Княжеские пожалования и вклады горожан укрепили материальное положение Спасского мон-ря, что позволило игумении приступить к его обустройству. Под рук. зодчего Иоанна в обители был возведен каменный храм Спасителя (сохр. до наст. времени). Житие Е. сообщает о происшедшем при строительстве чуде. Для завершения здания не хватало плинфы (широкого плоского кирпича), опечаленная Е. обратилась с молитвой к Богу, и на следующее утро в печи оказалось нужное количество плинфы. В тот же день храм был закончен, на нем был водружен крест.

Позднее Е. задумала создать еще одну каменную церковь — во имя Пресв. Богородицы. Когда храм был окончен, его украсили росписью, иконами. При нем был основан муж. мон-рь. Е. решила поместить здесь находившуюся в Эфесе *Эфесскую икону Божией Матери,* по преданию написанную евангелистом *Лукой.* Между 1157 и 1169 гг. преподобная послала имп. *Мануилу I Комнину* и патриарху *Луке Хрисовергу* «дары многоценные» с просьбой «отпустить» Эфесскую икону в Полоцк. Патриарх и император откликнулись на ее просьбу: посланные ими 700 вооруженных всадников сопровождали икону до К-поля, где она была передана полоцким послам. Е. поставила икону в ц. Пресв. Богородицы, украсив ее «златом и камень-ем многоценным». Каждый вторник святыню выносили из храма и обходили с ней все городские церкви. Вероятнее всего, Эфесская икона оказалась в Полоцке ок. 1160 г., поскольку в 1161 г. местный мастер Лазарь *Богша* выполнил для Е. крест (см. *Евфросинии Полоцкой, преподобной, крест*), в к-рый были вложены реликвии, очевидно привезенные к тому времени из Византии (частица Древа Креста Господня, частицы камней от Гроба Господня и от Гроба Богоматери, кровь вмч. *Димитрия Солунского,* частицы мощей первомч. *Стефана* и вмч. *Пантелеимона* и др.). Эфесская икона Божией Матери, так же как и крест, не сохранилась. (С иконы, как предполагают, в кон. XIII — нач. XIV в., была сделана копия, к-рая хранится в ГРМ (см.: *Шалина.* 1996). В 1997 белорус. мастер Н. П. Кузьмич воссоздал крест Е., реликвия находится в Спасском монастыре.) По-видимому, успешным контактам Е. с к-польским двором и патриархом способствовали предшествующие связи полоцких князей с визант. аристократией, установившиеся после того, как в 1030 г., в княжение Мстислава Великого, полоцкие князья были высланы из своих владений в К-поль (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 293).

В конце жизни Е. решила совершить паломничество в Иерусалим. Поручив попечение об обоих основанных ею мон-рях сестре Евдокии, Е. в сопровождении брата кн. Давида и сестры Евпраксии отправилась в путь. Близ К-поля они встретили императора, шедшего «на Угры». Правитель «с великою честью» отправил паломников в столицу. Е. молилась в к-польском храме Св. Софии и др. церквах. Получив благословение патриарха, преподобная отправилась в Иерусалим, находившийся тогда под властью латинян. В Иерусалиме Е. остановилась в рус. мон-ре Пресв. Богородицы. Полоцкая игумения поклонилась Гробу Господню и пожертвовала для него «злата много», золотую кадильницу и «многоразличные фимианы». Вскоре святая заболела. Предчувствуя кончину, она пожелала быть похороненной в лавре св. Саввы. Однако это было невозможно для женщины, поэтому ее тело было погребено в мон-ре прп. Феодосия Великого под Иерусалимом.



Вход в молельню прп. Евфросинии Полоцкой на хорах Спасо-Преображенской ц. Евфросиниева мон-ря. Литография по рис. Н. П. Трутнева. 60-е гг. XIX в. (ГИМ)

Год кончины Е. в Житии не указан. В западнорус. публикациях 1-й пол. XVII в. (виленское (1640) и киевское (1643) издания «Полууства») в качестве даты смерти Е. указывается 1173 г., эта же дата принята



Поклонение кресту, устроенному прп. Евфросинией Полоцкой. Клеймо житийной иконы. 2006 г. (Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

большинством агиографов. Правдоподобность данной версии подтверждается тем обстоятельством, что в 1173 г. скончался венг. кор. Стефан и имп. Мануил I двинулся с войсками в Венгрию с целью посадить на трон своего ставленника Белу III, император остановился в Софии, ожидая прибытия венгерских послов. Во время этого похода император, по-видимому, повстречался с Е. и ее спутниками, направлявшимися в К-поль. Впрочем, также вероятной представляется гипотеза, относящая кончину Е. к 1167 г., когда имп. Мануил I Комнин предпринял масштабный поход на Венгрию. Император некоторое время стоял лагерем на берегу Дуная, куда прибыли послы рус. князей и митрополита.

Мощи. Со 2-й пол. XVII в. утвердилось мнение, что мощи Е. почивают в Дальних пещерах Киево-Печерского мон-ря, в нише Благовещенской ц. О времени и об обстоятельствах их перенесения из Палестины в Киев ничего не известно, о мощах Е. в киевских пещерах не сообщает изданная в 1638 г. «Тератургима» *Афанасия Кальнофойского*. В литературе часто встречается мнение, что перенесение мощей святой в Киев произошло в 1187 г. в связи с осадой Иерусалима египетским султаном Салах-ад-Дином, разрешившим христианам покинуть город и унести свои реликвии (впрочем, Феодосиевская лавра, находившаяся на значительном расстоянии от Иерусалима, осаде не подвергалась). В XIX — нач. XX в. жители Полоцка неоднократно обращались в Синод с ходатайствами о перенесении мощей Е. из Киева в Полоцк. В 1832 г. такое прошение направил Могилёвский и Витебский еп. *Гавриил (Городков)*, в 1840 г.— Полоцкий и Витебский еп. *Василий (Лужинский)*, в 1858 г.— православные жители Полоцка, в 1864 г.— 13 волостей Полоцкого у., в 1867 г.— Полоцкий и Витебский еп. *Савва (Тихомиров)*, к-рого поддержал Московский митр. св. *Филарет (Дроздов)*. В 1870 г. по благословению Киевского и Галицкого митр. *Арсения (Москвина)* от мощей преподобной была отделена частица (средний перст правой руки) и передана Спасо-Евфросиниеву монастырю (находилась в Спасской ц.). В 1893 г. вновь было подано прошение о перенесении мощей Е. в Полоцк, к-рое было отклонено с предписанием не поднимать этот вопрос в будущем. Однако Всероссийский миссионерский съезд, состоявшийся в 1908 г. в Киеве, принял резолюцию о возобновлении ходатайства. В соответствии с этим постановлением духовенство Полоцкой епархии, члены полоцкого Евфросиниевского и витебского Свято-Владимирского братств, тысячи мирян во главе с Полоцким еп. Серафимом (Мещеряковым) в апреле 1909 г. обратились в Синод с просьбой о перенесении мощей Е. Это прошение было удовлетворено, и в зимнюю сессию 1909/10 г. Синод разработал подробный чин перенесения мощей преподобной, утвержденный императором. 20 апр. 1910 г. мощи Е. были помещены в новую кипарисовую раку и изнесены из пещер Киево-Печерской лавры в Успенскую ц., 22 апр. после литургии крестным ходом были перенесены на пароход, на котором следовали по Днепру до Орши; от Орши до Полоцка верующие несли святыню на руках. 20 мая крестный ход с мощами Е. прибыл в Полоцк, 22 мая св. мощи были принесены в Спасо-Евфросиниеву обитель и помещены в Спасской ц. в сооруженной на пожертвования верующих серебряной раке. В торжествах 1910 г. принимали участие вел. кн. Константин Константинович, вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*, греч. кор. Ольга.

В 1915 г., когда нем. войска приближались к Полоцку, мощи Е. в числе др. святынь были эвакуированы в Ростов и помещены в *Авраамиевом ростовском в честь Богоявления мон-ре*. В апр. 1920 г. мощи Е. подверглись вскрытию (см. *Вскрытие мощей*), но вскоре насельницам обители удалось вернуть святыню в Полоцк. 13 мая 1922 г. гробница Е. была вскрыта в Спасо-Евфросиниевом мон-ре, раку власти реквизировали, впосл. она была утрачена. Мощи преподобной были отправлены на атеистическую выставку в Москву, оттуда — в краеведческий музей Витебска. В 1924 г. Спасо-Евфросиниев мон-рь был закрыт, его здания переданы военным. В 1941 г., во время нем. оккупации, верующие витебчане перенесли мощи преподобной в витебскую Покровскую ц., 23 окт. 1943 г. они вернулись в полоцкую Спасо-Евфросиниеву обитель, в к-рой возобновилась монашеская жизнь. В 1960 г. монастырь вновь закрыли, мощи Е. находились на попечении приходской общины, созданной при монастырских храмах, до открытия обители в 1990 г. В 2003 г. началось изготовление новой серебряной ра-



Странствие прп. Евфросинии Полоцкой в Св. землю. Клеймо житийной иконы. 2006 г. (Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

ки для мощей Е. (мастер Кузьмич) по образцу утраченной. 3 июня 2007 г. по благословению архиеп. Полоцкого и Глубокского *Феодосия (Бильченко)* в Крестовоздвиженском

соборе Спасо-Евфросиниева мон-ря было совершено частичное переоблачение мощей Е., помещенных в новый кипарисовый гроб (полное переоблачение св. останков совершалось в 2006). 5 июня 2007 г. митр.



Серебряная рака с мощами прп. Евфросинии Полоцкой. Фотография. 1910 г.

Минский и всея Белоруссии *Филарет (Вахромеев)* освятил в Крестовоздвиженском соборе новую раку, в к-рой упокоились мощи Е. Гроб с частицей мощей святой находится в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры.

Б. М. Клосс, А. А. Турилов

Почитание Е. началось, по-видимому, вскоре после кончины преподобной: в кон. XII — нач. XIII в. Стихира Е. (точнее, «всечестней Еуфросине»), характеризуемой как «осеняющее древо и некопаное коренье Русьстей земли», содержится в Стихираре кон. XII — нач. XIII в. РНБ. Соф. № 96. Вариант ее (с указанием «Полоцка града») включен во все известные списки службы преподобной. Полная служба Е. встречается в рукописях гораздо реже, чем пространное Житие, она известна в ряде списков XVI–XVII вв., старший из к-рых, как установил Клосс, находится в сборнике нач. XVI в. (ГИМ. Епарх. № 406). В ряде списков (напр., ГИМ. Син. № 677. Л. 654) в заглавии имеется указание: «творение кир, имеяй разум да разумеет», однако акростих по тропарям не читается (*Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 185).

О раннем возникновении почитания Е. свидетельствуют подробности в пространном Житии святой, сохранившиеся в предании. Этому утверждению не противоречит достаточно поздняя датировка списков пространного Жития и службы Е., поскольку аналогичная ситуация наблюдается в отношении большинства рус. святых XI–XIII вв., за исключением св. князей *Бориса и Глеба*. Почитание св. княжны долгое время носило местный характер, ограничиваясь Полоцкой епархией (если не собственно городом), где особый статус имел Спасо-Евфросиниев мон-рь. В привилеях Полоцкой земле XVI в. (отражающих и более ранние документы) на великокняжескую власть накладывалось обязательство «не вступатися в дом Божий Святыя Софея и в дом Божий Святого Спаса». И епископская кафедра, и Спасо-Евфросиниев мон-рь находились под патронатом Полоцка, назначавшего 2 старост для надзора за их имуществом. Между XIII в. и 1514 г. почитание Е., возможно, установилось в Смоленске, где какое-то время находился драгоценный крест Е.

На локальный характер почитания преподобной как в древнейший период, так и по крайней мере до XVI в. указывает отсутствие ее памяти (даже в качестве позднейших приписок) в месяцесловах не только в пергаменных Евангелиях (даже в кодексах, созданных либо бытовавших в Полоцке, таких как РНБ. Погод. № 12 («Полоцкое Евангелие»), кон. XII — нач. XIII в.; Там же. F. п. I. 17, 2-я пол. XIV в.), в Апостолах и Обиходниках XIII — 1-й пол. XV в., в к-рых рус. материал вообще скуден (см.: *Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001), но и в более богатых в этом отношении списках Иерусалимского устава, Псалтирей с восследованием и Часословов XV — 1-й пол. XVI в. Имени Е. нет в месяцесловах, написанных и изданных в Зап. Руси в XV–XVI вв., напр., в месяцесловах при краковском Часослове 1491 г. и в Великом Требнике Киевской митрополии ок. 1541 г. (Б-ка Ватикана. Borg. Illir. 15; см.: *Ваврик М.* Цінний пам'ятник обрядовости Київської митрополії XV–XVI ст. // Analecta OSBM. 1963. Vol. 4(10). Fasc. 3/4. P. 391–460; *Джурова А., Станчев К., Япунджич М.* Опис на славянските ръкописи във Ватиканската б-ка. София, 1985. С. 172). Служба Е. отсутствует в майском томе Миней служебных, переписанных в 1487–1488 гг. в Вильно по заказу маршалка Великого княжества Литовского А. А. Солтана (РГАДА. Ф. 181. № 422). Пространное Житие преподобной не было включено в составленный во 2-й четв. XVI в. в Зап. Руси (в *Супрасльском мон-ре* или при митрополичьей кафедре в Новогрудке) 3-томный Торжественник минейный (Вильнюс, БАН Литвы. Ф. 19. № 105; см.: *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских. Вильна, 1882. С. 221–228). Показательно полное отсутствие списков службы и Жития Е. в собраниях Польши, где сосредоточены по преимуществу рукописи западноукр. (галицийского) происхождения (*Naumow A., Kaszlej A.* Rękopisy cerkiewnosłowianskie w Polsce: Katalog. Kraków, 2004; единственный упоминаемый здесь список службы (С. 282–284; № 592 — Варшава, Нац. б-ка. Акс. 2715) великорус. происхождения либо восходит к великорус. оригиналу). В Западнорусской митрополии вплоть до нач. XVII в. (периода, последовавшего за *Брестской унией*) не сформировалось в отличие от Московской Руси понятие Собора святых. Причиной этому отчасти была концентрация большинства русских святых домонг. времени в Киеве (исключение в этом смысле составляли лишь Е. и прп. *Авраамий* Смоленский).



Вериги прп. Евфросинии Полоцкой. Фотография. 2007 г. (Крестовоздвиженский собор Евфросиниева мон-ря, Полоцк)

Ок. рубежа XV и XVI вв. тексты, посвященные Е., появляются в западнорус. рукописях не полоцкого

происхождения. В сборнике нач. XVI в. (ГИМ. Епарх. № 406), содержащем, по наблюдениям Клосса, один из старших списков службы и пространного Жития Е., сохранилась запись, возможно копийная, к-рая представляет собой отрывок из послания некоего Давида («Давыдища») к неустановленному архиерею («твоей честной святыни») с просьбой помочь книгами, в которых после разорения Киева и его окрестностей в 1482 г. ордой Менгли-Гирея («киевщина») даже в Киево-Печерском мон-ре испытывали недостаток (КЦДР: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 401). Судя по наличию в сборнике также Жития прп. Авраамия Смоленского, просьба была обращена в Полоцк (епископ к-рого *Иона (Глезна)* после 1488 стал Киевским митрополитом) или в Смоленск. Краткое Житие Е. находится в составе Пролога сводной редакции (соединяющей стишную и нестишную версии), переписанного в 1530 г. в Луцке для кафедрального собора (Вильнюс, БАН Литвы. Ф. 19. № 98). Однако в дальнейшем эта практика не получила широкого распространения, и списки проложного Жития Е. встречаются гораздо реже, чем списки пространного Жития. Включение памяти Е. в месяцесловы при печатных Часословах («Полууставах»), изданных в 1640 г. в Вильно и в 1643 г. в Киево-Печерском мон-ре (а также в более поздние издания), следует связывать с деятельностью митр. св. *Петра (Могилы)* по обустройству и упорядочению церковной жизни митрополии. Е. (называемая «радование полоцкое и девам сияние») вспоминается в 8-й песни канона Печерским святым, составленного ок. 1643 г. по благословению митр. Петра (Могилы) протосинкеллом и экзархом К-польского патриарха *Мелетием Сиригом* (Дива печер лаврьских. С. 148; впервые канон опубликован в киево-печерском издании 1693 г. «Акафисты со стихирами и канонами»).

В XVI в. под влиянием почитания Е. и в значительной мере в противовес ему возникает, первоначально, вероятно, среди полоцких католиков, легенда о «двойнике» Е.— католичке Параскеве–Пракседе, совершившей паломничество в Рим, построившей там храм и в нем погребенной (*Сапунов А.* Католическая легенда о Параскеве, княжне полоцкой. Витебск, 1888; *Пуцко В. Г.* Славянская надпись на кресте-реликварии из Полоцка // Slovo. Zagreb, 1980. Br. 30. S. 101–122). Первые упоминания о ней содержатся в пространных («младших») белорусско-литов. летописях XVI в. (ПСРЛ. М., 1975. Т. 32 (по указ.); М., 1980. Т. 35 (по указ.)).

Много неясного остается в истории почитания Е. в Московской Руси. Память святой до сер. XVII в. не была включена в рукописные и печатные месяцесловы (как в самостоятельные издания святцев, так и в помещаемые при богослужебных книгах). Взятие в 1563 г. рус. войсками Полоцка, несмотря на то что в походе армию сопровождал чудотворный крест Е., не оказало заметного воздействия на распространение ее почитания, либо оно было кратковременным. В Московской Руси служба Е. отсутствует в служебных и праздничных Минеях, нет ее в «Минеях новым чудотворцам» сер. XVI–XVII в., включающих преимущественно службы и жития святых, канонизированных на Соборах 1547 и 1549 гг. и в более раннее время (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2 (= ЧОИДР. Кн. 4). С. 185, 194–235; № 486–490; *Калиганов И. И.* Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. С. 460–495). А. В. *Горский* и К. И. *Невоструев* констатируют отсутствие этой службы как в современной им, так и в старопечатных Минеях. Редкое исключение составляют праздничные Минеи рус. святым: ГИМ. Син. № 677 (сер.? XVI в.); Там же. Увар. № 681-F и РГБ. Егор. № 914 (обе рукописи написаны по заказу *Строгановых* для их вотчинных церквей ок. 1591/92 и восходят, вероятно, к одному оригиналу); Варшава, Нац. б-ка. Акс. 2715 (1-я пол. XVII в.), отличающиеся исключительной полнотой набора памятей рус. святых и праздников (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 172–194; № 485; *Калиганов.* Георгий Новый. 2000. С. 467–473; № 4, 5; *Nautow, Kaszlej.* Rękopisy cerkiewnosłowianskie w Polsce. 2004. S. 282–284; N 592). Память Е. приведена в Месяцеслове келаря Троице-Сергиева монастыря *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. № 201. Л. 318 об.), в нек-рых списках «Описания о российских святых» (С. 259–260; сочинение известно в рукописях XVIII–XIX вв.). В качестве дней памяти Е. иногда указываются 22 и 24 мая.

А. А. Турилов

В 1847 г. в Спасо-Евфросиниевом мон-ре во имя Е. был освящен храм. В 1900 г. по просьбе настоятельницы обители игум. Евгении (Говорович) иером. сщмч. *Никодим (Кононов)* написал акафист святой. Совр. служба на преставление Е. утверждена Синодом в 1893 г., в 1911 г. была составлена и издана служба на перенесение мощей преподобной из Киева в Полоцк. Канонизация Е. подтверждена включением ее имени в Собор Белорусских святых (празднование установлено в 1984 по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)*). В 2007 г. решением Синода Белорусского Экзархата 24 мая (6 июня) установлено празднование в честь перенесения мощей Е. из Киева в Полоцк и введена в церковное употребление служба, составленная в 1911 г. В 1995 г. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* освятил храм во имя Е. в Минске. Посвященные преподобной храмы действуют в Вильнюсе, Карсаве (Латвия), Новосибирске и др. городах.

В нач. XX в. в Полоцке существовало Евфросиниевское братство, членами к-рого были служащие кадетского корпуса и полоцкое городское духовенство, братство содержало приют для беспризорных детей на 9 чел. В нач. 90-х гг. XX в. в Минске в правосл. приходе в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» начало работу Свято-Евфросиниевское сестричество, члены которого помогают детям-сиротам, больным и немощным людям, работают в домах инвалидов. В совр. Белоруссии существует неск. общественных орг-ций, носящих имя Е.: с 1993 г. действует Всебелорусский жен. фонд Е., в кон. XX в. был создан Центр правосл. просвещения им. Е.

Ист.: *Кушелев-Безбородко.* Памятники. 1862. Т. 4. С. 172–179; *Дубровский М., свящ.* Житие прп. Евфросинии, княж. Полоцкой, с кратким описанием основанного ею в г. Полоцке жен. мон-ря. Полоцк, 1885; *Сапунов А.* Житие Евфросинии Полоцкой. Витебск, 1889; [*Никодим, иером.*]. Акафист преподобней матери нашей Евфросинии, княжне Полоцтей. Б. м., [1911]; Служба на перенесение честных мощей преподобной матерее нашея Евфросинии, княжны Полотския от града Киева во град Полотск. СПб., 1911; *Кайгородов Н. О.* О достопамятных Свято-Ефросиниевских днях в Полоцке 20–23 мая 1910 г.: Восп. паломников // Полоцко-Витебская старина. Витебск, 1912; Житие прп. Евфросинии, игум. Полоцкой. Перенесение мощей. Совр. чудеса.

Минск, 1998; Житие Евфросинии Полоцкой / Подгот. текста: Е. Дорохова // Жития и чудеса святых в древнерус. письменности: Тексты. Исслед. Мат-лы / Сост., ст.: М. С. Крутова. М., 2000. С. 153–173; Прп. Евфросиния, игум. Полоцкая: Житие и акафист. Минск, 2000.

Лит.: *Сербинович К. С.* Ист. сведения о жизни прп. Евфросинии, княжны Полоцкой, с описанием и изображением креста, принесенного ею в дар полоцкой Спасской обители. СПб., 1841; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 262; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 176–179; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Май. С. 130–134; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1/2. С. 597–601; *он же.* Канонизация святых. С. 223–233; *Поселянин Е.* Прп. Евфросиния, княж. Полоцкая. СПб., 1910, 1996; *Титов Ф. И., прот.* Прп. Евфросиния, княжна Полоцкая: Ист. справка к предстоящему перенесению мощей прп. Евфросинии из Киева в Полоцк. К., 1910; *Антоний (Мельников), архиеп.* Прп. Евфросиния Полоцкая // БТ. М., 1972. Сб. 9. С. 5–14; *Воронова Е. М.* Житие Евфросинии Полоцкой // СККДР. Вып. 1. С. 147–148; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 315–316; *Орлов В. А.* Евфросиния Полоцкая. Минск, 1992; *Серёгина Н. С.* Песнопения рус. святым. СПб., 1994. С. 122–133, 340–349; *Алексеев Л. В., Макарова Т. И., Кузьмич Н. П.* Крест — хранитель всея вселенная: История создания и воссоздания креста прп. Евфросинии, игум. полоцкой. Минск, 1996; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. с нем. СПб., 1996. С. 239–240; *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская — Полоцкая — Корсунская — Торопецкая: Ист. имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 200–236; *Мельников А. А.* Прп. Евфросиния Полоцкая. Минск, 1997; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 41, 127; Мон-рь у ц. Спаса: Полоцкий Спасо-Евфросиниевский мон-рь с древности до наших дней. Минск, 2000; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культ., торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001 (по указ.); *Клосс Б. М.* Евфросиния Полоцкая (1104–1173): Преподобная, основательница 2 монастырей // Ист. лексикон: История в лицах и событиях V–XIII в. М., 2006. Кн. 1. С. 479–484; Евфросиния Полоцкая. Минск, 2007; Монастырь у церкви Спаса: Полоцкий Спасо-Евфросиниевский мон-рь от древности до наших дней. Минск, 2007. С. 3–34, 56, 75, 76.

Г. Н. Шейкин

Иконография. Древнейшим изображением Е. долгое время считалась фреска на сев.-зап. столпе Преображенской (Спасской) ц. полоцкого Евфросиниева мон-ря, раскрытая в 1950 г. Д. Е. Брягиным (см., напр.: *Арлоў.* 1992. Вкл.; Мон-рь у ц. Спаса. 2000. С. 9; *Селицкий А. А.* Живопись Полоцкой земли XI–XII вв. Минск, 1992. С. 124–125. Рис. 80). Это прямоличное изображение головы женщины в плотно повязанном монашеском плате, с нимбом. Выразительные черты лица (высоко поднятые полукруглые брови, широко расставленные глаза) придают облику святой яркую индивидуальность. В качестве аргумента для отождествления образа с Е. приводилась цитата из ее Жития: «...бяща бо лепа лицем» (*Кацер М. С.* Изобразительное искусство Белоруссии дооктябрьского периода. Минск, 1969. С. 24), а также сведения о том, что к XII в. уже существовала традиция помещать в храме донаторскую композицию (в данном случае речь идет об одном из изображений преподобных жен и мучениц, надписи к к-рым не сохранились).

Сравнительно недавно обнаружен подлинный ктиторский «портрет» Е., написанный при входе в ее келью в юго-зап. части на хорах Преображенской ц. (*Сарабьянов.* 2007. С. 21, 157, 165). Она представлена в рост, в монашеском одеянии и куколе, подносящей храм Иисусу Христу, лик утрачен. Нимб отсутствует, что



Изображение прп. Евфросинии Полоцкой в росписи ее кельи в Спасо-Преображенской ц. Евфросиниева мон-ря. Нач. XIII в. (?)

указывает на создание фрески вместе со всем комплексом росписей кельи предположительно в нач. XIII в., по др. версии, в 50-х гг. XII в. (ок. 1161), когда началось почитание Е.

Иконография Е. получила развитие преимущественно в Новое время в России, на Украине и в Белоруссии. В текстах иконописных подлинников XVIII в. под 23 мая внешний облик святой уподобляется прмц. *Евдокии* (БАН. Строг. № 66. Л. 109, кон. XVIII в.; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 101). В рукописи Г. Д. *Филимонова* содержится более подробное описание: «И преподобныя матере нашея Евфросинии девицы, игумени обители святаго Спаса в Полоцке; подобием бледа лицем от пощения, ризы преподобническия, как у преподобномученицы Евдокии. Тщанием сея преподобныя принесен из Ефеса образ пресвятыя Богородицы Одигитрии, что Евангелист Лука написал, во град Полоцк, и поставлен во обители и в церкви Всемилостиваго Спаса» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 351–352).



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. 1-я треть XIX в. (Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

В руководстве для иконописцев 1910 г. о внешности Е. сказано: «...типа русскаго, преклонных лет, собой красива, но очень худа от поста и бледна, ростом высока; одежды монахинь... Ей можно писать хартию с ея изречением: Никакоже хотяше сочетатися земному смертному мужу, уязвлена бывши желанием Безсмертнаго Н[е]б[ес]наго Жениха Хр[ис]та С[ы]на Б[о]жия, весь бо ум свой преложи на любовь Б[о]жественную» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 291).

К наиболее ранним сохранившимся изображениям святой в иконописи принадлежит небольшая (86×33 см) деисусная ростовая икона, находящаяся в верхнем ряду иконостаса в приделе во имя мц. Софии Смоленского собора Новодевичьего мон-ря. Икона написана в 1685 г. под рук. Ф. Е. *Зубова* (ГИМ). Святая представлена в молении, в мантии и в куколе, вполоборота вправо («одесную» Иисуса Христа), рядом с прмц. Евдокией. В том же ряду помещены изображения др. преподобных жен («Обитель пресветлая и дивно украшенная...»: К 480-летию основания Новодевичьего мон-ря: Путев. по экспозиции. М., 2004. С. 15–17; Гос. ист. музей: Альбом. М., 2006. С. 594. (Гос. музеи России)). Е. изображена также на щитом оплечье фелони с образами Киево-Печерских преподобных 1750 г. (НКПИКЗ), где в 2 ряда представлены святые перед образом Успения Пресв. Богородицы над Успенским собором Киево-Печерской лавры. Е.— в 1-м ряду крайняя справа, рядом с прп. *Пименом* Многоболезнен-

ным, в рост, фронтально, десница прижата к груди, в опущенной левой руке — четки. Оплечье является вкладом серпуховского купца В. Кушкина в Успенский собор лавры (Вклади та вкладники Успенського собору Києво-Печерської лаври XVI — поч. XX ст.: (Сакральні тканини і вироби з металлу у зібранні НКПИКЗ): Кат. К., 2005. С. 32. № 59; Духовна спадщина подвижників Христа відлунням пам'яті жива. К., 2001. С. 31. Ил.).

В 1-й трети XIX в. было создано большое полотно с фигурой Е. (находится в трапезной ц. во имя Е. Евфросиниева мон-ря в Полоцке), стоящей в келье вполоборота вправо возле стола с крестом, книгами и четками, в левой руке крест работы ювелира Лазаря Богши (1161 г., см. *Евфросинии Полоцкой, преподобной, крест*), правая — ладонью указывает на княжеские регалии (горностаевую мантию, скипетр и венец; этот жест встречается преимущественно на изображениях вел. кн. блгв. Александра Невского). Взор святой, обращенный вверх — характерная особенность произведений академической живописи, восходящая к искусству XVIII в. Е. облачена в монашеское одеяние с наперсным крестом; фон темный с небольшим высветлением возле головы. В 1960–1991 гг., когда обитель была закрыта, приходская община Преображенской ц. совершала с этой иконой крестные ходы вокруг монастырских храмов в дни памяти Е. Судя по надписи, с иконы из Преображенской ц. обители в 30-х гг. XIX в. выполнена литография (ГИМ) необычного извода: преподобная в апостольнике, с нимбом католич. типа смотрит вниз, она стоит в келье возле окна с видом на церковь, рядом с ней стол с крестом на горностаевой мантии и аналой с раскрытой книгой, руки разведены; из окна на ее лицо падает луч света. В 1-й пол. XIX в. написан аналойный поколенный образ Е. с крестом и четками в руках, с частицей св. мощей, к-рый хранится в жировицком Успенском мон-ре.

В Киево-Печерской лавре, где до 1910 г. пребывали мощи Е., имеется неск. ее изображений. В Дальних пещерах остались рака и икона с частицей мощей Е. (рядом пространная надпись: «На сем месте 737 лет почивали св. мощи преподобной Евфросинии... 20 апреля 1910 года сии св. мощи по неоднократным, усиленным просьбам полочан... перенесены в благословенный град Полоцк в Спасо-Евфросиниев монастырь... здесь, где покоились мощи, поставлена сия святая икона преподобной с частицею св. мощей ее»). Это изображение, созданное ок. 1910 г. лаврским иконописцем В. Сониным, представляет святую, лежащую во гробе, в схиме, с куколем на голове, со сложенными крестообразно на груди руками, глаза закрыты (см., напр., воспроизв. раки Е. с гравюры кон. XIX в. в кн.: *Арлоў*. 1992. Вкл.).

Над ракой находится икона 40-х гг. XIX в. работы иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры: Е. представлена возле стола или аналоя, правая рука лежит на раскрытой книге с текстом: «Блажени вси боящиися Г[оспо]да, ходящии в путех его...» (Пс 127. 1), левая возле груди повернута ладонью вовне; надпись: «С. Прп(д)ная Ефросиния Игумения Полоцкая». Эта иконография часто воспроизводилась в традиц. иконописи (икона 10-х гг. XX в., ЦАК МДА), в живописи и печатной графике, как на хромолитографии 1910 г. из мастерской Киево-Печерской лавры (ГМИР). Такая икона Е. с частицей мощей имеется в Успенском храме Святогорского мон-ря в пос. Пушкинские Горы; хромолитография этого извода находится в Преображенском храме полоцкого Евфросиниева мон-ря в изголовье ложа возле кельи Е. (*Аляксееў, Лукашэвіч*. 2004. С. 86). Подобная икона хранится и в Богоявленском соборе Полоцка (Мон-рь у ц. Спаса. 2000. С. 5).

В пещерных храмах Киево-Печерской лавры имеются росписи с образом Е., выполненные в реалистической манере в сер. XX в. (поновлены в нач. XXI в.), очевидно, на основе более ранней стенописи, уже существовавшей в сер. XIX в. В ц. во имя прп. Феодосия в Дальних пещерах на своде написан ростовой образ Е., на стене в подземной ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы — фронтальная фигура Е. в монашеской одежде, в левой руке — книга, правая прижата к груди. Узнаваемый образ Е., в апостольнике и клобуке, с наперсным крестом, посохом и четками в руках, без подписи, помещен в композиции Собора чудотворцев Дальних пещер в стенописи 1900–1902 гг. перед входом в лавру (иконописец Сонин).



Прп. Евфросиния Полоцкая. Литография. После 1833 г. (ГИМ)

Ко времени перенесения мощей Е. относится икона (ок. 1910, ГМИР), где святая изображена поколенно, в близкой к «киево-печерскому» изводу позе, но с др. атрибутами: большим 6-конечным крестом, воспроизводящим крест 1161 г., ветвью и четками, на обороте автограф, свидетельствующий о том, что икона была подарена вел. кнг. прмц. Елисаветой Феодоровной, к-рая участвовала в торжествах перенесения мощей Е. из Киево-Печерской лавры в полоцкий Евфросиниев мон-рь 22 мая 1910 г., вел. кнж. Ольге, старшей дочери имп. мч. Николая II («Дорогой Ольге от тети Элла 1910 Май 22»). Примером паломнической реликвии, изготовленной к этому событию, является небольшой образок на жести (ок. 1910, ГИМ).



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. Ок. 1910 г. (ГМИР)

На эмалевом образке 1915 г. (ГМИР) представлена полуфигура Е. со склоненной к левому плечу головой, с крестом в правой руке и ветвью в левой, в правом верхнем углу — благословляющий Иисус Христос, на обороте — надпись на красном бархате: «Благословение Преподобной Евфросинии Игумении Княж[ны] Полоц[кой] Ее И[мператорскому] В[ысочеству] В[еликой] Княжне Ольге Николаевне. 1915 г.». Подобные произведения ростовской финифти создавались в 1915–1920 гг. (ГМЗРК), когда после начала первой мировой войны мощи Е. были эвакуированы в Ростов и находились в Авраамиевом Богоявленском мон-ре.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. были широко распространены списки почитаемого образа Е. из Евфросиниева монастыря, к-рый датируется с XII по XVI в. (см., напр.: *Сапунов А. П.* Полоцкий Спасо-Евфросиниевский девичий мон-рь. Витебск, 1888. Ил. на форзаце). Икона утрачена после 1917 г., но ее иконография и отчасти стиль повторяются в сохранившихся образцах иконописи, монументальной живописи, графики. На первообразе Е. была представлена в рост,

стоящей на облаке, в монашеском одеянии, с наперсным крестом, в деснице — крест 1161 г., четки на локте, в левой руке — белая лилия, на слегка склоненной вправо голове — закрытый венец, 2 слетающих с небес ангела венчают ее зубчатой короной. Под фигурой — пейзаж с видами полоцких храмов и мон-рей. В формировании этого извода использованы мотивы католич. церковного искусства (коронование, зубчатая корона западноевроп. типа, лилия — символ духовной и телесной чистоты, реалистическая трактовка образа).

Подобную иконографию воспроизводит, в частности, ряд икон кон. XIX — нач. XX в., в т. ч. в окладах (2 в ГМИР, Полоцкая худож. галерея), образ с благословением и датой 1901 г. на обороте из ц. свт. Николая Чудотворца в Ст. Изборске (Мон-рь у ц. Спаса. 2007. С. 5), а также ряд эстампов, напр. литография Г. А. Малкина по рис. Гребнева и Швейцера, изданная свящ. М. Дубровским и А. Сапуновым в Витебске в 1887 г. (ГМИР), хромолитография нач. XX в. товарищества И. Д. Сытина в Москве (ГМИР, см. также: Крест в России: Альбом / Авт.-сост.: С. В. Гнутова. М., 2004. С. 194. Ил. 206), хромолитография, выполненная Е. И. Фесенко в 1911 г. в Одессе (частное собрание). В нач. XX в., по-видимому во владимирских иконописных селах, была заказана серия небольших золотофонных икон упрощенного извода: фигура Е. с крестом и цветком в руках, увенчание ее короной, вид обители (Полоцкая худож. галерея, частное собрание). Существовали поясные иконы Е. с крестом 1161 г. в руках, созданные на основе гравированных изображений в посвященных Е. изданиях (см., напр.: «Служба на пренесение честных мощей преподобныя матере нашея Евфросинии, игумении Полотскыя, от града Киева во град Полотск». СПб., 1911).



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. Кон. XIX — нач. XX в. (ГМИР)

Важным этапом в развитии иконографии Е. стал монументальный образ на вост. грани юго-зап. столпа в центральном нефе Владимирского собора в Киеве, написанный худож. В. М. *Васнецовым* в 1885–1896 гг. Святая представлена в рост, в небольшом повороте вправо в образе молодой женщины в монашеской одежде, к-рая смотрит вверх, ладони рук соединены в «замок» возле груди (в кн. «Собор св. равноап. кн. Владимира в Киеве» (К., 1898) на с. 88–89 ошибочно названа кнг. Евдокией Московской). Сохранился эскиз этой росписи, исполненный акварелью и гуашью (ГТГ, см.: ГТГ: Кат. собр. М., 2007. Т. 2: Рисунок XIX в. Кн. 1: А—В. С. 293–294. Кат. 1716. (Рисунок XVIII–XX вв.)), справа внизу авторская подпись карандашом: «В. В.». Известны живописные списки этой иконографии на пейзажном фоне, напр. в Успенском соборе г. Речица Гомельской обл. (Белоруссия), где останавливался пароход со св. мощами Е. при их перенесении в Полоцк.

По пути следования св. мощей Е. из Киева в Полоцк в храмах всех населенных пунктов процессию встречали с изображениями святой. Специально к этому событию были написаны большие ростовые иконы Е. В нек-рых городах они сохранились до наст. времени: в соборе Покрова Пресв. Богородицы в Речице, в кафедральном соборе Трех святителей в Могилёве, в оршанском Успенском жен. мон-ре и в Евфросиниевой обители в Полоцке. В г. Карсава на российско-латв. границе, в храме во имя Е., имеется 5 ее ростовых икон кон. XIX — нач. XX в. (2 с частицами мощей).

В монументальной живописи изображение Е. встречается среди рус. святых в росписи 70-х гг. XIX в. худож. М. Н. Васильева в приделе блгв. Александра Невского в храме Христа Спасителя (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[п]. С. 78). Ок. 1869 г. московский живописец Е. Зотов выполнил росписи в соборе во имя апостолов Петра и Павла в Минске, в перечне рекомендованных настоятелем для изображения святых указана Е. (не сохр., см.: *Ярашэвіч.* 2006). Образ Е. 2-й пол. XIX в. (в рост, в схиме, со склоненной к плечу головой) имеется в верхнем регистре на юго-зап. стене Успенского собора Почаевской лавры. В стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре, в академическом стиле представлено шествие рус. святых (работа кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. лаврских иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В композиции с фигурами подвижников XII в. Е. изображена в профиль, в княжеской одежде, с короной на голове между прп. Еразмом Киево-Печерским и вел. кн. блгв. Ростиславом Мстиславичем;



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. Нач. XX в. (мон-рь прп. Феодосия Великого в Палестине)

вверху надпись: «св. Евфросиния кн. Полоцкая 1173». Скульптурный образ Е. в ряду рус. святых находится на юж. внутренних дверях (автор И. П. Витали, 1846–1850) в Исаакиевском соборе в С.-Петербурге.

Иконы Е. почитались и за рубежом. В лавре прп. Феодосия Великого близ Иерусалима, где первоначально была погребена Е., хранится ее ростовая икона — работа рус. иконописца нач. XX в. Святая изображена прямолично, в куколе, со скрещенными на груди руками, на золотом фоне, за ее спиной,— изображение обнесенного белой крепостной стеной мон-ря с златоглавым белокаменным храмом. В описи Валаамского мон-ря 1942 г. (АФВМ. Bd: 15. Л. 37) упоминается образ «Св. Евфросиния, кн. Полоцкая» на темном фоне (26×22 см), на оборотной стороне написано пожелание, чтобы «эта икона всегда находилась в дому Игумена, от монахини Минадоры» (предположительно образ хранится в Нововалаамском мон-ре в Финляндии). Изображение святой, выполненное в XX в., помещено в нише над входом в ц. во имя Е. в г. Саут-Ривер (США). Оно воспроизводит почитаемый образ из Евфросиниева мон-ря в Полоцке (*Арлой.* 1992. Вкл.).

Известны изображения преподобной в составе избранных святых. Вместе с кнг. блгв. Евпраксией Псковской Е. в необычном одеянии (коричневая мантия, синий параман с Голгофскими крестами и белый плат), в правой руке — светлые четки возле груди, представлена на одном из клейм иконы «Собор всех святых Российских великих князей, княгинь и

княжон рода царского» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге). На иконе 10-х гг. XX в. (кафедральный собор в честь Сошествия Св. Духа в Минске) Е. в «васнецовском» типе изображена вместе с прп. Анной Кашинской, почитание к-рой было восстановлено в 1909 г., незадолго до перенесения мощей Е. из Киево-Печерской лавры в Евфросиниев мон-рь (*Ярашэвіч.* 2006. Ил. 36).

На иконе «Преподобные Исаакий Далматский и Анна Кашинская, с вмц. Екатериной, блгв. вел. кн. Александром Невским, вмч. Феодором Стратилатом и прп. Евфросинией Полоцкой» (ГМИР), являющейся вкладом некоего Федора в кафедральный Исаакиевский собор С.-Петербурга — в 1911 г., Е. представлена на левом поле на верхнем клейме — в монашеском одеянии и короне, с крестом и лилией. В верхней части — Тихвинская икона Божией Матери, которая считалась покровительницей сев.-зап. земель, в Исаакиевском соборе находился чтимый список этого образа. Надпись на иконе объясняет ее создание «в память светлых торжеств»: празднования в 1908 г. 50-летия освящения собора, возобновления почитания прп. Анны Кашинской и перенесения мощей Е. («...их же молитвами спаси, Господи, и раба Твоего Феодора. СПб. 8-го февраля 1911 г.»). Кроме того, здесь помещены фигуры небесных покровителей заказчика и, вероятно, членов его семьи.



Преподобные Евфросиния Полоцкая и Анна Кашинская. Икона. 10-е гг. XX в. (кафедральный собор в честь Сошествия Св. Духа, Минск)

Во 2-й пол. XIX в. возникла иконография «Собор святых жен, просиявших в Русской земле». На хромолитографии из ц. во имя ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского мон-ря в С.-Петербурге представлено шествие св. жен (справа налево), во главе к-рого кнг. равноап. Ольга, за ней в числе других Е. Икона была обретена в 2002 г. в дер. Дмитриево Череповецкого р-на Вологодской обл. на берегу Рыбинского водохранилища, возможно происходит из Леушинского мон-ря (см.: Рус. жены-мироносицы: Обретение уникальной иконы // Леушино: Газ. 2004. № 8(85). 25 апр. С. 1–2).

Образ Е. неизменно вводился в композицию «Собор Киево-Печерских святых», к-рая со 2-й пол. XVIII в. получила большое распространение в иконописи, графике, декоративно-прикладном искусстве (15 гравюр с этим сюжетом



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. Нач. XX в. (частное собрание)

указаны Д. А. *Ровинским — Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517). Обычно фигура Е. в клобуке, со сложенными на груди руками, с четками помещена крайней справа в 1-м ряду, в группе преподобных, мощи к-рых почивают в Дальних пещерах, напр. на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР); в иконописном среднике 2-й пол. XIX в. 3-створчатого складня (ЦМиАР); на ростовской финифти в форме овала сер. XIX в. (ЦМиАР, см.: Рус. эмаль XVII — нач. XIX в.: Из собр. музея им. Андрея Рублева. М., 1994. С. 127–129, 227–228. Ил. 160–162); на большой эмалевой иконе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии); на раскрашенном офорте 1-й четв. XIX в. (РГБ); на раскрашенной литографии 1883 г. из мастерской А. Абрамова в Москве (ГРМ, см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. [СПб.], 1997. С. 169); на тоновой литографии 1893 г. и хромолитографии 1894 г. издания Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ) и др. На хромолитографии 1890 г. В. Васильева (Москва) (РГБ) Е. представлена во 2-м ряду правой группы святых; аналогичная иконография на хромолитографии 1882 г. (мастерская Кона и Одерфельда в Ченстохове) (РГБ). На иконе 2-й пол. XIX в. из собрания В. А. Бондаренко («И по плодам узнается древо...»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) оплечный образ Е. в схиме находится в верхнем ряду правой группы 1-й от центра. На живописной иконе «Собор преподобных отец, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), выполненной в лаврской мастерской (находится при нижнем входе в Дальние пещеры), фигура Е. со сложенными на груди крестообразно руками помещена в 1-м ряду слева.

В составе Соборов русских святых Е. изображена на поморских иконах кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. иконописца П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ — Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse), Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52) — в правой группе св. князей в верхнем ряду 3-я справа, вполоборота влево, в молении, за прп. Софией Суздальской. На иконе сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ — Ibid. P. 144–147. Cat. 53) она написана в правом верхнем ряду среди преподобных жен.

Е. изображена на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, СДМ — *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239); на совр. списках этого извода, напр. в московских храмах свт. Николая в Клённиках (1997, Н. Е. Алдошина), Воскресения Христова в Сокольниках (2002, М. В. Пыжов), кн. равноап. Владимира (2001, М. Проскурова), в ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках в Вологде (2004–2005, Н. В. Масюкова, см.: Совр. иконопись: Москва / Авт.-сост.: А. Л. Николаева. М., 2006. С. 43, 52–53, 110–111) и др. На нек-рых рус. иконах Миней (см., напр., кон. XX в.: ПЦК, 2003 г. М., 2002. Вкл.) под 23 мая помещена фигура Е.

В Евфросиниевом мон-ре мощи Е. были помещены в кипарисовую раку, обложенную серебром с позолоченными рельефами, эмалевыми изображениями и орнаментами. Рака была выполнена на пожертвования в 1910 г. по проекту П. А. Зыкова «в византийском стиле XII века». На лицевой стороне помещался рельеф с изображением перенесения мощей Е. из Иерусалима в Киево-Печерскую лавру (копия барельефа на раке святой в Киево-Печерской лавре), на др. стороне — закладка ц. Преображения Господня в Полоцке. На торце раки

в изголовье был изображен крест 1161 г. в сиянии, напротив — древний вид Полоцка. Икона Е. на крышке раки была написана на кипарисе в реалистической манере иконописцем Ф. Е. Егоровым в С.-Петербурге: преподобная в схиме, с куколем на голове и крестом в руках представлена фронтально, глаза закрыты, чеканный оклад оставлял открытым только личное (Мон-рь у ц. Спаса. 2000. С. 38–39; *Арлой.* 1992. Вкл.; Мон-рь у ц. Спаса. 2007. С. 70–72). В Евфросиниевом мон-ре хранится поясной живописный фрагмент нач. XX в. (вырезан по контуру фигуры), иконографически близкий к изображению Е. на раке. С него в 2006 г. был сделан список для восстановленной раки (брестский худож. И. Романчук). В кон. XIX в. в Преображенской ц. Евфросиниева мон-ря стоял ковчег с частицей мощей Е. (со средним перстом десницы), икона на его крышке аналогична изводу на раке Е. (Мон-рь у ц. Спаса. 2007. С. 43). В 1921–1922 гг. рака Е. была изъята из мон-ря и пропала. Работы по ее воссозданию проводились брестским худож.-ювелиром Кузьмичом и были закончены в 2007 г. До этого мощи святой находились в Преображенском храме Евфросиниева мон-ря в деревянной раке посл. четв. XX в. с декоративной резьбой. Крышка раки с внутренней стороны украшена шитым покровом совр. работы мон. Феофании (Вепровой) из С.-Петербурга с образом Е. в зеленой рясе, коричневой мантии, синем парамане и голубом куколе, с крестом в правой руке и со свитком в левой (Мон-рь у ц. Спаса. 2000. С. 49).

Хотя Е. особенно почитается в Белоруссии, на территории России также существовали храмы, приделы, часовни, освященные во имя этой святой. Их появление в кон. XIX в. связано, вероятно, с тем, что день ее памяти близок к дате коронации имп. мч. Николая II, состоявшейся 14 мая 1896 г. Так, часовня во имя Е. и свт. Николая Чудотворца в С.-Петербурге строилась «в память о короновании Государя» (*Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга: Христ. ист.-церк. энцикл. СПб., 2003. С. 318–319. № 450). В 10-х гг. XX в., после торжественного перенесения мощей Е., белорус. правосл. общины в России нередко посвящали храмы покровительнице Белоруссии, для них писались ее иконы.

В Саратове в приделе прп. Сергия Радонежского храма в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» находится поясная икона Е. (с крестом и четками в руках) кон. XX в. с частицей мощей, переданная епархии по благословению еп. Полоцкого и Глубокского Феодосия



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. 1989 г. Иконописец П. А. Жаров. (Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

(Бильченко). В храме во имя Е. в Новосибирске почитается поясная икона святой (с крестом и храмом) с частицей мощей — дар митр. Минского и Слуцкого Филарета (Вахромеева). Оглавный образ Е. введен в группу рус. святых на левой створке живописных входных врат нач. XXI в. в Валдайском Иверском мон-ре. На алтарном образе в технике витража (ок. 2000) в приделе вмч. Пантелеимона ц. Введения Пресв. Богородицы во храм в г. Висагинасе (Литва) Е. представлена за спиной Богоматери в Деисусе.

Большое внимание иконографии Е. уделяют совр. белорус. иконописцы, работающие в традиц. канонической стилистике. Е., как правило, облачена в схиму, крест в руке точно воспроизводит особенности креста 1161 г. На большой иконе, выполненной в иконописной мастерской Гродно, Е. изображена прямолично, в рост, с крестом в правой руке и моделью церкви в левой, к доске при-



Серебряная рака с мощами прп. Евфросинии Полоцкой в Крестовоздвиженском соборе Евфросиниева мон-ря. Фотография. 2007 г.

креплен ковчег с частицей мощей. Поясной вариант этого извода (на груди Е.— наперсный крест) представлен иконой 1996 г. работы Э. Н. Громыко (*Мельников.* 1997. С. 102). Небольшой оплечный образ Е. принадлежит кисти А. В. Антонова (Орша). Поясная иконапядница Е. находится в ц. во имя Е. прихода храма-памятника иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Минске. Ростовой образ Е. с поднятой десницей и моделью храма на левой руке, в звездчатом сегменте неба — крест 1161 г., создан Ф. Каркатадзе для кафедрального собора во имя прп. Симеона Столпника в Бресте, содержит частицу св. мощей (Мон-рь у ц. Спаса. 2007. С. 113). На некоторых иконах преподобная написана в светлом плате, по-видимому на основе приписанного ей изображения на фреске в Преображенской ц. (иконописец А. В. Косиков). Для кафедрального Феодоровского собора в Пинске Косиков написал икону Е., прав. Софии Слуцкой и кнж. прп. Иулиании Ольшанской.

В полоцком Евфросиниевом мон-ре имеется много икон Е. кон. XX — нач. XXI в. Одним из первых иконографических изводов стал поясной прямоличный образ святой на охристом фоне с крестом и моделью храма в руках (иконописец П. А. Жаров). В наст. время этот образ находится при веригах Е. в Крестовоздвиженском соборе обители (Там же. С. 55). На иконе 1992 г. (собор Воздвижения Креста) Е. представлена в рост, вполоборота влево, с развернутым свитком в руке (надпись: «Блажени вси боящиися Г[оспод]а...» (Пс 127. 1)) — обращена к благословляющему Иисусу Христу в сегменте неба; на ростовой иконе 2000 г. иконописца А. Дмитриева из Крестовоздвиженского собора Е. с крестом в руке предстоит благословляющей деснице Бога в правом верхнем углу средника (Там же. С. 13, 102). Житийная иконография была разработана витебским иконописцем А. Цынкаловым на иконе с 16 клеймами — согласно надписи на обороте, «смиренное приношение» автора мон-рю к 900-летию со дня рождения Е. (2005; трапезная ц. во имя Е.), а также в иконописной школе при МДАиС — икона с 14 клеймами письма Т. Жук (2006; находится над ракой Е. в Крестовоздвиженском соборе). В обоих произведениях отражены все основные события жизни и почитания Е.— от рождения преподобной до перенесения св. мощей из Киева в Евфросиниев мон-рь.

После реставрации в 1985 г. в храме блгв. кн. Александра Невского на военном кладбище в Минске на своде были написаны образы Белорусских святых — Е., свт. Кирилла Туровского, прмч. Афанасия Брестского. В росписи 1987–1988 гг. ц. Покрова Пресв. Богородицы в МДА образ Е. со склоненной головой и сложенными крестообразно руками помещен в числе первых рус. святых на зап. стене, рядом с прп. Анной Новгородской. В стенописи кафедрального Николь-



Прп. Евфросиния Полоцкая. Икона. 1992 г. (Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

ского собора в Калининграде, в приделе Всех русских святых, среди фигур благоверных князей, святителей, мучеников, преподобных и блаженных — изображение Е. 1988 г. работы московского иконописца В. Александрова (Совр. правосл. икона. М., 1994. С. 215, 219). На зап. стене над входом в собор Никольского жен. мон-ря в Могилёве Е.— с крестом и со свитком (нач. XXI в., рядом представлены Царственные мученики, св. Тихон, патриарх Московский и всея России, см.: *Аляксееў, Лукашэвіч*. Спадчына Беларусі. 2004. С. 225). Совр. монументальный образ Е. находится на стене у иконостаса придела свт. Николая Чудотворца в кафедральном Вознесенском соборе Новосибирска.

В связи с установлением в 1984 г. по инициативе митр. Минского Филарета празднования Собору Белорусских святых возник соответствующий иконографический извод, созданный Б. Кошелевым и Т. Мадировой. На одной из икон кон. XX в. представлены Белорусские святые на фоне белокаменного храма — минского кафедрального собора в честь Сошествия Св. Духа, в верхнем ряду слева, рядом с кн. блгв. Ростиславом, изображена Е. (ПЭ. Т.: РПЦ. С. 359; *Ярашэвіч*. 2006. Ил. 43). На аналойной иконе кон. XX — нач. XXI в. письма витебского мастера Е. Триханкиной образ святой включен в левую группу, на правой руке она держит модель одноглавого белокаменного храма, в левой — крест; на иконе нач. XXI в. из гродненского кафедрального собора Покрова Пресв. Богородицы ее полуфигура с моделью церкви в руке помещена в 3-м ряду 3-й справа.

Образ Е. разрабатывается не только в церковном искусстве, но и в творчестве совр. белорус. и рус. художников. На полотне М. А. Савицкого «Погребение прп. Евфросинии Полоцкой» (1992) на фоне пейзажа изображена похоронная процессия, 3 священника несут на плечах одр. Известны картины «Прп. Евфросиния Полоцкая» А. Марочкина (1986), П. Свентоховского (1991), Н. Счастной (1997 — *Счастная Н.* Искры моей жизни. Минск, 2001. С. 97. Ил.), С. А. Лагуновича-Черепко и А. Липского (1993) (*Мельников*. 1997. С. 92, 94, 96, 102), свящ. Сергия Симакова (1989), к-рый является также автором образа «Призвание прп. Евфросинии Полоцкой» — коленопреклоненная Е. в молитвенном обращении к ангелу, осеняющему жен. фигуры в монашеской одежде, в центре — одноглавый храм на фоне зимнего пейзажа, вверху — Эфесская икона Божией Матери.

Худож.-график А. М. Кашкуревич создал цикл рисунков, посвященных Житию Е. (прощание Е. с отцом, встреча с сестрой Городиславой и др.); на его литографии «Прп. Евфросиния Полоцкая — просветительница» (1987) молодая женщина в монашеском одеянии, стоящая на фоне Преображенской ц., в руках



Памятник прп. Евфросинии в Полоцке. Скульптор В. Голубев. 2000 г.

держит раскрытую книгу, на кисти висят четки, на груди — большой 6-конечный крест (Там же. С. 22–26, 31, 45; Магілеўскі абласны мастацкі музей імя П. В. Маслénікава. Мінск, 2003. Ил. 150). В. Васюк и Л. Гомонов являются авторами плакатов с образом Е. (1990, 1991), Я. Кулик — триптиха с фигурами Е., зодчего Иоанна и ювелира Лазаря Богши (1996), Ю. В. Пискун — гобелена «Полоцкие колокола» (1990; см.: *Мельников*. 1997. С. 95, 97, 100).

На территории Белорусского гос. ун-та установлен памятник Е. (1999, скульптор И. Голубев). Святая представлена с наперсным крестом, пером и книгой в руках, рядом стоит небольшой столик с бумагой и чернильницей. В 2000 г. в Полоцке был открыт бронзовый памятник Е. (скульптор В. Голубев) на гранитном постаменте: святая в монашеском одеянии, в правой руке держит крест, в левой опущенной — четки. На памятнике в Минске (2002, скульптор А. Артимович) Е. держит крест, на плечах — 2 голубка. Оплечный скульптурный образ Е. выполнен Т. Васюк (1996; см.: Там же. С. 97). Памятник-часовня во имя Е. возведен на берегу Днепра близ Речицы на историческом месте — там, где в 1910 г. останавливался крестный ход со св. мощами Е. (1995, архит. Э. Агунович).

В 2001 г. Национальный банк Белоруссии выпустил посвященные 900-летию Е. серебряную и медно-никелевую монеты (худож. С. П. Заскевич). На лицевой стороне монет — герб Белоруссии, на обороте в центре — рельефное изображение креста 1161 г. и входа в келью Е. (выполнено золотом), справа — профильное ростовое изображение святой в схиме, с благословляющей десницей и четками в левой руке. В 2002 г. был учрежден приз Президента Белоруссии «За сохранение и развитие традиций духовности в киноискусстве», к-рый представляет собой образ часовни (увенчанная куполом арка с колоколом), внутри которой помещена фигура Е. В 2004 г. Белорусским Экзархатом учреждены и в 2007 г. изготовлены орден и медаль Е. с ее поясным изображением на лицевой стороне. В 2007 г. отчеканена памятная серебряная монета «Крест Евфросинии Полоцкой».

Лит.: *Арлоў У.* Еўфрасіння Полацкая. Мінск, 1992. Вкл. (Святыя землі Беларускай); *Мельников А. А.* Прп. Евфросиния Полоцкая. Минск, 1997. (Наши духовные ценности; 3); *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463; Т. 2. С. 105; Мон-рь у ц. Спаса: Полоцкий Спасо-Евфросиниевский мон-рь с древности до наших дней: Фотоальбом. Минск, 2000; То же с доп. Минск, 2007; *Аляксееў А., Лукашэвіч А.* Спадчына Беларусі. Мінск, 2004; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33, 48, 53, 63–64, 80–84. Кат. 61, 79, 88, 121, 128, 132, 135; *Ярашэвіч А. А.* Мінскі Свята-Духаў кафедральны сабор. Мінск, 2006; Евфросиния Полоцкая. Минск, 2007; Житие прп. Евфросинии, игумены Полотской (1173). Витебск, 2007; *Сарабьянов В. Д.* Спасо-Преображенская ц. Евфросиньева мон-ря и ее фрески. М., 2007.

М. В. Басова

ЕВФРОСИ́НИЯ (Феодулия, XIII в.), прп. (пам. 25 сент., 20 сент.— в Соборе Брянских святых, 23 июня — в Соборе Владимирских святых), Суздальская.

Источники. Житие Е. было написано *Григорием*, иноком *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. В нем помимо повествования о чудотворениях,

совершенных святой при жизни, содержится 2 рассказа о посмертных чудесах, свидетелем к-рых был автор, одно датировано 1 мая 1558 г. По-видимому, Житие было создано на рубеже 50-х и 60-х гг. XVI в. Оно известно не менее чем в 66 списках XVI–XIX вв., старшим является список: РГБ. Ф. 113. № 628. Л. 133–

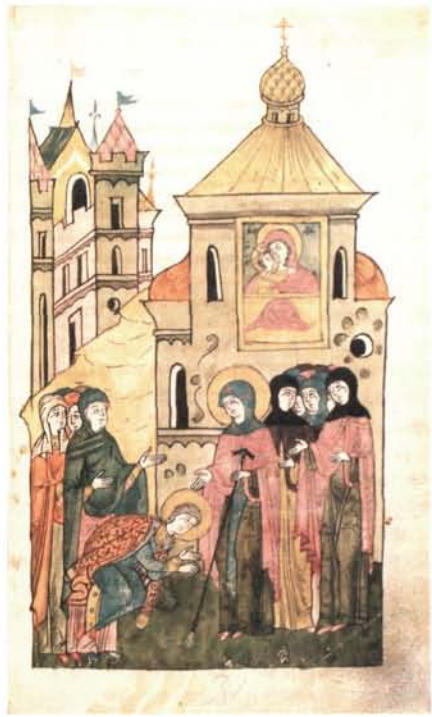


Прп. Евфросиния Суздальская. Покров. Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1912 г. (Б-ка Конгресса США)

211 об., нач. 80-х гг. XVI в. Лит. образцами и источниками Жития Е. послужили Жития вмц. Екатерины, прп. Евфросинии—Смарагд, прп. Евфросинии Полоцкой, кн. Михаила Всеволодовича, прп. Сергия Радонежского, митр. св. Алексия, *Киево-Печерский патерик;* историческая канва основана на великокняжеском летописании XVI в. Сведения из Жития, написанного более чем через 3 века после упоминаемых в нем событий, имеют малую историческую достоверность, зачастую не поддаются проверке др. источниками. Инок Григорий написал также службу Е., встречающуюся в списке кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/I. № 337. Л. 483 об.— 488).

В 60-х гг. XVI в. мон. Савватий увез рукопись Жития Е. в *Стефанов Махрищский во имя Св. Троицы мон-рь.* Между 1572 и 1576 гг. этот труд был там обнаружен Суздальским еп. св. *Варлаамом,* в 1579–1585 гг. написавшим 2-ю редакцию Жития, куда вошло повествование «О изобретении стихир, и канона, и Жития княжны Евфросинии, без вести бывше много лет». Свт. Варлаам сообщает о прославлении Е., состоявшемся, по-видимому, осенью 1576 г., а также о чудесах, совершавшихся до 1579 г. по молитвам к святой. Впосл. редакция свт. Варлаама послужила источником для создания новых вариантов Жития Е. и лицевых списков памятника. Был составлен цикл чудес Е., относящихся к 80-м гг. XVI в. (общее число ок. 60). Эти повествования, содержащие, в частности, сведения о землевладельцах Суздальского у. в кон. XVI в., служат важным источником по истории региона. Существует 2 редакции цикла: краткая (старший список в сентябрьском томе Чудовских Четьих-Миней 1599/1600 г.— ГИМ. Чуд. № 307) и литературно обработанная (ГИМ. Увар. № 355–1°, 1-я четв. XVII в.; РГБ. Овчин. № 259, 2-я четв. XVII в., и др.).

Биография. Согласно Житию, Е. была старшей дочерью черниговского кн. мч. *Михаила Всеволодовича* († 1245). Поскольку кн. Михаил выдал дочь Марию замуж за ростовского кн. Василька Константиновича в 1227 г., то рождение 1-й дочери следует отнести к нач. XIII в. По преданию, бытовавшему в *Евфросиневом суздальском в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне жен. мон-ре,* где покоились мощи святой, родители Е. долго не имели детей и усердно молились о чадородии в Киево-Печерском мон-ре преподобным *Антонию* и *Феодосию* Печерским. В знак того, что их молитвы услышаны, князь и княгиня имели во сне видение Пресв. Богородицы, давшей супругам в руки прекрасную голубку. Божия Матерь сказала князю и княгине, что у них родится дочь, которую нужно назвать Феодулией, и ей предназначена подвижническая жизнь в монашеской обители. Юная Феодулия была удостоена посещения Пресв. Богородицы, показавшей ей рай и ад, и имела видение «мужа в белых ризах», к-рый открыл ей смысл монашеского подвига. В 15-летнем возрасте черниговская княжна приехала в Суздаль, чтобы выйти замуж за суздальского кн. Мину Ивановича. (Князь с таким именем упом. помимо Жития в синодиках суздальского Рождественского собора XVII–XVIII вв.: ГИМ. Увар. № 242. Л. 6; № 252. Л. 154. Согласно Житию, Мина был потомком варяга Шимона, следов., должен был принадлежать к боярскому, а не княжескому роду (потомки варяга Шимона — московские тысяцкие начиная с Протасия). Вступление Феодулии в брак с нетитулованным лицом указывает на то, что она была скорее всего не 1-м ребенком жен. пола в семье.) После неожиданной кончины жениха княжна приняла монашеский постриг в суздальском Ризоположенском мон-ре, вероятно в нач. XIII в., и получила имя в честь прп. *Евфросинии* Александрийской. Превосходя всех благочестием и мудростью (мотив высокой образованности и «учительности» преподобной, освоившей грамоту в 9 лет, является одним из основных в ее Житии), проводя жизнь в аскетических подвигах и молитвенных бдениях, Е. снискала любовь насельниц обители и горожан. По инициативе святой был основан *суздальский во имя Св. Троицы жен. мон-рь* для



Княж. Феодулия просит принять ее в обитель. Миниатюра. XVII в. (РНБ. ОЛДП. F. 233. Л. 31)

пострига «мужатых жен». Молитва Е. спасла Ризоположенскую обитель во время Батыева нашествия в нач. 1238 г. По Житию, преподобная духовно поддержала своего отца



Явление прп. Евфросинии диавола в образе юношей. Клеймо иконы «Прп. Евфросиния Суздальская, с 20 клеймами жития». Посл. четв. XIX в. (частное собрание)

кн. Михаила накануне его мученической кончины в Золотой Орде в 1245 г., прислав князю «книгы» (письмо) с увещеванием не выполнять языческих обрядов, но пострадать за Христа. Е. при жизни совершила многочисленные чудеса исцеления, побеждала в духовной брани бесов, предсказала «великий трус» (землетрясение), случившийся в Суздале в 1230 г. и прекратившийся по молитве преподобной, и убийство хана Батыя «в Уграх» (рассказ об этом легендарном событии, принадлежащий *Пахомию Логофету,* помещен в рус. летописях под 1247). Год кончины Е. в Житии не указан, встречающаяся в лит-ре дата — 1250 г.— является догадкой (также не имеют оснований в источниках приводимые в лит-ре начиная с XIX в. даты жизни Е.: рождения — 1212, принятия пострига — 1227). В Житии сообщается, что святая была погребена 27 сент. в Ризоположенской обители, оплаканная духовенством и всем народом. Анахронизмом являются сведения Жития о присутствии на похоронах Е. епископа «града Суздаля», т. к. в 1238–1249 гг. Владимиро-Суздальской епархией управлял Ростовский еп. св. *Кирилл II,* затем до 1273 г.— митр. *Кирилл II (III).*

Мощи Е. были обретены по благословению патриарха Московского и всея Руси *Адриана* 18 сент. 1698 г. Суздальским и Юрьевским митр. *Иларионом* в присутствии Тамбовского еп. Леонтия и настоятелей Спасо-Евфимиева мон-ря архим. Варлаама, Васильевского мон-ря архим. Кириака, Николаевской Пищуговой пуст. игум. Гавриила, прот. суздальского собора Евфимия и др. Е. была «руками священническими положена *всечестне*» в соборе Ризоположенского мон-ря в новую деревянную гробницу, в к-рой св. мощи почивали по крайней мере до 1791 г. Впосл., после переложения мощей, дата к-рого неизвестна, эта гробница до нач. XX в. хранилась в юж. части притвора Ризоположенского собора. Во время пожара в мон-ре 13 авг. 1769 г. мощи Е. были на время перенесены в приходскую ц. во имя прав. Лазаря.



Рака с мощами прп. Евфросинии Суздальской. Фотография С. М. Прокудина-Горского. Нач. XX в. (Б-ка Конгресса США)

Согласно «офицерской» описи мон-ря 1761 г., над гробом Е. была «сень с кароною, резная, золоченая и с херувимы» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 498. Л. 9). Из описи 1771 г. следует, что крышкой гробницы служила икона: «На раке мощей преподобныя благоверныя княжны Евфросинии образ ея, на нем венец: средники, поля серебреные и вызолочены» (*Георгиевский.* 1900. Прил. С. 31). Опись 1761 г. отмечает, что в Ризоположенском мон-ре хранилось 13 надгробных покровов Е. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 498. Л. 18–19 об.). В описях 1815 и 1845 гг. сообщается о новой раке: «По левую сторону иконостаса мощи преподобной благоверной княжны Евфросинии, почивающие в раке, которая с передних трех сторон обложена серебром, чеканным, белым, а с четвертой, к стене,— медью. Внутре оной обита от стены одна сторона серебром, а три стороны медью посеребреною» (ГВСМЗ. Ф. Ризоположенского монастыря. Оп. 1. № 136. Л. 3–3 об.; Оп. 2. № 41. Л. 4 об.). Во 2-й пол. XIX в. была изготовлена новая рака, в описании кон. XIX — нач. XX в. о ней сказано: «С трех сторон — не пробного серебра, а с четвертой — 84-й пробы, чеканная, с 2 сторон изображен герб г. Чернигова, по сторонам герба в клеймах тексты из жизни преподобной, крышка на раке мощей серебряная, 84-й пробы, весу 28 фунтов 36 зол[отников]». Крышка гробницы была устроена в 1867 г. суздальским мастером Окининым (Архив ИИМК РАН. Ф. Р–3. № 547. Л. 9). Постамент и вызолоченный балдахин над аркой были изготовлены в 1886 г.

11 февр. 1919 г. (ранее издания Наркоматом юстиции распоряжения о вскрытии мощей, состоявшегося 16 февр.) по постановлению президиума Суздальского исполкома комиссия в присутствии представителей от духовенства и монашествующих Ризоположенского монастыря произвела осмотр раки с мощами Е. Останки, лежавшие на серебряной доске, были завернуты «в черную мантию и схиму, обвязаны черной шелковой лентой, концы которой опечатаны сургучной печатью». После осмотра рака была заперта на ключ, оставлена в обители. 21 апр. 1922 г. в ходе *изъятия церковных ценностей* она была конфискована (ГАВО. Ф. Р–357. Оп. 2. № 177. Л. 99, 100; Ф. Р–366. Оп. 1. № 192. Л. 41 об.) и поступила в суздальский уездный финотдел. Мощи святой попали в Суздальский музей, до нач. 40-х гг. XX в. были выставлены в экспозиции антирелиг. отдела, позднее хранились в фондах. 16 нояб. 1988 г. они были переданы в единственную действовавшую тогда в Суздале правосл. церковь — во имя равноапостольных Константина и Елены, в наст. время храм состоит в юрисдикции раскольнической «*Российской православной автономной церкви*». В 2007 г. в связи с 800-летием Ризоположенского мон-ря паломник из г. Иваново пожертвовал обители раку с частицей мощей Е.

Почитание. Начало общерус. почитания Е. следует связывать с хиротонией в 1517 г. во епископа Суздальского и Тарусского настоятеля *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря* архим. *Геннадия,* приближенного к вел. кн. *Василию III Иоанновичу.* Памятником,

свидетельствующим о внимании к Е. со стороны великокняжеской семьи, является наиболее ранний из сохранившихся покровов XVI в. на гробницу святой (ГВСМЗ. № 1036). Изучавшая покров А. И. Антонова отметила, что памятник стилистически близок к шитым изображениям прп. Кирилла Белозерского 1514 г. и прп. Сергия Радонежского 1525 г., происходившим из мастерской вел. кнг. Соломонии Юрьевны (см. *София*, прп., Суздальская). Вклад мог быть связан с молением семьи вел. князя о чадородии. К 1548 г. относится упоминание о Е. как о святой под 25 сент. в месяцеслове Устава ГИМ. Син. № 336: «В той же день преподобныя матери нашея Ефросинии, иже бывшей великой княжне черниговской. Положена же бысть в граде Суздале в дивичье манастыре, иже бысть ею създан, исцеление же бывает от гроба ея и до сего дни приходящим с верою» (Л. 106 об.; ркп. может быть старше, чем 1548 г.; см.: *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском мон-ре. СПб., 1996. С. 56–57).

Житие и канон Е. еп. Варлаам подал на рассмотрение царю *Иоанну IV Васильевичу* Грозному. Государь «повеле житие и чюдеса написати в ползу читающим», а митр. Московский *Антоний* (1572–1581) «собра весь освященный собор, стихиры и канон, житие и чюдеса чести и празднование повеле месяца септемврия в 25 день» (празд. памяти святой было приурочено к памяти прп. Евфросинии Александрийской). Б. М. *Клосс* датирует общерус. канонизацию святой сент. 1576 г. Вероятно, во 2-й пол. 70-х — 80-х гг. XVI в. в Ризоположенском монастыре был устроен посвященный Е. придельный храм. Пространная похвала Е. включена в Похвальное слово рус. святым, составленное иноком Григорием, автором Жития Е. (*Макарий (Веретенников), архим.* Эпоха новых чудотворцев: (Похвальное слово новым рус. святым инока Григория Суздальского) // АиО. 1997. № 2(13). С. 141–142). Е. упоминается под 25 сент. в «Палинодии» архим. Киево-Печерского мон-ря *Захарии (Копыстенского)* 1621 г. (РИБ. Т. 4. Стб. 849), в Месяцеслове *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. № 201. Л. 303 об.), в др. рукописных святцах. Ее имя включено в «Описание о российских святых» с датой преставления — 6750 (1241/42) г. (С. 209; сочинение известно в спис-



Прп. Евфросиния Суздальская с 20 клеймами жития. Икона. Посл. четв. XIX в. (частное собрание)

ках XVIII–XIX вв.). В XIX в. святой был составлен акафист (Служба и акафист св. блгв. княж. Евфросинии Суздальской. М., 1873). По крайней мере с сер. XIX в. до кон. 20-х гг. XX в. 25 сент., в день празднования памяти преподобной, совершался ежегодный крестный ход в Ризоположенский мон-рь из Рождество-Богородицкого кафедрального собора Суздаля. К празднику была приурочена Евфросиниевская (Преподобенская) ярмарка. В 1998 г. по случаю 300-летия обретения мощей Е. в Суздале состоялись крестный ход и научно-церковные чтения, организованные Владимиро-Суздальской епархией и ГВСМЗ.

Ист.: Житие и жизнь блгв. вел. княж. Евфросинии Суздальской: Списано иноком Григорием. СПб., 1888. (ПДП; 71); *Цветков А., свящ.* Чудесное исцеление ужасного недуга при мощах св. блгв. княжны Евфросинии Суздальской // Владимирские ЕВ. 1891. № 13. С. 411–420; Житие прп. Евфросинии Суздальской с миниатюрами по списку XVII в. / Предисл., примеч., описание миниатюр: В. Т. Георгиевский // Тр. Владимирской УАК. Владимир, 1899. Кн. 1. Отд. 1. С. 73–172; *Георгиевский В. Т.* Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь: Ист.-археол. описание. Владимир, 1900. Прил.; *Колобанов В. А.* Владимиро-Суздальская литература XIV–XVI вв. Владимир, 1975. Вып. 1. С. 78–98; М., 1978. Вып. 3. С. 60–102; *Карина Л.* Крестный ход в Суздале в честь святой // Владимирские вед. 1998. № 9; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 377–404.

Лит.: Прп. Евфросиния // Владимирские ГВ. 1844. № 8. Ч. неофиц.; *Федоров А.* Ист. собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд. мат-лы. С. 56, 57; *Филарет (Гумилевский).* РСв. Сент. С. 120–125; СИСПРЦ. С. 91; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Церк.-ист. описание суздальских достопамятностей. Чугуев, 1857. С. 128–129; *он же.* Краткие сведения о св. угодниках Божиих и местночтимых подвижниках благочестия. Владимир, 1860. С. 63–72; Житие и жизнь блгв. вел. княж. Евфросинии Суздальской. Владимир, 1879, 1885[2]; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 179–181; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 172–173; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Сент. С. 56; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 85, 108, 115, 427, 549; Несколько слов о лицевых списках Жития прп. Евфросинии Суздальской // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 258–269; *Шафров С.* Прп. княж. Евфросиния Суздальская. Владимир, 1912; *Антонова А. И.* Новый памятник худож. шитья XVI в. // Культура Др. Руси. М., 1966. С. 26–29; *Колобанов В. А.* К вопросу о происхождении Евфросинии Суздальской // Памятники истории и культуры. Ярославль, 1976. Вып. 1. С. 56–61; *он же.* Владимиро-Суздальские литературные памятники XIV–XVI вв. М., 1982. С. 54–92; *Дмитриева Р. П.* Варлаам // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 105–107 [Библиогр.]; *она же.* Григорий // Там же. С. 169–172 [Библиогр.]; *Огурцов В.* Исследуя древнее предание // Суздальская новь: Газ. 1989. № 11. С. 3; № 12. С. 3; № 13. С. 3; № 14. С. 3; *Грибов Ю. А.* О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х гг. XVII в. // Рус. книжность: Вопр. источниковедения и палеографии. М., 1993. С. 140–164. (Тр. ГИМ; 78); *он же.* Классификация лицевых списков жития Евфросинии Суздальской XVII в. // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 1995. С. 155–157. (Тр. ГИМ; 87); *он же.* Лицевые списки жития Евфросинии Суздальской XVII в.: Сравн. анализ миниатюр // Рус. книжность: Вопр. источниковедения и палеографии. М., 1998. С. 78–141. (Тр. ГИМ; 95); Послание архиеп. Евлогия... по случаю 300-летия прославления св. мощей прп. Евфросинии Суздальской // Правосл. Суздаль: Газ. 1998. № 1. С. 1; *Быкова М. А.* Иконографический образ св. Евфросинии Суздальской в произведениях искусства XVI–XIX вв. из собр. Владимиро-Суздальского музея-заповедника // ГВСМЗ: Мат-лы и исслед. Владимир, 1999. Сб. 5. С. 122–128; Житие св. блгв. княж. Евфросинии Суждальской. Акафист. Суздаль, 2004; Святые града Суздаля. Суздаль, 2004. С. 64–86; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв. М., 2006. С. 619–620; *Шиман Н. Б.* Евфросиния Суздальская: Легенда или судьба? // Мат-лы обл. краевед. конф., 14 апр. 2007 г. Владимир, 2007. Т. 2. С. 80–84.

Б. М. Клосс, А. В. Маштафаров

Иконография. Сохранилось немало икон, монументальных росписей, миниатюр, произведений декоративно-прикладного искусства, на к-рых представлена Е. Их создание и бытование в основном связаны с Суздалем и главным центром почитания святой — суздальским Ризоположенским мон-рем, хотя ее изображения встречаются и в др. регионах России. В текстах иконописных подлинников XVII–XVIII вв. об изображении Е. сказано под 25 сент.: «...подобием аки преподобная жена» (БАН. Дружин. № 975. Л. 36 об., посл. четв. XVII в.); «около главы клобук, риза преподобническая, дичь санкирь, испод лазорь ди-

кая» (БАН. Строг. № 64. Л. 69 об., кон. XVIII в.; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 159); «подобием аки Евфросиния Александрийская, риза лазорь, ряска дымчата, около главы клобук дичь» (БАН. Двинск. № 51. Л. 91, кон. XVIII в.; ср.: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 33). В соответствии с указаниями подлинников она изображалась, как правило, в монашеском облачении. Эта традиция отразилась и в руководстве для иконописцев 1910 г., где Е. описана как «очень худая от поста, лицом красивая; одежда ее — подрясник, мантия, на голове — куколь с апостольником; в левой руке лестовка и хартия со словами Пресвятой Богородицы к ней: Скверна не примесится телеси твоему» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 26).

Наиболее ранним изображением Е. принято считать шитый покров на гробницу преподобной 2-й четв. XVI в., созданный, вероятно, в мастерской вел. кнг. Соломонии Сабуровой. Е. представлена прямолично в рост, в монашеской мантии, рясе и клобуке, с крестом в деснице и со свитком в левой руке (ГВСМЗ, см.: *Георгиевский.* 1900. С. 96–98; Рус. прикладное искусство. 1982. С. 150–151. Ил. 37). Подобную иконографию имеет и др. покров, датированный кон. XVII в., также происходящий из Ризоположенского мон-ря в Суздале (ГВСМЗ, см.: *Георгиевский.* 1900. С. 98. Ил. на форзаце; Рус. прикладное искусство. 1982. С. 164. Ил. 49). Образ Е. вышит на пелене 70-х — 80-х гг. XVI в. (?) с иконой Божией Матери «Моление о народе» и припадающими святыми (ГВСМЗ, см.: Спасо-Евфимиев мон-рь в Суздале: Путев. / Сост.: С. П. Гордеев. М., 2007. С. 83. Ил.), к-рая находилась в погребении свт. Арсения Элассонского в суздальском соборе Рождества Пресв. Богородицы.

На большом киоте Корсунской иконы Божией Матери 1-й пол. XVI в. из Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале (вклад Д. И. Черемисинова, ГВСМЗ, см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 156–161. Кат. 24) на нижнем клейме левой серебряной пластины 1590 г. помещен образ Е. (боковые пластины с черневыми фигурами святых перенесены со старого киота при его реставрации А. Жилиным в 1877). Святая изображена в рост, вполоборота к центру, в молении иконе Божией Матери в среднике, одета в платье, плащ, на голове плат и корона в виде стеммы — уникальный вариант княжеской иконографии Е. На прориси с иконы XVII в. предположительно строгановского письма фигура преподобной, к-рую определяют как Е., с поднятой для крестного знамения десницей расположена в правой части композиции, обращена к Богородице с Младенцем на престоле в окружении сонма ангельских сил в небесном сегменте слева, на архитектурном фоне — сюжеты Жития преподобной, в частности раздача милостыни (РГИА. Ф. 835. Оп. 4. Д. 96. Л. 104; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 236–237, 613).

Незадолго до обретения мощей Е. мастерами Оружейной палаты было создано неск. икон преподобной: небольшой (86×33 см) деисусный образ из иконостаса придела во имя мц. Софии Смоленского собора Новодевичьего мон-ря, написанный в 1685 г. под рук. Ф. Е. *Зубова* (ГИМ),— святая представлена в рост, в монашеском одеянии, вполоборота влево, с протянутыми в молитве руками (в том же ряду помещены изображения других преподобных жен), а также икона-пядница 1692 г. с фигурами Е. и неизвестной преподобной (прмц. Евдокия?) в среднике и избранных святых на полях (ГИМ, см.: «Обитель пресветлая и дивно украшенная...»: К 480-летию основания Новодевичьего мон-ря: Путев. по экспозиции. М., 2004. С. 15–17, 47).

Икона 1700 г. (ГВСМЗ) в нач. XX в., очевидно, находилась над ракой Е. в Ризоположенском мон-ре. Преподобная предстаВлена в молении поясному образу Богородицы с Младенцем в облаках, с поднятой в крестном знамении десницей, с четками в левой руке, на фоне панорамы Суздаля с Ризоположенским, Троицким и Спасо-Евфимиевым мон-рями, Рождественским собором и архиерейскими палатами в кремле; в среднике крупная надпись: «Обра(з) преп(д)бныя кн(ж)ы Евфросинии Су(ж)далскиа». В соответствии с текстом Жития она изображена изможденной аскетическими подвигами, согбенной, с морщинами на лице. Образ выполнен одним из работавших в Суздале при митр. Иларионе мастеров — последователей Симона *Ушакова* (Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 429–431. Кат. 98). Единоличная поясная миниатюрная иконка нач. XX в. в серебряной рамке с.-петербургской фирмы Грачёвых (ГМИР — Серебряная кладовая ГМИР: [Альбом] / Сост.: И. А. Павлова. СПб., 2004. С. 26) связана с царской семьей (Е.— с крестом в руках).



Прп. Евфросиния Суздальская. Икона. 1692 г. (ГИМ)

В XVII–XVIII вв. иконы Е. в суздальских храмах были широко распространены. В 1674 г. вязниковский иконописец М. И. Пономарёв для местного ряда иконостаса собора Покровского мон-ря должен был написать «за южными дверьми образ преподобные Евфросинии Суждальской, а при нем два древа рябиновые» (*Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 495). В 1683 г. в соборе Рождества Пресв. Богородицы находился местный образ Е., предстоящей Богоматери с



Святые Евфимий, Иоанн, Феодор и Евфросиния Суздальские. Икона. Иконописец А. И. Татаринов. 1791 г. (частное собрание)

Младенцем (Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 429).

В описи Ризоположенского мон-ря 1771 г. только в соборе упомянуто 11 икон Е., украшенных серебряной басмой, окладами, венцами и цатами, в т. ч. образ молящейся Е. «в житии, на нем два венца и две цаты серебреные вызолочены, ожерельцо жемчужное с каменьем, тот образ обложен вокруг серебром, на немже по житию ее сорок три венчиков небольших серебрены вызолочены»; над ракой в иконостасе образ Е. в житии; икона молящейся Е. «в окладе серебреном, венцы и поля вызолочены, подложен камкою тусинною»; «за правым крылосом иконостас, в коем тринадцать образов... седмой образ преподобной Ефросинии, на нем два венца и поля серебрены вызолочены»; «стоящих по разным местам образов... десятый образ положения ризы Пресвятыя Богородицы и преподобныя Ефросинии»; «на раке мощей преподобныя благоверныя княжны Ефросинии образ ея» и др. (*Георгиевский.* 1900. Прил. С. 28–31).

Кроме икон в соборе хранилось 2 покрова: «Пелена шитая в шелку, на ней вышит образ благоверныя княжны Ефросинии Суздальские, венец шит золотом, около венца подпись, низано жемчугом

крупным, а вкруг та пелена обложена камкою зеленою, по той камке слова шиты золотом, в руку ея крест обнизан по краям жемчугом»; «на мощах преподобныя княжны Ефросинии покров вышит шелком, на том покрове образ ея вышит шелком же, а венец вышит золотом, около венца подпись низано жемчугом крупным, крест празументовой золотой, вкруг того покрова подпись, слова шиты по зеленой камке золотом» (Там же. С. 32).

В кон. XIX — нач. XX в. в Ризоположенской ц. древних икон Е. обнаружено не было. В. Т. *Георгиевский* указал «не древнюю» икону Е. «с деянием» в серебряном окладе (оклад поздний, «даже с пробой») в местном ряду иконостаса справа от царских врат, слева во 2-м праздничном ярусе икону-пядницу с ее изображением в золоченом окладе и киоте, попавшую туда из старого иконостаса, за клиросами переписанные в позднейшее время 2 иконы святой (Там же. С. 53–55). На фотографии кон. XIX в. части интерьера храма с ракой Е. запечатлена ее большая ростовая икона в окладе (Там же. Вкл.).

Поздние иконы Е. находились также в храмах Ризоположенского монастыря. В Троицкой ц. за жертвенником в киоте было установлено 5 икон, на одной из к-рых среди Суздальских святых написана Е. В новой ц. Сретения Господня около столпов помещено «несколько старых икон» в киотах «не ранее... начала XVIII в.», в числе к-рых есть образ Е., на стенах приделов в киотах — 2 иконы Е. из старой Сретенской ц. В часовне на входных воротах стоял иконостас (иконы были взяты из старых иконостасов Сретенской и Ризоположенской церквей) с изображением Е., имевшим «следы древнего письма». Согласно описи 1771 г., на одной из икон в ц. Сретения Господня Е. была представлена вместе с преподобными Сергием Радонежским и Евфимием Суздальским (Там же. С. 69, 74, 75, 81. Прил. С. 46).

В XVII–XVIII вв. в рус. искусстве получили распространение изображения Соборов местных чудотворцев, в Суздале они появились не позднее 2-й пол. XVII в. Известна икона Суздальских святителей Иоанна, Феодора, преподобного Евфимия и Е. в молении Спасителю письма А. И. Татаринова (1791, частное собрание, см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 230). На иконе «Святители Иоанн и Феодор, преподобные Евфимий и Евфросиния Суздальские» (1792, ГВСМЗ, см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 498–501. Кат. 113; на обороте владельческая надпись: «Суждалскаго купца Андрея Чернова. Писан [1792] года») святые предстоят Владимирскому образу Божией Матери (в зеркальном переводе), Е.— справа вполоборота к центру, со сложенными перед грудью руками; надпись: «с. п. ефросиния». Др. аналогичная икона представляет 4 Суздальских святых вместе со свт. Петром, митр. Московским, под образом Спаса Нерукотворного (нач. XIX в., иконописец Д. Мешков, ГВСМЗ), Е.— 2-я справа, с четками в поднятой к груди правой руке. На левой створке небольшого складня-триптиха с композицией «Введение Пресв. Богородицы во храм» в среднике изображены прп. Евфимий Суздальский и Е., предстоящие Тихвинскому образу Божией Матери (кон. XVIII в., ГВСМЗ).



Преподобные Евфимий и Евфросиния Суздальские. Створка складня. Кон. XVIII в. (ГВСМЗ)

Среди рус. святых, рядом с Суздальскими чудотворцами, образ Е. присутствует на подоле XVIII в., пришитом к саккосу Казанского митр. Лаврентия 60-х гг. XVII в. (ГОМРТ; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. С. 294–296. Кат. 95). На иконе с расширенным составом местных святых «Святители Иоанн, Феодор, Дионисий и Симон, преподобные Евфимий и Евфросиния Суздальские» из Рождественского собора Суздаля (сер. XIX в., ГВСМЗ) Е. представлена крайней справа, с четками в левой руке, десница прижата к груди; надпись: «Прп. Евфросинии Сужд.» (Иконы Владимира и Суздаля. 2006. С. 518–521. Кат. 118). Подобный образ с добавлением изображения свт. Димитрия Ростовского (создан не ранее 1757) хранился в нач. XX в. во Флорищевой пуст. (*Георгиевский В. Т.* Флорищева пуст.: Ист.-археол. описание с рис. Вязники, 1896. С. 127). На иконе «Собор Суздальских святых» (2-я пол. XIX в., см.: ПЦК, 1984. М., 1983. Вкл.) из храма равноапостольных Константина и Елены в Суздале Е. написана в академической манере. В числе преподобных жен в медальонах на нижнем поле святая представлена со свитком в левой руке на иконе «Прор. Илия с избранными святыми» 1-й пол. XVIII в. (галерея икон Я. Морсинка в Амстердаме, см.: *Бенчев.* Иконы св. покровителей. 2007. С. 248).

Житийные циклы, посвященные Е., сохранились в иконописи, в монументальной живописи, на миниатюрах рукописей. Лицевые рукописи Жития получили распространение во 2-й пол. XVII — XVIII в. Георгиевский опубликовал 15 из 57 миниатюр Жития XVII в. из б-ки Ризоположенского мон-ря, сравнив их с иллюстрациями рукописи XVIII в. из древлехранилища Владимирского Александро-Невского братства (куда она поступила из Ризоположенского монастыря), списков 1785 г. из б-ки того же мон-ря и кон. XVIII в. из собрания ОЛДрП (Житие пр. Евфросинии Суздальской по списку XVII в. и описание миниатюр // *Георгиевский В. Т.* Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь. Владимир, 1900. Прил. С. 1–100). Последнее Житие с 58 миниатюрами издано полностью (Житие и жизнь блгв. вел. кнж. Евфросинии Суздальские, списано иноком Григорием / Изд. ОЛДрП. СПб., 1888. (ПДП; 91)).

Известно около 30 лицевых списков Жития Е. (26 указаны В. А. Колобановым, 4 — Ю. А. Грибовым; 10 из них датируются XVII в. и 20 — XVIII–XIX вв.). Среди них: РНБ. ОЛДП. F. 233, XVII в. (56 миниатюр); собрания Н. М. Михайловского. F. 228, кон. XVII в. (54 миниатюры); собрания Ф. И. Буслаева. F. I. 728, нач. XVIII в. (55 миниатюр); Тит. № 3112,



Прп. Евфросиния Суздальская. Миниатюра из Сборника Житий. XVII в. (РНБ. ОЛДП. F. 233. Л. 13 об.)

XVIII в. (56 миниатюр); ОСРК. F. I. 146, кон. XVIII в. (56 миниатюр); Вяз. F. 25, кон. XVIII в. (57 миниатюр); РГБ. Больш. № 7, XVIII в.; ИРЛИ (ПД). Оп. 23. № 205, сер. XVIII в. (64 миниатюры); ГИМ. Щук. № 416, 70-е гг. XVII в. (56 миниатюр); Син. № 869, XVII в. (1 миниатюра), и др.

Ю. А. Грибов на основе сравнительного анализа 10 иллюминированных рукописей XVII в. выделил 5 разновидностей цикла иллюстраций, различающихся количеством миниатюр в тексте, составом сюжетов, иконографией отдельных сцен, стилем их исполнения (см.: *Грибов.* 1993, 1995, 1998).

Большинство композиций идентичны по иконографии (хотя отдельные сюжеты имеют своеобразные детали), различия между миниатюрами преимущественно стилистические. Иллюстрации отличаются по уровню профессионализма художников. Так, правильным и четким рисунком, ясностью композиционного строя, аккуратностью исполнения, тщательной отделкой деталей, богатством и продуманностью цветового решения с колористическими нюансами выделяются рукописи из собрания кн. П. П. Вяземского и Основного собрания рукописных книг в РНБ (на миниатюрах последней рукописи нимбы золотые, а не охристые). Кроме того, в нек-рых списках нарушен порядок сюжетов, увеличено число иллюстраций. Комплекс миниатюр (расширенного состава) в рукописи из древлехранилища ИРЛИ (ПД) исполнен в изысканной графической манере (см.: *Белоброва.* 2005. С. 81–82).

Все рукописи начинаются с традиц. композиции с фигурой Е., предстоящей Пресв. Богородице с Младенцем в небесном сегменте (в списке из собрания Михайловского лист с этим изображением, вероятно, не сохр.). Как правило, преподобная представлена в правой части миниатюры в рост, вполоборота к центру, в монашеском облачении. В 3 списках (Тит. № 3112. Л. 1 об. (часть листа утрачена); ОСРК. F. I. 146. Л. 9 об.; Муз. № 3437. Л. 1 об.— *Клосс.* 2001. С. 350) рядом с фигурой Е. изображен Ризоположенский мон-рь. В основе иконографии ряда миниатюр лежат давно сложившиеся композиционные схемы. Так, извод сюжета «Рождество кнж. Феодулии» аналогичен иконографии «Рождество Пресв. Богородицы», «Крещение кнж. Феодулии» — «Сретению Господню», «Преставление великой черноризицы» — «Успению Пресв. Богородицы». Композиции «Обучение грамоте кнж. Феодулии», «Пострижение кнж. Феодулии в монашество с именем Евфросиния», «Преставление прп. Евфросинии», «Погребение прп. Евфросинии» являются типовыми для житийных икон преподобных.

Миниатюры «Рождество кнж. Феодулии» во всех списках сходны в иконографии. На фоне палат в центре — ложе с возлежащей княгиней, к-рая держит на руках спеленатого младенца, к ней подходят женщины с дарами. В нижней части композиции — 2 сцены: служанки омывают младенца и служанка качает колыбель. Наиболее кратким является извод из Основного собрания рукописных книг (F. I. 146. Л. 17 об.), где отсутствуют нижние сюжеты, 1-я женщина в группе несет новорожденную на плате. Младенца на руках княгини нет и в списке из собрания А. А. Титова (№ 3112.



Прп. Евфросиния Суздальская молитвой изгоняет бесов. Миниатюра из Сборника житий. XVII в. (РНБ. ОЛДП. F. 233. Л. 35 об.)

Л. 20 об.), он только в нижней части миниатюры. На миниатюре «Крещение кнж. Феодулии» действие происходит на фоне храма, в центре — купель, по сторонам — 2 муж. фигуры (священник с книгой и диакон) и 2 женские, одна из женщин держит на руках младенца. В рукописи ОЛДрП (F. 233. Л. 20) нет купели, в списке из собрания Буслаева (F. I. 728. Л. 10 об.) младенец на руках у мужчины (кн. блгв. Михаила?), в рукописи из собрания Михайловского (F. 228. Л. 7 об.) изображено 2 монаха. Миниатюра «Обучение грамоте кнж. Феодулии» представляет сидящего кн. блгв. Михаила (иногда со свитком в руке, за ним группа людей — ОЛДП. F. 233. Л. 24) и группу людей (или человека в богатой шубе — возможно, св. боярин Феодор, напр.: Тит. № 3112. Л. 23), впереди маленькая фигура кнж. Феодулии со свитком или с книгой.

Своеобразны изводы миниатюр «Явление кнж. Феодулии Пресв. Богородицы, показавшей ей рай и ад» и «Видение кнж. Феодулии мужа в белых ризах». В 1-м случае Богородица перстом десницы указывает на образ Бога в сегменте, за Ней — маленькая кнж. Феодулия в княжеской шубе; внизу, в черной адской пропасти, иногда с адским пламенем,— человеческие фигуры. В нек-рых списках Бог изображен в виде 3 фигур: средовека с книгой в руке, старца и юноши (собрание Ф. И. Буслаева. F. I. 728. Л. 14; Вяз. F. 25. Л. 14), в других — рядом избранные святые (ОЛДП. F. 233. Л. 26), в отдельных случаях это фигуры Иисуса Христа, св. Иоанна Предтечи, др. святых (собрание Н. М. Михайловского. F. 228. Л. 10 об.; Тит. № 3112. Л. 25; ОСРК. F. I. 146. Л. 22), фон сегмента представляет райский сад с разноцветными «травами» (собрание Ф. И. Буслаева. F. I. 728. Л. 14, и др.) и райскими птицами (ОЛДП. F. 233. Л. 26). На 2-й композиции изображены 2 монаха, лежащие в гробах, слева кнж. Феодулия обращена в сторону ангела в сегменте, справа повернута к группе монахов, стоящих за гробами. Ангел изображен в белых ризах или в зеленой тунике и красном плаще (Вяз. F. 25. Л. 15; Тит. № 3112. Л. 26; ОЛДП. F. 233. Л. 27). В нек-рых рукописях (собрание Н. М. Михайловского. F. 228. Л. 11 об.; ОСРК. F. I. 146. Л. 23) др. вариант композиции: на заднем плане церковь, откуда выходят монахи, колокольня, палаты с башенками. Внизу дважды повторяется фигурка кнж. Феодулии: обращенная к ангелу, указывающему ей перстом на небо, и к монахам.

Неск. миниатюр посвящено событиям, предшествовавшим поступлению кнж. Феодулии в мон-рь. На миниатюре «Явление преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских игумении Ризоположенского монастыря» на ложе — жен. фигура в монашеском одеянии (игумения), 2 преподобные подводят к ней девочку в богатой одежде. Иллюстрации из списка собрания Михайловского (F. 228. Л. 12 об.) дополнена фигуркой кнж. Феодулии в монашеской мантии, к-рая парит в небе на уровне куполов храма. Сюжет «Кнж. Феодулия приходит в Ризоположенский монастырь Суздаля» разворачивается на фоне архитектурных сооружений с Богородичной иконой на стене, под ней или над престолом — «риза Богородицы». Кнж. Феодулия и рядом стоящие люди протягивают руки в сторону группы монахинь, изображенных на фоне храмов. Центром миниатюры «Кнж. Феодулия просит принять ее в обитель» являются фигуры игумении с жезлом и княжны, павшей ниц перед «великой черноризицей», за ними — монахини и мирянки.

Рассказ о пребывании Е. в мон-ре начинается с миниатюры «Пострижение кнж. Феодулии в монашество с именем Евфросиния», построенной по традиц. иконографической схеме. В композиции «Явление Иисуса Христа прп. Евфросинии» на фоне храма — фигура Е. со склоненной головой, протягивающей руки к благословляющему Спасу Эммануилу. В списке из собрания ОСРК (F. I. 146. Л. 30) руки Е. прижаты к груди, а Спас «распростер руце крестообразно», показывая раны на ладонях. В списке из

собрания Михайловского (F. 228. Л. 16 об.) изображен Иисус Христос. На миниатюре «Явление прп. Евфросинии бесовских полков» Е. осеняет себя крестным знамением перед иконой Божией Матери, бесы с сосудами, оглядываясь, убегают прочь. Аналогичная композиция на миниатюре «Явление диавола прп. Евфросинии». В списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 20) сюжет трактован несколько иначе: Е. на коленях на ложе простирает руки к Богородичной иконе, внизу — темно-коричневая пропасть, куда бегут бесы с копьями, косой, секирой.

В рукописях содержится еще неск. миниатюр с явлениями молящейся Е. диавола в разных обличьях, напр., в композиции «Явление прп. Евфросинии диавола в образе отца» преподобная смотрит на юношу, протягивающего руку в ее сторону, «хотя смутить». В некоторых списках диавол «во образе отца» представлен в виде средовека в короне, одетого в богатую княжескую одежду (собрание Ф. И. Буслаева. F. I. 728. Л. 27; собрание Н. М. Михайловского. F. 228. Л. 21), из-под к-рой выглядывают когтистые звериные лапы (ОСРК. F. I. 146. Л. 35), или он изображен с зелеными лицом и руками (ОЛДП. F. 233. Л. 39). В ряде миниатюр (Тит. № 3112. Л. 38; Вяз. F. 25. Л. 26, и др.) он выглядывает из-за столба или колонны. На миниатюре «Явление прп. Евфросинии диавола в образе юношей» Е. показана на фоне «палат» с иконой Иисуса Христа, напротив «юноши» в короткой одежде и с сосудами, стоящие рядом с пещерой или над ней, ведущей под землю, в глубине видны неск. человек. В списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 22) один из «юношей» вниз головой проваливается в пропасть. В композиции «Явление прп. Евфросинии диавола с бесами» Е. в коленопреклоненном молении перед иконой, в нижней части — адская пропасть с бесами; в рукописи из собрания Михайловского (F. 228. Л. 23 об.) бесы падают вниз.



Молитва прп. Евфросинии Суздальской избавляет Суздаль от нашествия Батыя. Миниатюра из Жития. XVII в. (РГАДА. Ф. 201. Д. 18. Л. 100 об.)

Группа миниатюр посвящена наставлениям и чудесам преподобной. Так, на иллюстрации «Жены старейшин, боярыни с дочерьми приходят к прп. Евфросинии, чтобы насладиться ее речами» представлены игумения с жезлом и женщины в богатых одеждах с детьми. В композиции «Смиренные поучения прп. Евфросинии» святая проповедует перед игуменией и группой сидящих инокинь. На миниатюре «Игумения видит во сне прп. Евфросинию, держащую «мед сотен» в деснице» спящая настоятельница зрит в облаках восседающую на престоле Е. с медом; вверху в сегменте — благословляющая десница или треугольник с надписью: «Бгъ» (ОСРК. F. I. 146. Л. 43). На иллюстрации «Восхищение на небо прп. Евфросинии» 2 фигуры беседующих монахинь и ангела, возносящего Е. на небо. На миниатюре в списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 28 об.) инокини написаны в окнах, слева на облаке — молящаяся Е. (без ангела). Действие сюжета «Моление прп. Евфросинии и девиц-постниц об устроении церкви Пресвятой Троицы» происходит на фоне храма с иконой Св. Троицы Ветхозаветной, изображены 2 группы инокинь, некоторые пали ниц, впереди Е. и игумения с нимбами. Миниатюра «Преставление великой черноризицы» соответствует распространенной иконографии «Преставление святого»: на ложе — умирающая игумения, возле нее — группа монахинь во главе с Е., скорбящие «девицы-постницы».

В ряде миниатюр показано, как молитвы Е. сохранили город и мон-рь от разрушения. В частности, в композиции «Видение Животворящего Креста» Е. и группа инокинь молятся о спасении города, обращаясь к явленному образу Голгофы. Иногда (собрание Н. М. Михайловского. F. 228. Л. 36) этот сюжет объединен со следующим сюжетом — «Явление юношей с луками», где на фоне крепостных стен со стоящими внутри воинами за Е. и монахинями двигаются всадники («неверные и безбожные агаряне»). Над храмом с иконой Иисуса Христа 2 ангела в сегменте в воинских доспехах целятся из луков в «агарян». На миниатюре из списка ОСРК (F. I. 146. Л. 53 об.) инокини изображены внутри храма. Миниатюра «Прп. Евфросиния молитвами спасает обитель от разрушения» представляет Е. с монахинями в коленопреклоненном молении (в нек-рых рукописях пала ниц только преподобная) на фоне храма с иконой, в большинстве списков — это образ Спаса Нерукотворного. Враги в страхе убегают от огня, сходящего с небес. В изводе «По молитве прп. Евфросинии мрак скрывает град Суждал от вражеского разорения» на фоне церкви с иконой Иисуса Христа представлена фигура павшей на колени Е., по ее молитве «сниде мрак во облаце», вражеские всадники не нашли мон-рь. Е. и «неверные» разделены темной широкой полосой облаков, обозначающей тьму. В нек-рых списках (ОСРК. F. I. 146. Л. 57 об.; Вяз. F. 25. Л. 45 об.) Е., осеняющая себя крестным знамением, молится вместе с монахинями.



Прп. Евфросиния Суздальская. Фрагмент иконы «Святые Иоанн, Феодор, Дионисий, Симон, Евфимий и Евфросиния Суздальские». Сер. XIX в. (ГВСМЗ)

На миниатюре «Молитва прп. Евфросинии о помиловании Суздаля «от смертоносныя язвы, труса, пленения и всякого навета вражия»» изображена Е. с поднятой для крестного знамения десницей перед иконой Божией Матери. На миниатюре в списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 52) Е. пала ниц, вверху внимающая ей Богородица в окружении ангелов. Извод миниатюры «Спасение Суздаля по молитве прп. Евфросинии «от труса»» имеет 2-ярусную композицию: внизу монахини молятся Богородице и святым (вверху), к-рые в свою очередь обращаются ко Иисусу Христу; слева представлена группа мужчин перед стеной города, выше — ангел на темном фоне, слетающий на землю. На миниатюре в рукописи из собрания Титова (№ 3112. Л. 80) на 2-м плане — вид охваченного пламенем города. Извод этого сюжета в рукописи из собрания Михайловско-

го (F. 228. Л. 59) иной: Е. в молитвенном обращении к небесам, где в окружении облаков виден ростовой Деисус со святыми.

Неск. сюжетов связано с Житием отца преподобной, блгв. кн. Михаила Черниговского, в т. ч. миниатюры «Прп. Евфросиния послала «книги» своему отцу и «укрепи его на мучение от царя Батыя»» (святая подает письмо мужчинам), «Явление прп. Евфросинии блгв. кн. Михаила и боярина Феодора после смерти» (Е. на ложе, за к-рым двое мужчин, в богатых одеждах и венцах, с нимбами, обращаются к преподобной). В списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 50 об.) есть миниатюра «Явление прп. Евфросинии отца и его боярина «во облацех»»: Е. возле группы монахинь протягивает руки в сторону небесного сегмента, где на фоне райских кущ стоят, склонившись, блгв. кн. Михаил и боярин его Феодор.

В рукописях также содержатся миниатюры «Прп. Евфросиния исцеляет страждущих от различных недуг», «Богатый человек приносит прп. Евфросинии новую ризу, но святая отказывается ее принять» (на миниатюре в списке из собрания Титова (№ 3112. Л. 74 об.) мужчина держит 2 «ризы» — черную и белую),



Прп. Евфросиния Суздальская. Фрагмент иконы «Собор Русских святых». Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК)

«Прп. Евфросиния поучает богатого» (на миниатюре в списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 55) в руках у мужчины ящик «сребра на подание нищим»), «Жена старейшины града у прп. Евфросинии», «Прп. Евфросиния исцеляет девицу от нечистого беса» (на миниатюре в списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 56 об.) девочка изображена дважды — с вылетающим бесом и в коленопреклоненном поклоне Е.).

Последний ряд миниатюр иллюстрирует «Видение прп. Евфросинии отца и боярина его Феодора «в славе велицей и светлости»», к-рые обращаются к преподобной («Гряди, чадо, Христос зовет тебя»), «Преставление прп. Евфросинии» (возле ложа Е. священник или монах с книгой, диакон, скорбящие инокини), «Погребение прп. Евфросинии» (на 1-м плане гроб с Е., за к-рым духовенство и монахини, мужчина держит крышку гроба). На миниатюре в рукописи из собрания Титова (№ 3112. Л. 83) гроб установлен на фоне храма с раскрытыми дверями, в к-рых видны царские врата с иконами, в рукописи ОСРК (F. I. 146. Л. 81) в центре помещена икона Деисуса со Спасом Еммануилом. Чудо от гроба Е.— сцена «Исцеление расслабленного» — обычно помещается в конце текста рукописи, на фоне 3-главого храма. Однако в одном из списков (Тит. № 3112. Л. 5) эта миниатюра находится в начале рукописи. Как правило, гроб преподобной закрыт, но в списке из собрания Михайловского (F. 228. Л. 64) видна жен. фигура в монашеском облачении, двое мужчин держат под руки расслабленного, за ними — симметрично расположенные группы монахинь.

Известны житийные иконы Е.: напр., ее образ «с деянием» в окладе, «не ранее второй половины XVIII в.» находился в местном ряду иконостаса Ризоположенской ц., икона над ракой (*Георгиевский*. 1900. С. 53–54. Вкл. Прил. С. 28). В посл. четв. XIX в. в Палехе была написана большая икона Е. с 20 клеймами жития (происходит из Суздаля; ныне в частном собрании). Святая представлена в рост, вполоборота влево, в монашеском одеянии и куколе, с четками на левой руке, в молении образу Божией Матери с Младенцем в облачном сегменте в левом верхнем углу средника, внизу — вид Ризоположенского мон-ря, окруженного стеной с высокой надвратной колокольней. Вокруг средника — 20 клейм с сюжетами Жития Е.: 1) «Блгв. кн. Михаил Черниговский и боярин Феодор направляются из Чернигова в Киево-Печерский монастырь»; 2) «Блгв. кн. Михаил приходит в Киево-Печерский монастырь и молится преподобным Антонию и Феодосию о даровании чада»; 3) «Явление блгв. кн. Михаилу Пресв. Богородицы, возвестившей о зачатии кнж. Феодулии»; 4) «Рождение кнж. Феодулии»; 5) «Крещение кнж. Феодулии»; 6) «Обучение грамоте кнж. Феодулии»; 7) «Явление кнж. Феодулии Пресв. Богородицы, показавшей ей рай и ад»; 8) «Видение кнж. Феодулии мужа в белых ризах»; 9) «Кнж. Феодулия приходит в Суздаль в монастырь Пресв. Богородицы»; 10) «Пострижение кнж. Феодулии в монашество с именем Евфросиния»; 11) «Явление Иисуса Христа прп. Евфросинии»; 12) «Явление прп. Евфросинии диавола в образе отца»; 13) «Явление прп. Евфросинии бесов в образе юношей»; 14) «Нашествие хана Батыя на



Прп. Евфросиния Суздальская. Фрагмент иконы «Собор всех святых Российских великих князей, княгинь и княжон рода царского». 60-е гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира, С.-Петербург)

Суздаль и моление прп. Евфросинии»; 15) «Прп. Евфросиния посылает книги отцу для укрепления его духа перед мученической кончиной»; 16) «Явление блгв. кн. Михаила с боярином Феодором прп. Евфросинии после их смерти»; 17) «Прп. Евфросиния исцеляет девицу от нечистого духа»; 18) «Молитва прп. Евфросинии избавляет Суздаль от землетрясения (труса)»; 19) «Преставление прп. Евфросинии»; 20) «Погребение прп. Евфросинии». В соответствии с Житием святая изображена от младенчества до зрелости, в княжеских или монашеских одеждах, всегда с нимбом. В композициях заметно влияние миниатюр из рукописи Жития кон. XVIII в., изданных ОЛДрП в 1888 г., но иконописец придал фигурам и архитектурному фону более монументальный характер.

Образ Е. встречается в росписях храмов XVII–XIX вв., напр. ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Наденна) в Ярославле 1640 г.— в галерее придела Благовещения Пресв. Богородицы вместе с прп. Евфимием Суздальским. Изображения Е. входят в состав росписи Преображенского собора Евфимиева мон-ря в Суздале, выполненной в 1689 г. под рук. Гурия *Никитина*: в юж. галерее рядом с фигурами преподобных Евфимия и Софии Суздальских, на сев. стене жертвенника

в композиции «Что Тя наречем, Благодатная...», в числе молящихся Пресв. Богородице Суздальских чудотворцев. На юж. и зап. папертях собора Ризоположенского мон-ря в 40-х гг. XIX в. в 4-угольных клеймах были написаны сюжеты Жития Е., в клейме на зап. стене обозначена дата обретения ее мощей.

Образ Е. в медальоне был помещен среди рус. святых в росписи 70-х гг. XIX в. худож. М. Н. Васильева в приделе кн. блгв. Александра Невского в храме Христа Спасителя (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[п]. С. 78), а также в группе подвижников XIII в. в стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В мозаичном убранстве интерьера храма *Воскресения Христова* (Спас на Крови) в С.-Петербурге (1883–1907) на сев. стене в верхнем ярусе — ростовое фронтальное изображение Е. в монашеском одеянии (худож. Ф. С. Журавлёв). Скульптурный образ Е. в ряду рус. святых находится в Исаакиевском соборе в С.-Петербурге, на юж. бронзовых дверях 1846–1850 гг. работы И. П. Витали.

Образ Е. с датой памяти 25 сент. присутствует на иконе «Собор всех святых Российских великих князей, княгинь и княжон рода царского» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге) на одном клейме с кн. блгв. Михаилом Черниговским. Во 2-й пол. XIX в. возникла иконография «Собор святых жен, просиявших в Русской земле». Она воспроизведена на хромолитографии из ц. ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского мон-ря в С.-Петербурге (в 2002 обретена в дер. Дмитриево Череповецкого р-на Вологодской обл. на берегу Рыбинского водохранилища, возможно происходит из Леушинского мон-ря), где представлено шествие св. жен (справа налево), во главе к-рого — кнг. равноап. Ольга, за ней среди рус. подвижниц — Е. (см.: Рус. жены-мироносицы: Обретение уникальной иконы // Леушино: Газ. 2004. № 8/85. 25 апр. С. 1–2).

В составе Соборов русских святых поморского извода Е. показана в правой группе мучеников, благоверных князей и св. жен в верхнем ряду 5-й справа: на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); на образе 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463); на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ — Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52). На иконе «Русские чудотворцы» нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) есть редкое изображение Е. в княжеских



Прп. Евфросиния Суздальская. Фрагмент иконы «Собор Русских святых». Нач. XIX в. (НКПИКЗ)

одеждах (плаще и шапке), с длинными русыми волосами, лежащими на плечах, с крестом в левой руке, в центральной части 7-го ряда (недалеко от преподобных Петра и Февронии Муромских), под образом Новозаветной Троицы в облачном сегменте, с надписью: «С[вятая] Ефросиния Сужда(л), Кня(ж).». На иконе сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ — Ibid. P. 144–147. Cat. 53) она написана в правом верхнем ряду среди преподобных жен.

Образ Е. встречается в произведениях XX в., в частности в группе Суздальских чудотворцев (во 2-м ряду справа) на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, СДМ) и на совр. повторениях, напр. в московских храмах свт. Николая в Клённиках (1997, Н. Е. Алдошина), Воскресения Христова в Сокольниках (2002, М. В. Пыжов), равноап. кн. Владимира (2001, М. Проскурова), в вологодской ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках (2004–2005, Н. В. Масюкова, см.: Совр. иконопись: Москва / Авт.-сост.: А. Л. Николаева. М., 2006. С. 43, 52–53, 110–111) и др. На иконе «Собор святых града Владимира и области его» (кон. 50-х гг. XX в., мон. Иулиания), являющейся вкладом свт. Афанасия (Сахарова) в Успенский собор Владимира к 800-летию его возведения, полуфигура Е. с поднятой в крестном знамении десницей — крайняя слева в верхнем ряду правой группы святых. Ее совр. изображения находятся в основном в храмах Владимира и Суздаля, в частности на иконах Соборов Владимирских и Суздальских чудотворцев в Княгинином и Покровском мон-рях. Е. написана в числе рус. святых на зап. стене ц. Покрова Пресв. Богородицы МДА (стенопись восстановлена после пожара в 1987–1988). Ок. 1998 г. создан комплекс фресок собора Казанской иконы Божией Матери в Оптиной пуст., где в числе жен-подвижниц в медальонах встречается образ Е. (худож. М. А. Кашина).

Рисунок Е. в рост, с крестом и со свитком в руках выполнен для Миней МП прот. Вячеславом Савиных и его супругой Н. Шелягиной в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XX в. (Изображения Божией Матери и святых правосл. Церкви. М., 2001. С. 26). Изображения Е. вводились и в минейные циклы, напр., в Святцах на сент. кон. XX в. представлены 2 соименные святые — прп. Евфросиния Александрийская и Е. Их иконографии сходны, Е.— в охристой рясе, темно-вишневой мантии, темно-зеленом клобуке и парамане, руки прижаты к груди, надпись: «Прп Еуфросіния Суждальская» (ПЦК, 2003. М., 2002. Вкл.).

Лит.: *Георгиевский В. Т.* Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь: Ист.-археол. описание. Владимир, 1900; Неск. слов о лицевых списках Жития прп. Евфросинии Суздальской // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 258–269; Рус. прикладное искусство XIII — нач. XX в.: Из собр. ГВСМЗ. М., 1982. С. 150–151, 164, 184. Ил. 37, 49; *Колобанов В. А.* Владимиро-Суздальские лит. памятники XIV–XVI вв. М., 1982. С. 69–73; *Грибов Ю. А.* О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х гг. XVII в. // Рус. книжность: Вопросы источниковедения и палеографии. М., 1993. С. 140–164. (Тр. ГИМ; 78); *он же.* Образ Ивана Грозного в трактовке посадских художников посл. четв. XVII в. // Народное искусство России: традиция и стиль. М., 1995. С. 24. Примеч. 1. (Тр. ГИМ; 86); *он же.* Классификация лицевых списков жития Евфросинии Суздальской XVII в. // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 1995. С. 155–157. (Тр. ГИМ; 87); *он же.* Лицевые списки жития Евфросинии Суздальской XVII в.: Сравн. анализ миниатюр // Рус. книжность: Вопросы источниковедения и палеографии. М., 1998. С. 78–141. (Тр. ГИМ; 95); *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 236–237, 462–463; Т. 2. С. 106; *Быкова М. А.* Иконогр. образ св. Евфросиньи Суздальской в произведениях искусства XVI–XIX вв. из собр. Владимиро-Суздальского музея // ГВСМЗ: Мат-лы и исслед. Владимир, 1999. Сб. 5. С. 122–128; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 229, 231–239; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 350. Ил.; Искусство земли Владимирской: Кат. выст. / ГВСМЗ. М., 2002. С. 41, 81–82. Кат. 13–16; *Красилин М. М.* Икона «Преподобная Евфросиния Суздальская с житием» // И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко. М., 2003. С. 527–532. Кат. [61]; *Белоброва О. А.* Изображение рус. писателя XVI в. в Житии Евфросинии Суздальской // *Она же.* Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 81–85; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 156–161, 429–431, 498–501, 518–521. Кат. 24, 98, 113, 118.

М. В. Басова

ЕВФРОСИ́НИЯ (Евфрасия), мц. Анкирская (пам. 18 мая, 6 нояб.) — см. в ст. *Феодот*, мч. Анкирский, *и 7 дев.*

ЕВФРОСИ́НИЯ Федоровна Денисова (1906, с. Донские Избищи Задонского у. Воронежской губ.— 11.01.1942, Карагандинский ИТЛ), мц. Из крестьянской семьи. 23 окт. 1940 г. судебной коллегией Рязанской обл. по обвинению в антисоветской агитации приговорена к 8 годам лишения свободы. Отбывала заключение в Карагандинском ИТЛ. 11 июля 1941 г. арестована по обвинению в «контрреволюционной агитации». Виновной себя не признала. 29 сент. 1941 г. постоянной сессией Карагандинского облсуда при Карагандинском ИТЛ приговорена к расстрелу. Место захоронения неизвестно. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра правовой статистики и информации при обл. прокуратуре г. Караганды. Д. 3976.

В. В. Королёва

ЕВФРОСИ́НИЯ Адамовна Джуринская (1888 — 22.12.1920, Верный, ныне Алма-Ата), мц. Учительница в с. Сергеевка Верненского у. Семиреченской обл. Расстреляна большевиками в ходе репрессий против духовенства вместе с мужем, прот. сщмч. *Владимиром Джуринским*. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

В. В. Королёва

ЕВФРОСИ́НИЯ, прав., Китовская, Шуйская — см. *Григорий, Евфросиния, Артемий и Димитрий,* праведные, Китовские, Шуйские.

ЕВФРОСИ́НИЯ КОЛЮПА́НОВСКАЯ (Вяземская Евдокия Григорьевна; ок. 1758 — 3.07.1855, с. Колюпаново Алексинского у. Тульской губ.), блж. (пам. 3 июля и 22 сент.— в Соборе Тульских святых), Алексинская, Тульская. Впервые сведения о Е. К. собрал и издал ее духовник, настоятель ц. в честь Казанской иконы Божией Матери с. Колюпанова Тульской губ. свящ. Павел Просперов (см.: ДБ. 1862. Вып. 28), в 1911 г. И. М. Суриков составил ее жизнеописание.

Вяземская окончила с.-петербургский Смольный ин-т (принадлежала к 1-му выпуску), была фрейлиной при дворе имп. *Екатерины II*. Дружила с семьями А. В. *Суворова*, кн. Ю. В. Долгорукова, а также с супругой калужского губ. предводителя дворянства кнг. Вяземской. Вскоре Вяземская вместе с др. фрейлинами, М. Я. Сониной († 10 авг. 1805, погребена в *Евфросиниевом суздальском мон-ре*) и девицей Саломией († 10 мая 1809, погребена в московском Симоновом мон-ре), под влиянием неизвестных обстоятельств тайно покинула дворец в Царском Селе, оставив платье на берегу одного из прудов и переодевшись в крестьянскую одежду. Вяземская жила при храмах и обителях, пекла просфоры, трудилась на скотном дворе в *Суморином в честь Преображения Господня муж. мон-ре*. В 1806 г. она пришла в Москву и испросила благословение на подвиг юродства у митр. Московского и Коломенского *Платона (Левшина)*. Митрополит благословил Вяземскую и под вымышленным именем «дуры Евфросинии» направил с собственноручным письмом в *серпуховской Владычный в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-рь* к игум. Дионисии (1806–1815). Е. К. поселилась сначала в сестринском корпусе, а затем в тесной избушке недалеко от обители, на месте монастырских погребов. Она ничего не готовила, не ходила на сестринскую трапезу, брала лишь хлеб и квас с монастырской кухни. По преданию, когда в 1812 г. армия Наполеона подошла к Москве, франц. войска остановились близ Владычного мон-ря. Офицеры обнаружили домик подвижницы, стали оскорблять ее и издеваться над ней, но, когда в ответ услышали обличение на чистейшем франц. языке, удалились.

Почитавшаяся старицей Е. К. сначала изредка, а впосл. чаще принимала посетителей. Во время засухи вымаливала обильные дожди, щедрые урожаи. По рассказам посетителей, Е. К. носила вериги и суконную власяницу, на шее — медные ожерелье и цепь с крестом, зимой надевала муж. тулуп, ходила босая. Никогда не прибирала в избе, держала в помещении 2 кошек и 3 собак, кур, индеек. Спала полулежа на полу вместе с собаками, а на вопрос, почему она так живет, отвечала: «Я хуже собак». Московская игум. Евгения (Озерова) однажды спросила Е. К., зачем она держит животных, от к-рых «дурно» пахнет в ее жилище. Блаженная ответила, что этот запах заменяет духи́, к-рые она так много употребляла при дворе. Митр. Московский и Коломенский св. *Филарет (Дроздов)*, посещая Владычную обитель, подолгу беседовал с Е. К. в ее домике. Именно Е. К. благословила на подвиг юродства блж. Иоанна Тульского. Е. К. любила молиться в расположенной близ обители часовне, на литургию приходила в монастырский храм (*Рождественский В. Л.* Ист. описание Серпуховского Владычнего общежительного



Митр. Филарет (Дроздов) благословляет блж. Евфросинию. Роспись ц. Казанской иконы Божией Матери в Колюпановском мон-ре. Нач. XXI в. Фотография. 2008 г.

девичьего мон-ря. М., 1866. С. 67). Причащалась раз в год в Великий четверг, исповедовалась у монастырского духовника. В праздник Крещения Господня блаженная ходила с крестным ходом, совершаемым из серпуховского собора на р. Нару. По окончании молебна Е. К., босая, в суконной власянице, опускалась в освященную воду и, выходя из нее, говорила окружающим: «Идите, ребята, горячая баня, ступайте, мойтесь!»

Подвизаясь в молитве, Е. К. стяжала дар прозорливости. Блаженная неоднократно навещала семью серпуховского купца Г. В. Плотникова. Однажды Плотников уехал в Москву, а Е. К., придя к его супруге Агриппине, настойчиво твердила: «Плачьте, плачьте». Вскоре стало известно, что купец, возвращаясь из Москвы, скончался в Подольске. В 1838 г. блаженная подарила вдове Владимирскую икону Божией Матери с изображениями святителей Московских Алексия, Петра и Ионы (к 1917 эта икона хранилась в Серпухове в семье Плотниковых).

В 1845 г. в связи с притеснениями от новой игумении Владычного

мон-ря Е. К. переселилась из Серпухова в расположенное на правом берегу р. Оки с. Колюпаново Тульской губ. Местная помещица Н. А. Протопопова построила для нее домик, но блаженная поселила в нем своих собак и кошек, сама же подвизалась в каморке. Всю приносимую ей пищу она отдавала домашним животным, питалась лишь тем, что оставалось от них.

Е. К. духовно окормлялась у служившего в колюпановском Казанском храме (освящен 4 февр. 1783) свящ. Павла Просперова (впосл. пострижен в монашество с именем Павлин, 30 окт. 1899 скончался в Троице-Сергиевой лавре). Неск. лет Е. К. принимала приходящих к ней за советами и с просьбами о молитве посетителей. Она часто посещала управляющего Мышегским чугунолитейным заводом А. И. Цемша, который построил для блаженной в своем саду уединенную келью. Жители мест. Мышега обращались к Е. К. за советом, с радостью принимали в своих домах. Е. К. предсказала начало Крымской войны (1853–1856) и оборону Севастополя (1854–1855), гос. переворот 1848 г. во Франции, положивший конец правлению кор. Луи Филиппа, и восстановление (1852) империи Наполеоном III. В 1850 г. в беседе с Протопоповой Е. К. предсказала скорое назначение на Тульскую и Белёвскую кафедру еп. *Димитрия (Муретова)*. В 1851 г., во время первой же поездки по епархии, епископ посетил с. Колюпаново, Казанский храм, навестил Протопопову. Однажды старица предупредила Протопопову: «К обеду приедут гости... Игумения едет». Действительно, в тот день в Колюпаново приехала послушница Сезёновского мон-ря Тамбовской губ. Евфимия Моргачёва, впосл. игумения (см. *Серафима (Моргачёва)*).

Е. К. любила уединяться в глубоком овраге на берегу Оки, в 1 версте от Колюпанова. Рядом с речкой Прошенкой, протекавшей по дну оврага, подвижница выкопала небольшой колодец и, когда больные обращались к ней за помощью, говорила: «Берите воду из моего колодезя — и будете здоровыми». Подвизавшийся в Калужской епархии иеросхим. Герасим (Брагин-Мартынов) вспоминал, что в юности вместе с отцом часто ловил рыбу в Оке и возле с. Колюпанова видел молившуюся старицу.



Моление блж. Евфросинии на источнике. Роспись ц. Казанской иконы Божией Матери в Колюпановском мон-ре. Нач. XXI в. Фотография. 2008 г.

29 июня 1855 г., за несколько дней до кончины подвижницы, Протопопова просила еп. Тульского Димитрия (Муретова) «дозволить в случае смерти старицы похоронить» ее в сельской церкви. «Образ жизни и столетний христианский подвиг вывел ее из ряда обыкновенных мирских людей, и похоронить тело ее на общем кладбище я не смею оставить на своей совести, почитая дело это не богоугодным». Блаженную похоронили 7 июля 1855 г. при многочисленном стечении почитателей под трапезной деревянного Казанского храма, у сев. стены, в монашеском облачении (обстоятельства пострига Е. К. неизвестны). Погребение совершали 6 священников. Над могилой по инициативе свящ. Павла была поставлена деревянная гробница с чугунной плитой, на которой по благословению Московского свт. Филарета (Дроздова) начертано: «Евфросиния неведомая. Буяя мира изобра Бог, да премудрыя посрамит». В 1914 г. над гробницей сооружена деревянная с позолотой сень, здесь же хранилась икона, по преданию принадлежавшая блаженной. С авг. 1884 г. перед литургией в Казанском храме служились панихиды по Е. К., совершались исцеления. По указу Тульской духовной консистории от 7 нояб. 1909 г. при церкви была заведена особая книга, где записывались случаи исцелений по молитвам к Е. К.



Рака над мощами блж. Евфросинии в ц. Казанской иконы Божией Матери в Колюпановском мон-ре. Фотография. 2008 г.

В 1885 г. над ископанным Е. К. источником была поставлена деревянная часовня-навес на столбах, в 1909 г.— деревянная, крытая железом часовня и при ней деревянная купальня. Ежегодно в день Сошествия Св. Духа совершался крестный ход к «матушкину колодцу». В 1931 г. Казанский храм сгорел, погребение и колодец пребывали в запустении.

Е. К. почитала сестра М. И. *Цветаевой*, Анастасия Ивановна. Находясь в сибир. ссылке, А. И. Цветаева переписала жизнеописание подвижницы, нарисовала ее портрет и вспоминала как чудо исцеление от ангины по молитвам к Е. К. По окончании ссылки в 1959 г. Цветаева отыскала чудотворный источник и могилу Е. К. в Тульской обл. и впосл. многократно приезжала туда.

В 1988 г. по инициативе архиеп. Тульского и Белёвского *Максима (Крохи)* Е. К. была канонизирована в лике святых Тульской земли. Составлены служба, акафист, тропарь, кондак. В 1993–1996 гг. на месте сгоревшей в 1931 г. деревянной Казанской ц. был возведен одноименный каменный храм, в котором с левой стороны над захоронением Е. К. поставлена мраморная рака, на ней — икона Е. К. От мощей и на источнике, ископанном подвижницей, совершаются многочисленные исцеления. Иконы Е. К. имеются в кафедральном Всехсвятском соборе Тулы (портретный живописный образ в монашеском облачении), других храмах епархии. Подвижница изображена также на иконах Собора Тульских святых.

В 50-х гг. XIX в. в беседах со свящ. П. Просперовым Е. К. предсказала,

что в Колюпанове возникнет иноческая обитель. 16 июля 1995 г. при Казанской ц. был учрежден *Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь.*

Лит.: Старица Евфросиния // ДБ. 1862. Вып. 28; Приходы и церкви Тульской епархии. Тула, 1895. С. 50; Тульские ЕВ. 1908. Ч. неофиц. № 31. С. 597; *Суриков И. М.* Жизнеописание подвижницы и прозорливицы блаженной старицы Евфросинии, Христа ради юродивой, княж. Вяземской, фрейлины имп. Екатерины II. Серг. П., 1911; *Цветаева А. И.* О чудесах и чудесном. М., 1991; Жизнеописание блж. старицы Евфросинии. М., 2002.

Д. Б. Кочетов

ЕВФРОСИ́НИЯ МЛА́ДШАЯ [греч. Εὐφροσύνη ἡ Νέα] (ок. 854, Пелопоннес — 8.11.923, К-поль), прп. (пам. греч. 8 нояб.). Сведения об этой святой дошли до нас в 2 агиографических сочинениях, составленных приблизительно через 400 лет после ее кончины: в Житии (в заглавии оно приписано Никифору Каллисту Ксанфопулу (BHG, N 627)), появившемся между 1295 и 1320 гг., и в Энкомии Константина Акрополита († ок. 1324), ранее в научной литературе фигурировавшем как Энкомий прп. Евфросинии Александрийской (BHG, N 626m). Совпадающая внутренняя хронология обоих текстов, в основе которых предположительно лежит некое более раннее сочинение, позволяет с большой точностью датировать основные события жизни Е. М. В источниках исторического характера имя Е. М. не упоминается, ее память не была включена в Синаксарь К-польской ц.

Согласно Житию, Е. М. происходила с Пелопоннеса. Ее отец 5 раз назначался стратигом Пелопоннеса, был очень богат и благочестив. Родители долгое время молились о рождении ребенка, к-рого обещали посвятить Господу. Благодаря этим молитвам у них родилась Е. М. Вскоре она была отдана на воспитание в монастырь. Когда она подросла, родители отправили ее для дальнейшего воспитания в К-поль к родственникам, принадлежащим к роду Агеластов (об этом роде см.: *Cheynet J.-Cl.* Pouvoir et contestations à Byzance, 963–1210. P., 1990. P. 229 f.).

Через нек-рое время дядя Е. М. решил выдать ее замуж и нашел для нее хорошего жениха из знатного рода. Но когда все приготовления к свадьбе были почти завершены, Е. М. ночью сбежала из дома и спряталась на мельнице. Там она прожила 3 месяца, питаясь только хлебом и водой и проводя все дни в молитве. Мельнику трижды снился один и тот же сон, в к-ром голос приказывал ему найти рабу Божию Евфросинию. Тогда мельник и его жена начали поиски и обнаружили святую в хижине, где она молилась. Они дождались конца молитвы, а потом вошли и попросили остаться жить у них. Однако Е. М. тайно покинула их ночью и отправилась в порт. Взойдя на корабль, направлявшийся в Анапл (местность на азиат. берегу Босфора, о ней см.: *Mango C.* Bosporos // ODB. T. 2. P. 312–313), Е. М. переоделась в муж. одежду и пришла в один из находившихся в районе Анапла муж. мон-рей (по версии Энкомия, в один из монастырей на горе св. Авксентия в Вифинии), назвавшись Иоанном (согласно Энкомию, Иоанникием).

В этом мон-ре Е. М. провела 15 лет. Она выполняла все самые тяжелые работы (носила воду, колола дрова и т. п.) и всячески усмиряла свою плоть (ела 2 раза в неделю, спала на камнях). Т. о., со временем Е. М. совершенно победила в себе жен. начало, так что бесы, искушавшие ее, когда она только прибыла в мон-рь, были посрамлены и отступили, и святая больше не боялась находиться вместе с мужчинами. Вся братия полюбила Е. М., и, когда скончался настоятель обители, все единогласно решили просить Е. М. занять эту должность. Однако она не хотела этого и, тайно покинув мон-рь, отправилась в пустыню, где осталась жить с неким старцем, отшельником.

На 11-м году жизни в пустыне диавол стал склонять Е. М. снять муж. одежду и вернуться в К-поль, однако святая не поддалась этому искушению. Тело Е. М. преобразилось так, что в ней невозможно было распознать женщину. Однажды к ней прибыл старый слуга ее отца, к-рый все эти годы искал ее. Увидев Е. М., он не узнал ее, но рассказал ей ее же историю, описал печаль родителей и свои поиски. Е. М. прослезилась, но не открыла ему правды, а лишь просила передать хозяину, что его дочь жива и, вероятно, когда-нибудь он сможет с ней увидеться. Во время пребывания слуги на пещеру Е. М. стали нападать бесы: они забрасывали убежище святой камнями и кричали страшными голосами, называя святую по имени. Услышав эти крики, старец спросил у святой, не знает ли она к.-н. женщины с таким именем, подвизающейся неподалеку. Е. М. объяснила эти крики как очередное искушение, напоминание отшельникам о женщинах. Хотя старец и поверил ей, она, чтобы сохранить свою тайну, покинула пустыню и вернулась в Анапл, где уже подвизалась прежде.

Через некоторое время Е. М. решила, что больше нет необходимости скрываться: облачившись в жен. одежду, она пришла в К-поль и остановилась в мон-ре при ц. иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (ныне Балыклы), где прославилась строгостью жизни. Вырыв жилище в земле, она проводила там все время в молитве и питалась раз в неделю злаками и овощами (изд. Жития И. Делеэ определяет время возвращения в К-поль как 903 (ActaSS. Nov. T. 3. Col. 859)).

Скоро слава о подвижнице разошлась по всему городу, и к ней стали приходить люди. Ее жилище посетил имп. Лев VI Мудрый (886–912). Он был так впечатлен ее аскезой и умом, что просил у нее советов по управлению гос-вом. В конце долгой беседы император рассказал святой, что, несмотря на то что он был женат уже в 4-й раз (на Зое Карвонопсине), у него не было детей. После ухода императора Е. М. днем и ночью молилась о рождении наследника престола, и вскоре ей было видение, в к-ром ангел сказал, что у императора родится сын. Е. М. известила о видении императора. После рождения сына (буд. имп. Константин VII Багрянородный род. в мае 905) император прибыл поблагодарить святую, а через неск. дней ее посетила и императрица с младенцем. Е. М. стала крестной матерью Константина (крещен 6 янв. 906 патриархом К-польским Николаем I Мистиком).

Е. М., всю жизнь избегавшая общения с людьми и участия в мирских делах, очень тяготилась славой. Однажды она попросила своего келейника евнуха мон. Николая найти для нее место, где бы она могла тайно поселиться. Он обошел весь город и нашел место недалеко от ворот Калагрос, где стояла часовня Св. Троицы, уже долгое время находившаяся в запустении. Там Е. М. вновь вырыла себе подземное жилище еще меньше прежнего, размером с могилу, и провела в нем 2 года, общаясь только с 12 монахинями, к-рые поселились вместе с ней. Император отправил на поиски Е. М. людей и, узнав, где находится святая, приехал к пещере и стал просить ее вернуться.

Е. М. рассказала императору историю своей жизни и надеялась, что ее не будут тревожить в уединении. Император предлагал ей деньги на содержание монахинь и на восстановление часовни и мон-ря.

Однажды за благословением к святой пришел друнгарий Роман (впосл. имп. Роман I Лакапин (920–944)), и Е. М. предсказала ему, что вскоре он станет императором. Предсказание сбылось: через нек-рое время скончался Лев Мудрый, взошедший на престол его брат Александр правил с 11 мая 912 по 6 июня 913 г. и тоже скончался. Роман стал регентом при малолетнем Константине, сыне Льва, а позже выдал замуж за Константина свою дочь (919). Новый император не забыл Е. М. и всегда обращался к ней за помощью, а отправляясь на войну, надевал под доспехи ее хитон из грубой ткани, к-рый берег его от вражеских мечей.

Через 7 лет, проведенных Е. М. в подземном жилище, скифы напали на империю и добрались до столицы. Однако ромеи по молитве святой победили варваров и отбросили их от стен города (возможно, речь идет о событиях русско-визант. войны 907 и о мирном договоре 911). В это время Е. М. покинула пещеру и отправилась в мон-рь Катаскепи, где вырыла себе укрытие, в к-ром могла только неподвижно стоять.

Е. М. скончалась в день праздника в честь Небесных Сил бесплотных на 70-м году жизни. Роман I вместе с имп. Феодорой приходил проститься с ней. На могиле святой совершилось множество чудес и исцелений, напр., она избавила от бесплодия императрицу Анну (жена имп. Андроника II Палеолога, мать имп. Михаила IX Палеолога).

Ист.: BHG, N 626m, 627; Vita S. Euphrosynae a Nicephoro Callisto Xanthopoulo / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 3. Col. 858–877; *Halkin F.* Eloge de st. Euphrosyne la Jeune par Constantin Acropolite // Byz. 1987. T. 57. N 1. P. 56–65; The Life of Euphrosyne the Younger by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos / Greek Text, Engl. Transl., Not. and Ind. by J. O. Rosenquist [in preparation].

Лит.: ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 1116; *Darrouzès J.* Euphrosyne la Jeune // DHGE. T. 15. Col. 1418; *Janin R.* Eufrosina la Giovane // BiblSS. Vol. 5. P. 174–175; Euphrosyne, N 1712 // PMBZ. Abt. 1. Bd. 1. S. 543–544; *Rochow I.* Die Vita der Eyphrosyne der Jüngeren, das späteste Beispiel des Motivs des weiblichen Transvestitentums (*Monachoparthenia*) in der Byzantinische Hagiographie // Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения. СПб., 2003. С. 259–271.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕВХАЙТСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ [Серрская, Сересская, царя Стефана Душана], чудотворный литийный образ из мон-ря *Хиландар* на Афоне, прославившийся в сер. XIV в. Название (засвидетельствовано в сер. XVI в.) икона получила вслед. того, что г. Серры (ныне Серес, Греция) в греч. Македонии в средние века у юж. славян ошибочно отождествлялся с малоазийскими Евхаитами. Единственным источником исторических сведений об иконе служит монастырское предание, записанное в 1559 г. в Москве в числе др. рассказов о святынях Хиландарского мон-ря («Повесть страшна и ужаса исполнена и душеполезна верным») со слов участников хиландарского посольства и представленное уникальным списком 3-й четв. XVI в. (ГИМ. Хлуд. № 147Д. Л. 80–97; *Турилов.* 1996); в южнослав. традиции (включая афонскую) не засвидетельствованы ни цикл сказаний, ни отдельное сказание о Е. и. Согласно этому преданию, Е. и. была взята серб. царем Стефаном Душаном из г. Битола (Пелагония) в Юго-Зап. Македонии во время военного похода на Серры (1345). Город был сильно укреплен, и серб. войско приступило к его осаде. Осажденные вынесли на городские стены кресты и иконы. Благочестивый царь приказал прекратить осаду и направил к городу крестный ход во главе с Е. и., когда же греки начали стрелять со стен по процессии, царь Стефан Душан повелел ее участникам вернуться. В это время греч. вельможа, по имени Каваларь (вероятно, от франц. cavalier – рыцарь), итальянец или француз («фрязин») родом (судя по всему, католик), прицелился, выстрелил из лука и попал в изображение прор. Илии на обороте иконы, из которой чудесным образом потекла кровь. Чудотворный образ развернул несших его в обратном направлении, устремился к городским воротам и с силой ударил в них. Ворота рухнули, а икона «мало пощепися». Серб. войско ворвалось в крепость, и царь Стефан Душан приказал «предать греков острию меча», за исключением женщин и детей. Виновник штурма Каваларь умолил царя сохранить ему жизнь и дать возможность креститься в Православие. Позднее он принял постриг в Хиландаре, «бысть инок искусен» и на свои средства построил башню-пирг (столп) близ монастырских виноградников для защиты братии от разбойников, получившую название «Каваларев пирг». Царь Стефан Душан в память о чуде и в честь Богоматери повелел обложить Е. и. «златом аравитским, с сребром и драгим камением», а царица Елена (в сказании безымянная – см. ст. *Евгения*) возложила на икону свой венец, «с драгим камением и с женчюгом». Икона была отнесена царским семейством на Афон (1347–1348) и вложена в Хиландарский монастырь. В сер. XVI в. Е. и. считалась едва ли не главной монастырской святыней (ей посвящен один из самых пространных рассказов), с нею совершался крестный ход за пределы обители к кладезю для освящения воды на Богоявление и затем до пирга св. Василия («Василиева градка») на морском побережье. Позднее (между кон. 50-х гг. XVI в. и сер. XVII в.) при неустановленных обстоятельствах почитание Е. и. в Хиландаре прекратилось, а предания о ней в неск. измененном виде вошли в сказание о позднейшей главной монастырской святыне – иконе Божией Матери «Троеручица» (см.: *Штављанин-Ђорђевић Љ.* Чудеса Пресвете Богородице Агапија Крићанина и нова чуда Богородице Тројеручице манастира Хиландара // АрхПр. 1984/1985. Књ. 6/7. С. 275–290).

В монастырском предании, бытовавшем свыше 2 столетий в устной форме и записанном московским книжником в сер. XVI в., взятие Серр серб. войсками штурмом и истребление его защитников не находят подтверждения в греч. источниках (к-рые несомненно не умолчали бы о факте подобной жестокости противника). Согласно их свидетельствам, город сдался после длительной осады, сопровождавшейся продолжительными переговорами сторон (*Миљковић.* 2006. С. 322–323 (1347)). Уникальной жанровой особенностью повести, не находящей соответствия в сказаниях о др. чудотворных иконах, является ситуация, в которой икона Божией Матери, традиционно олицетворяющая небесное заступничество и защиту города, выступает в роли Полиоркитиссы (Градоборительницы), штурмующей крепость. В то же время вполне достоверными можно считать сведения о связи Е. и. с г. Битола и о «фрязине» Каваларе. Магнатская фамилия Каваларей (написание вариативно) известна в Византии с сер. XIII в. (*Fotic.* 2002.

P. 209–211; *Миљковић*. 2006. С. 321). В 1347 г. неизвестный, по имени Калавар, упоминается в хрисовуле царя Стефана Душана Хиландару (*Фотић*. 2000. С. 244), год спустя тот же (?) Кавалар (не названный по имени) оставил подпись на акте церковного суда в Серрах, где председательствовал митр. Иаков (*Fotic*. 2002. P. 213; *Миљковић*. 2006. С. 321). В 1351 г. Михаил Каваларь (Калавар) упоминается как вельможа (архонт) царя Стефана Душана, сделавший значительное земельное пожалование Великой Лавре (*Корах*. 1992. С. 88; *Фотић*. 2000. С. 245). Разыскания серб. исследователей подтверждают и существование во владениях Хиландара крепостной башни, возведенной или капитально отстроенной Каваларем,— это мощный пирг «на Савином поле» к северу от мон-ря, на полпути к морю, более известный под именем Милутинова (Ibid. С. 244–246; *Fotic*. 2002. P. 209–211; *Миљковић*. 2006. С. 321).

Время и обстоятельства прославления Е. и. в сочетании со свидетельством об изображении на ее обороте прор. Илии (нетипичным для выносных икон) с высокой степенью надежности позволяют отождествить ее с сохранившейся в Хиландаре выносной иконой Божией Матери Авраниотиссы («Взыграние Младенца», вариант — Младенец на левой руке Богородицы) XIV в. (размером 117×67 см) с греч. надписью, на обороте которой помещена композиция «Илия пророк в пустыне». На первый взгляд как бы существует противоречие между повестью, где Е. и. именуется Одигитрией, и сохранившейся иконой Хиландарского мон-ря, на которой представлено «Взыграние Младенца». Но в действительности противоречия нет, поскольку в средние века эпитет «Одигитрия» не связывался жестко с определенной иконографией. Икона сильно повреждена с обеих сторон, живопись утрачена на значительных участках; недавно была произведена консервация памятника (Ibid. 2006. С. 319–348). Не сохранился и драгоценный убор Е. и., упоминаемый в сказании. Связь Е. и. с Битолой, отмеченная в тексте, подтверждается существованием иконы Божией Матери *Пелагонитиссы* 1422 г. работы изографа *Макария* (Художественная галерея, Скопье), иконография которой совпадает с хиландарским образом. По всей вероятности, Е. и. является спис-



Икона Божией Матери «Взыграние Младенца» (Евхаитская). До 1345 г. (мон-рь Хиландар на Афоне)

ком, сделанным не позднее 1345 г. (до отождествления хиландарская икона датировалась 3-й четв. XIV в.— *Богдановић, Џурић, Медаковић*. 1978. С. 110) с почитавшегося в Битоле по крайней мере с нач. XIV в. чудотворного образа, который получил по месту пребывания наименование Пелагонитиссы. Его оригинал не сохранился (о др. списках, преимущественно изображенных в стенописи, см. в ст. *Пелагонитисса*), но, судя по наименованию Е. и. в надписи Авраниотиссой, восходил к чудотворному образу из мон-ря *Авраамитов* в К-поле (*Миљковић*. 2006. С. 330–332). Непосредственно к Е. и. восходят, вероятно, хиландарская икона сер. XIV в. и 2 надгробных фресковых изображения (оба до 1371) в аркосолиях хиландарского кафоликона: над погребениями кесаря Воихны и его внука по жен. линии, малолетнего Иоанна Углеши (Ibid. С. 327, 342–343; сл. 9–11).

Лит.: *Богдановић Д., Џурић В., Медаковић Д.* Хиландар. Београд, 1978. С. 110; *Турилов А. А.* Сербы, греки и «фруг» в Повести о взятии Сереса Стефаном Душаном // Славяне и их соседи: Этно-психологический стереотип в Ср. века: Сб. тез. М., 1990. С. 50–51; *он же*. Рассказы о чудотворных иконах мон-ря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 510–529; *Корах Д.* Света Гора под српском влашћу (1345–1371). Београд, 1992. С. 88. (ЗРВИ; Кн. 31); *Фотић А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII в.). Београд, 2000. С. 172, 174, 209, 210, 244–246, 264; *idem (Fotic)*. Les pyrgos de Kabalarcos alias pyrgos du roi Milutin // REB. 2002. Vol. 60. P. 209–213; *Миљковић Б.* Хиландарска икона српског цара Стефана // ЗРВИ. 2006. Кн. 43. С. 319–348.

А. А. Турилов

ЕВХАЙТЫ [греч. Εὐχαΐτα], епископия в рим. и визант. пров. Еленопонт (М. Азия) (ныне Бейозю, иль Чорум, Турция), известна с V в. Первоначально была подчинена г. Амасии (ныне Амасья), с сер. VII в. автокефальное архиеп-ство, с 80-х гг. IX в. митрополия. Е. следует отличать от располагавшейся неподалеку митрополии Евхания, в 972 г. переименованной в г. Феодорополь визант. имп. Иоанном I Цимисхием. Визант. авторы часто путали эти митрополии. Первоначально Е. были небольшой деревней к западу от Амасии. Городом Е. стали при визант. имп. Анастасии I, к-рый укрепил его после атаки гуннов в 505 г. Предположительно в V в. в Е. были перенесены из Амасии мощи мч. *Феодора Тирона*, что сделало город местом паломничества. В V в. по соседству с Е. был основан мон-рь. В это время город служил местом ссылки для мн. известных клириков, в т. ч. патриархов К-польских и Антиохийских. В кон. VI в. была построена ц. во имя св. Феодора, богато украшенная мозаиками. В этот период Е. были хореп-ством, подчиненным Амасийской митрополии. В преамбуле к XVIII новелле имп. Юстиниан I (527–565) упоминает Е. среди 8 городов Еленопонта. В 616 г. город был сожжен персид. войсками, в 663/4 г. разграблен арабами, а ц. св. Феодора была разрушена. После 972 г. имп. Иоанн I Цимисхий восстановил ц. св. Феодора. Митр. Е. Иоанн Мавропод (XI в.) сообщает об огромном количестве паломников, посещавших мощи св. Феодора.

Ок. 640 г. благодаря почитанию св. Феодора Е. получили статус автокефального архиеп-ства (*Darrouzès*. Notitiae. N 1. 206). С VII в. город фигурирует под № 28 в списке автокефальных архиеп-ств К-польского Патриархата (Ibid. N 1. 206; 4. 250; 5. 266). В нач. IX в. Е. значились в списке уже под № 29 (Ibid. N 2. 218). Статус митрополии Е. получили в 80-х гг. IX в., при имп. Льве VI Мудром (Ibid. N 16. 388). В списке митрополий того времени город занимал 51-е место; в подчинении у митрополита Е. находились епископии Газалы, Котзиагры, Сивикт и Вариана

(Ibid. N 7. 287). В списке митрополий Нила Доксопатра (XII в.), где Е. значатся под № 54, также указывается, что Е. подчинены 4 епископии (Ibid. N 14. 376). Однако во мн. рукописях отмечается, что эти епископии подчинялись митрополии Нов. Патр, а митрополия Е. не имела подчиненных епископий (*Parthey.* 1866. S. 127). В дальнейшем Е., как правило, сохраняют 51-е место в иерархии кафедр К-польской Церкви (*Darrouzès.* Notitiae. N 7. 272). Ок. 940 г. Е. упоминаются под № 51 в Νέα Τακτικὰ Константина Багрянородного в списке из 53 митрополий (Ibid. N 8. 292). При имп. Алексее I Комнине (1081–1118) Е. числилась 51-й митрополией (Ibid. N 12. 349), при имп. Андронике III Палеологе (1328–1341) — 50-й (Ibid. N 19. 413). В нояб. 1318 г. имп. Андроник II Палеолог уравнял в правах с митрополией Е. митрополию Апра, тогда же и Синод одобрил это решение (*Miklosich, Müller.* T. 1. P. 89–91). В янв. 1327 г. по причине того, что мн. кафедры М. Азии оставались без пастырей, Синод назначил митрополита Кесарии Каппадокийской экзархом всей Анатолии. В числе других митрополий (Икония, Севастии, Мокисса, архиепископии Назианз) в юрисдикцию экзарха попали и Е. На К-польском Соборе 2 февр. 1347 г., низложившем К-польского патриарха Иоанна XIV Калеку, а также на Соборе 1351 г., на к-ром восторжествовало учение св. Григория Паламы и были осуждены Варлаам и Акиндин, вместо митрополита Е. присутствовал Гавриил, митр. Апра. В кон. XV в. Е. исчезают из списка митрополий. В документах XVII в. упоминается, что митрополия Е., имевшая в юрисдикции 4 епископии, теперь не имеет ни одной. В 1-й пол. XVII в. митр. Е. Мелетий отмечал, что его митрополия была вакантной по причине малого числа верующих. В тот период Е. уже не были действующей митрополией, хотя и тогда и позднее туда назначались титулярные митрополиты. В списках митрополий 1645 и 1715 гг. Е. не упоминаются.

Архиереи: Петр Монг (447), Иоанн (VI в.), Епифаний (до 681 — после 691), Феофилакт (787), Петр (VIII в.), Евфимий (869/70 — после 882/6), Феодор Сандаварин (880–886), Симеон (IX в.), Филарет (кон. IX в.), Филофей (963–971), Феофил (время правления неизв.), Симеон (время правления неизв.), Михаил (1028–1032), Евстратий (время правления неизв.), *Иоанн Мавród* (ок. 1047), Николай (1054), Феодор (до 1082), Василий (1082–1092), неизвестный митрополит (1157), Константин (1166–1171), Лев (1173), неизвестный митрополит (1185), Василий (1260), Алексий (1275), неизвестный митрополит (1318), Гавриил (1351). В Новое время мн. архиереи носили титул митрополита Е.: Мелетий (1632), Иаков (1656), Парфений (1674), Иоасаф (после 1674), Синесий (1835–1840).

Лит.: *Parthey G.* Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. Berolini, 1866; *Gelzer H.* Ungedruckte und ungenügend veröffentliche Texte der Notitiae episcopatuum // ABAW. Ser. 1. Bd. 21. H. 3. Münch., 1900. S. 531–641; *Wachter A.* Der Verfall des Griechentums in Kleinasien in XIV Jh. Lpz., 1903; *Janin R.* Euchaïtes // DHGE. T. 15. P. 1311–1313; *Vryonis Sp.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th Cent. Berkeley, 1971. P. 288–350; *Darrouzès.* Notitiae. N 1–5, 7, 8, 10–16; *Κωνσταντινίδης Ι. Ε.* Εὐχαΐτων, Μητρόπολις // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 1117–1118; *Trombley F.* The Decline of the 7th Cent. Town: The Exeption of Euchaita // Byzantine Studies in Honor of M. Anastos. Malibu, 1985. P. 65–90; *Oikonomides N.* Le dédoublement de St. Théodore et les villes d'Euchaita et d'Euchaneia // AnBoll. 1986. Vol. 104. P. 327–335; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 80–81; Euhaita // ODB. Vol. 2. P. 737; *Коробейников Д. А.* Понтийские митрополии на мусульманских землях в XIV в. // ВВ. 1996. Т. 56(81). С. 156–169.

К. И. Лобовикова

ЕВХА́РИЙ [лат. Eucharius] (III в.), свт. (пам. зап. 8 дек.), 1-й еп. г. Треверы (ныне Трир, Германия). Достоверные сведения о Е. не сохранились. В средневек. списках Треверских епископов его преемниками названы *Валерий, Матерн* и *Агреций*, последний присутствовал на Арелатском Соборе 314 г. (Conciles Gaulois du IVe siècle / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 60). Вероятно, епископское служение Е. относится к сер. III в.

По преданию, святитель был похоронен к югу от городских стен; кладбище было обнаружено во время археологических раскопок 1957–1967 гг. под аббатством св. Матфия (Санкт-Маттиас). Впосл. над могилой Е. была сооружена часовня (cella). Согласно соч. «Деяния треверцев» (XII в.), там был похоронен также свт. Агреций (Gesta Treverorum. 23 // MGH. SS. T. 8. P. 153). В сер. V в. еп. Кирилл восстановил часовню, построил поблизости мон-рь и перенес туда мощи святителей Е. и Валерия; впосл. там был похоронен и сам епископ (Ibid. P. 158). Сохранилась эпитафия святителям, возможно изготовленная по повелению Кирилла. Свт. *Григорий Турский* в соч. «Житие отцов» сообщает о почитании в кон. VI в. святых — покровителей города: Е., *Максимина* и *Ницетия* (*Greg. Turon.* Vita Patr. XVII 4). Мон-рь Е. в пригороде Треверов (monasterium S. Eucharii... in suburbio trevirensi) впервые упоминается лишь в 702 г. (*Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб., 2001. С. 91). Над могилой святителей была сооружена базилика, разоренная норманнами (882). Память Е. впервые упоминается в Мартирологе Рабана Мавра († 856) (PL. 110. Col. 1185).

Ко 2-й пол. X в. сформировалась легенда, согласно к-рой Е. был одним из 70 апостолов, учеником ап. Петра, к-рый рукоположил его во епископа и направил для проповеди христианства в Галлию (*Herigerus.* Gesta episcoporum Leodiensium. I 5–11 // MGH. SS. T. 7. P. 167–170). Спутниками Е. были диак. Валерий и субдиак. Матерн. По дороге, в Элегии (ныне Эль, Франция), Матерн заболел и умер. Миссионеры отправились в Рим, где ап. Петр вручил им свой посох. Вернувшись в Элегию, они коснулись посохом Матерна и воскресили его, после чего обратили местных жителей в христианство и построили церковь. Затем миссионеры прибыли в Треверы и начали проповедь христ. веры, совершив ряд чудес. Е. стал епископом города, впоследствии он был похоронен в построенной им кладбищенской ц. св. Иоанна Богослова. После Е. кафедру занимали святители Валерий и Матерн. Эти сведения вошли в «Деяния треверцев», где приведена датировка событий (прибытие миссионеров в Треверы — 54, смерть Е.— 77). Во 2-й пол. XIII в. было составлено Житие святых, приписанное мон. Гольдшеру (XII в.). В нем подробно рассказывается о чудесах, совершенных Е. в Треверах.

Почитание Е. как св. покровителя Трира поддерживалось монахами посвященного ему аббатства (оно находилось в состоянии конфронтации с др. крупным трирским мон-рем — св. Максимина). В 1127 г. в аббатстве Е. были обретены мощи ап. *Матфия*, якобы привезенные в город имп. равноап. *Еленой*. Мон-рь стал крупным центром паломничества, а почитание Е. отошло на 2-й план. В XII в. был построен новый храм в романском стиле (освящен Римским папой *Евгением III* в 1148), и монастырь получил название во имя ап. Матфия. В наст. время аббатство принадлежит ордену бенедиктинцев,

церковь во имя Е. имеет статус малой базилики (с 1920). В крипте храма находятся саркофаги святых Е. и Валерия.

Ист.: BHL, N 2655–2659; ActaSS. Ian. T. 2. Col. 917–922; *Herigerus.* Gesta episcoporum Leodiensium. I 5–11 // MGH. SS. T. 7. P. 167–170; Gesta Treverorum. 14–15 // MGH. SS. T. 8. P. 143–147.
Лит.: *Duchesne.* Fastes. T. 3. P. 34–35, 37; Die ersten Christusboten der deutschen Lande: Das Leben d. hl. Bischöfe Eucharius, Valerius und Maternus von Trier / Hrsg. M. Münch. Trier, 1935; Totenchronik der Abtei des Heiligen Eucharius zu St.-Matthias in Trier. Trier, 1941; *Becker P.* Eucher de Trèves // DHGE. T. 15. Col. 1319–1320; *Burchi P.* Eucario // BiblSS. Vol. 5. Col. 138–139; Die Benediktinerabtei St. Eucharius – St. Matthias vor Trier / Bearb. P. Becker. Gött. u. a., 1996. (Germania sacra; 34); *Sebald E.* Basilika St. Eucharius-St. Matthias in Trier. Münch.; B., [2002].

А. К.

ЕВХА́РИСТ [греч. Εὐχάριστος], прп. Египетский (без даты памяти), пастух. Рассказ о Е. содержится в сб. «Apophthegmata Patrum», сформировавшемся в IV–V вв. Два егип. подвижника молили Бога открыть им степень достигнутой ими праведности. Но благодаря Божественному Промыслу они узнали, что живущие неподалеку пастух Е. и его жена Мария превзошли их праведностью. Найдя их, старцы стали расспрашивать супругов об их жизни, но те уклонялись от ответа, смиренно говоря, что они самые обычные люди. Тогда старцы рассказали им, что Сам Господь послал их, чтобы те послужили для них примером. Супруги поведали, что они девственники, днем трудятся, а ночью облачаются во власяницу. Получаемую от овец прибыль они делят на 3 части: одну отдают бедным, другую – странникам, а 3-ю оставляют себе. Эту милостыню они раздают тайно, так что никто не знает об этом, как и об их целомудренной жизни. Услышав рассказ супругов, старцы прославили Бога, указавшего им этих подвижников.

Рассказ из «Apophthegmata Patrum» был включен в состав древнерус. нестишного Пролога во 2-й пол. XII в. под 17 нояб.

Ист.: BHG, N 2125; PG. 65. Col. 168–169 (рус. пер.: Достопамятные сказания. 1993. С. 60); Изречения египетских отцов. 2001. С. 98.

Э. П. А.

ЕВХАРИСТИ́ЧЕСКИЕ КОНГРЕ́ССЫ, международные, национальные или региональные собрания клириков и мирян Римско-католической Церкви, посвященные поклонению Евхаристии и обсуждению различных аспектов евхаристического служения. Практика Е. к. восходит к сер. XIX в. и связана с развитием в католич. Церкви различных форм литургического благочестия, в т. ч. евхаристических паломничеств, целью к-рых было распространение народного почитания Евхаристии. В кон. 60-х гг. XIX в. с инициативой их проведения выступила Эмили Тамизье, к-рая при поддержке неск. епископов организовала массовые паломничества в Дуэ (1874), Авиньон (1876) и Фаверне (1878). По предложению Э. Тамизье франц. католич. писатель-апологет пресв. Л. Г. де Сегюр составил проект проведения международного Е. к., к-рый в 1879 г. получил одобрение папы Римского *Льва XIII*. В том же году в Париже был создан комитет по организации международного Е. к. (в 1883 преобразован в постоянный комитет, с 1950 находится в Ватикане, в 1986 получил статус папского комитета). 28–30 июня 1881 г. в Лилле состоялся 1-й Международный Е. к., где собралось более 8 тыс. делегатов из Австрии, Бельгии, Греции, Испании, Нидерландов, Мексики, Чили и Швейцарии. Количество участников последующих международных Е. к. постоянно увеличивалось; в работе 48-го Е. к. в Гвадалахаре (2004) участвовало ок. 100 тыс. чел. Начиная с 8-го Международного Е. к. в Иерусалиме (1893), конгрессы проводятся под председательством кардиналов – папских легатов, а в их проведении принимает участие католич. духовенство вост. обрядов из *Восточных католических Церквей*. На 16-м Международном Е. к. в Риме (1905) впервые присутствовал папа Римский *Пий X*, возглавивший его проведение. Во многом под влиянием этого конгресса 20 дек. того же года по инициативе папы был издан декрет «Sacra Tridentina Synodus», призывавший католиков к более частому причащению. До 1914 г. международные Е. к. созывались раз в 1–2 года. После перерыва, вызванного первой мировой войной, 26-й Е. к. (с участием папы Римского *Пия XI*) состоялся в 1922 г. в Риме. В период между мировыми войнами конгрессы проводились раз в 2 года. После второй мировой войны, начиная с 35-го Е. к. в Барселоне (1952), они созываются с периодичностью в 3–5 лет.

Помимо частого совершения Евхаристии по различным обрядам, употребляемым в католич. Церкви, во время Е. к. проводятся конференции и собрания, в основном посвященные главной теме каждого конгресса. Центральным моментом каждого Е. к. является евхаристическая процессия с перенесением Св. Даров, в к-рой принимают участие неск. десятков тыс. чел., а также заключительная месса конгресса. Начиная с 38-го Международного Е. к. в Бомбее (1964), закрытие конгресса и заключительная месса, как правило, совершаются Римским папой.

В перерывах между Е. к. в странах Европы (Испания, Италия, Португалия, Франция и др.), Юж. Америки (Аргентина, Боливия, Бразилия и др.) и Африки периодически созываются национальные и региональные Е. к. 1-й Всероссийский Е. к., организованный католич. Церковью в России, состоялся в Москве 26–28 мая 2000 г.

Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 82.
Лит.: *Schwertner Th.* The Eucharistic Renaissance; or the Intern. Eucharistic Congresses. L., 1926; *Oury G. M., Andry B.* Les congrès eucharistiques: Lille 1881 – Lourdes 1981 / Publ. par l'Abbaye St. Pierre de Solesmes. Sablé-sur-Sarthe, 1980; Kongresy eucharystyczne w doktrynie i praktyce Kościoła Katolickiego: Zarys problematyki / Red. M. Miśkowiec. Warsz., 1987; *Ouellet M., card.* Les congrès eucharistiques. Novalis, 2007.

Э. П. К.

ЕВХАРИСТИ́ЧЕСКИЕ СПО́РЫ В РПЦ – см. в статьях: *Евхаристия, Хлебопоклонная ересь.*

ЕВХАРИСТИ́ЧЕСКИЙ КАНО́Н – см. ст. *Анафора.*

ЕВХАРИ́СТИЯ [греч. Εὐχαριστία], главное *таинство* христ. Церкви, состоящее в *преложении* (μεταβολή – изменение, превращение) приготовленных Даров (хлеба и разбавленного водой вина) в Тело и Кровь Христовы и *причащении* (κοινωνία – приобщение; μετάληψις – принятие) верующих. Как писал св. *Николай Кавасила*, «содержание святого совершения священных Таин состоит в преложении Даров в Божественные Тело и Кровь, а цель – освящение верных, которые получают через их [Даров] принятие оставление грехов, наследие Небесного Царства и все, что [нужно] для этого» (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 1).

Уже в первоначальной Церкви основными аспектами учения о Е. были: вера в тождество *Даров Святых*, над к-рыми прочитана евхаристическая молитва, подлинным Телу и Крови Христовым (см., напр.: Ин 6.

51–56; Мф 26. 17–30; Мк 14. 12–26; Лк 22. 7–39; 1 Кор 10. 16; 11. 23–25; *Ign.* Ep. ad Smyrn. 7; *Iust. Martyr.* I Apol. 66; *Iren.* Adv. haer. IV 31. 3–5; V 2. 3); исповедание Е. как приобщения к крестной *Жертве* Спасителя (см., напр.: Лк 22. 19; 1 Кор 11. 26) и поэтому как единственной и полной замены всех ветхозаветных жертв (см., напр.: Didache. 14; *Iust. Martyr.* Dial. 41; *Iren.* Adv. haer. IV 29. 5; ср.: Евр 7–9; Мал 1. 10–11); понимание Е. как «воспоминания», или актуализации, совершенного Христом домостроительства спасения и благодарение за познание этой тайны (см., напр.: Лк 22. 19; 1 Кор 11. 24–25; Didache. 9–10; Acta Thomae. 158); осмысление Е. как залога единства Церкви в Теле Христовом (см., напр.: 1 Кор 10. 17; 12. 12–31; Didache. 9–10; *Ign.* Ep. ad Smyrn. 8; *Cypr. Carth.* Ep. 63); вера в Е. как в дар бессмертной жизни (ср.: Ин 6. 26–54; *Ign.* Ep. ad Smyrn. 20). Эти богословские темы и во все последующие эпохи остались центральными в учении Церкви о Е.

Православное догматическое учение о таинстве Е. ***Видимая сторона таинства.*** Согласно догматическому учению правосл. Церкви, таинство Е., предуказанное Христом в беседе в Капернаумской синагоге (см.: Ин 6. 26–56) и установленное Им во время *Тайной вечери* в ночь перед Его крестными страданиями (см.: Мф 26. 17–30; Мк 14. 12–26; Лк 22. 7–39; 1 Кор 11. 23–25), происхо-



Потир.
Вел. Новгород. 1329 г. (ГММК)

дит во время евхаристической службы — Божественной *литургии*, к-рую может совершать только *епископ* или по поручению епископа *священник* (ср.: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это» — *Ign.* Ep. ad Smyrn. 8; «Веруем, что сие таинство св. Евхаристии совершается не всяким, а одним только благочестивым иереем, получившим священство от благочестивого и законного епископа» — Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о правосл. вере. § 17; см.: *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 308–309). Местом совершения литургии служит храм, в к-ром есть освященный *престол* или по крайней мере *антиминс* (см.: *Малиновский.* Догмат. богословие. Т. 4. С. 138–139). Храм является местом встречи общины для совершения литургии (ср.: «*В.* Почему храм называется церковью? *О.* Потому что в нем для молитвы и таинств собираются верующие, которые составляют Церковь» — Пространный христ. катихизис Правосл. Кафолической Восточной Церкви / Сост.: свт. Филарет (Дроздов). М., 2006. С. 76); возможность совершения литургии отличает храм от др. молитвенных зданий — часовен, баптистериев и проч.

Веществами для совершения литургии служат чистый пшеничный квасной *хлеб* и чистое виноградное *вино*, смешанное с *водой* (см.: *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 285–289; *Малиновский.* Догмат. богословие. Т. 4. С. 139–149). Центральной молитвой литургии, во время к-рой и происходит освящение приготовленных хлеба и вина, является *анафора*, содержащая воспоминание благодеяний Божиих (сотворения мира и событий домостроительства спасения, в т. ч. установления Е. во время Тайной вечери) и призывание Св. Духа с молитвой об освящении Даров (и, как правило, также различные моления о Церкви и мире). Как писал прп. Иоанн Дамаскин, «Бог сказал: «сие есть Тело Мое» и «сия есть Кровь Моя», и «сие творите в Мое воспоминание» — и всемогущим Его повелением это происходит... Ты спрашиваешь, каким образом хлеб делается Телом Христовым, а вино и вода — Кровью Христовою. Говорю тебе и я: Дух Святой приходит и делает это, что превосходит слово и мысль» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. 4. 13 (86)). Заключительная часть литургии состоит в Причащении, в к-ром, вкушая под видами хлеба и вина Тело и Кровь Христовы, верные соединяются со Христом, а в Нем — друг с другом; тем самым литургия является таинством самой Церкви как единства верующих (ср.: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10. 16–17)).

Правом приступать ко св. Причащению обладают лишь крещеные правосл. христиане (ср.: «От Евхаристии вашей никто да не вкушает



Лжица.
Москва (?). 1761 г. (?) (ГММК)

и не пьет, кроме крещеных во имя Господне, ибо и о сем сказал Господь: не давайте святыни псам» (Didache. 9)), не находящиеся в состоянии отлучения от Церкви (церковная традиция также предполагает, что причастники готовятся ко св. Причащению постом и молитвой). Св. Причащение преподается и духовенству, и мирянам под двумя видами, хотя младенцам преподается только под видом вина; под одним видом св. Причащение может быть преподано и тяжелобольным (*Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 309–317). Св. Дары также могут быть преподаны вне Божественной литургии — из-за болезни или по иным особым причинам. Кроме полной литургии в правосл. Церкви существует особый чин литургии для дней Великого поста (в древности она могла совершаться и в некоторые др. дни) — *литургия Преждеосвященных Даров*, к-рая не содержит анафоры, но включает помимо прочего определенные священнодействия над заранее освященными Дарами и причащение.

Невидимая сторона таинства. С невидимой стороны Е. состоит в первую очередь в действительном и существенном присутствии Господа Иисуса Христа в Св. Дарах: «Веруем, что в сем священнодей-

ствии присутствует Господь наш Иисус Христос, не символически (τυπικῶς), не образно (εἰκονικῶς), не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием... но истинно и действительно, так, что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в само истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, было погребено, воскресло, вознеслось, седит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и пресуществляется в саму истинную Кровь Господа, которая, во время страдания Его на кресте, излилась за жизнь мира» (Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о правосл. вере. § 17 // Догматические послания правосл. иерархов XVII–XVIII вв. о правосл. вере. Серг. П., 1995. С. 142–197). Сущностное изменение Даров в Тело и Кровь Христовы (см.: *Малиновский.* Догмат. богословие. Т. 4. С. 151–182) Церковь с древности обозначала при помощи термина «преложение» (μεταβολή). Это изменение не влечет за собой никакой перемены в Самом Христе: «Хотя в одно и то же время бывает много священнодействий во вселенной, но не много Тел Христовых, а Один и Тот же Христос присутствует истинно и действительно, одно Тело Его и одна Кровь во всех отдельных церквях верных. И это не потому, что Тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенники, но потому, что хлеб предложения... делается одно и то же с Телом, сущим на небесах» (Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о правосл. вере. § 17; ср.: *Greg. Nyss.* Or. catech. 37). Раздробление и разделение Св. Даров относится только к видам хлеба и вина и не затрагивает самого прославленного Тела Господа, и в каждой частице Св. Даров Господь Иисус Христос присутствует всецело — и человечеством (телом и душой), и Божеством (см.: *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 305–306). Присутствие Господа в Св. Дарах сохраняется постоянно и не зависит от их употребления (Там же. С. 307); без веры в это были бы невозможны литургия Преждеосвященных Даров и практика причащения запасными (т. е. заготовленными заранее для особых случаев) Дарами. Освященные Дары являются величайшей святыней христ. Церкви и требуют благоговейного отношения (см.: Там же. С. 307–308).

Приобщение Е. необходимо каждому верному для спасения. Господь сказал: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин 6. 53). Главный плод св. Причащения — единение с Богочеловеком Христом, засвидетельствовавшим: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 56), а во Христе — со всей Церковью (ср.: «Итак, чтобы не любовью только, но и самим делом быть нам членами Плоти Христовой, будем причащаться этой Плоти... Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое» (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 46. 3)). Приобщение Е. очищает от грехов — преподавая Чашу, Господь сказал: «Сие есть Кровь Моя нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 28) (ср.: «Едино приношение, во оживотворение и отпущение грехов» (Трул. 28)); укрепляет и тело, и душу (ср.: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие» (Ин 6. 55); «Пища эта, над которой совершено благодарение через молитву Слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса» (*Iust. Martyr.* I Apol. 66); «Эта Кровь — спасение душ наших. Ею душа омывается, ею украшается, ею воспламеняется» (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 46. 3)); дарует достойным причастникам залог воскресения и вечной жизни, как сказал Спаситель: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 54; ср.: Евхаристия — «врачество бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее жизнь во Иисусе Христе» (*Ign.* Ep. ad Eph. 20)). Недостойное участие в Е., напротив, может сделаться осуждением и даже привести к смерти: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от Хлеба сего и пьет из Чаши сей. Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор 11. 28–30).

Е. как Жертва. Важнейший аспект учения Церкви о Е. — вера в то, что Е. есть истинная и действительная Жертва (см.: *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 317–324). Эта вера основана на словах Христа: «Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин 6. 51), «сия Чаша есть новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк 22. 20). Сам образ изливаемой крови и отделения ее от тела является символом смерти; обозначение крови как крови Завета говорит о жертве, поскольку заключенный при Моисее Завет между Богом и Его народом был утвержден жертвоприношением и окроплением людей жертвенной кровью (ср.: Исх 24. 4–8); слова о том, что Тело «предается» за учеников (Лк 22. 19), подчеркивают добровольность страданий. На это же указывают общий контекст Тайной вечери, к-рая в одно и то же время была вкушением ветхозаветной пасхальной жертвы (ср.: Мф 26. 17; Мк 14. 12–16; Лк 22. 7–16) и началом Страстей Христовых — непосредственно за Тайной вечерей, согласно всем четырем Евангелиям, произошли Гефсиманское моление и затем взятие Господа Иисуса Христа под стражу. Пророческое предуказание о Е. как о единственной и чистой Жертве, к-рая должна заменить все ветхозаветные жертвоприношения и к-рая будет приноситься всеми народами земли, церковная традиция видит в словах прор. Малахии: «От востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф» (Мал 1. 11). Их используют в своем богословии Е. уже древнейшие церковные авторы (Didache. 14; *Iust. Martyr.* Dial. 28. 5; 41. 2; 116. 3; 117. 1; *Iren.* Adv. haer. IV 29. 5 и др.), чем подтверждается изначальность понимания Е. как Жертвы.



Копие.
Россия. XVII в. (ГММК)

Сам чин евхаристической литургии или его важнейшая часть, анафора,

в церковной традиции часто именуются Жертвой — напр., в *диалоге литургическом* перед началом анафоры в литургиях свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста говорится о том, что мы приносим Богу же́ртвꙋ хвале́нїѧ (θυσίαν αἰνέσεως); в нек-рых языках для обозначения чина евхаристической литургии используются слова со значением «жертвоприношение» (напр., сир. ܩܘܪܒܢܐ, *qurbānā* или арм. Պատարագ, *patarag*); греч. θυσία (жертвоприношение) используется как синоним слова εὐχαριστία в ряде деяний Вселенских Соборов (см.: *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 319). В святоотеческой лит-ре в качестве наименования Е. очень часто используется выражение «бескровная Жертва» (ἀναίμακτος θυσία) — оно встречается в творениях Афинагора (*Athenag.* Legat. pro christian. 13. 4), Оригена (*Orig.* In Ps. 15. 4), Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Eclog. proph. 2. 29), свт. Кирилла Иерусалимского (*Cyr. Hieros.* Mystag. 5. 8), свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost.* In illud: Vidi Dominum. 6. 3), преподобных Варсонофия и Иоанна (*Barsan.* Quaest. 201), прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc.* De imag. 2. 17) и многих др.; это выражение встречается и в литургических текстах (в частности, трижды в визант. версии анафоры литургии свт. Василия Великого).

Различные аспекты правосл. учения о Е. как о Жертве были подробно раскрыты св. Николаем Кавасилой. Он писал: «Жертва совершается и не прежде освящения хлеба, и не по освящении его, но в самом освящении, ибо надобно вполне соблюдать учение о ней веры, не опуская ничего. Какое же разумею учение? То, что эта Жертва есть не образ или вид жертвы, а истинная Жертва, что не хлеб принесен в жертву, а само Тело Христово, и к тому же, что Жертва Агнца Божия только одна и однажды совершилась... Хлеб прелагается не в вид заколения, а в само Заколение, в само Тело Господа, принесенное в жертву... Эта Жертва совершается не через закланиe... а через преложение хлеба в закланного Агнца» (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 32).

Жертва Е. тождественна крестной Жертве, но приносится иначе — через совершение литургии, поэтому она и называется бескровной. Евхаристическая Жертва не повторяет крестную, а таинственно являет ее в освящении Даров. Она является Жертвой хвалы (ср.: θυσία αἰνέσεως) и благодарения (ср. с букв. значением слова εὐχαριστία), на что указывают и тексты литургий различных традиций. Но евхаристическая Жертва является также умилостивительной и поэтому приносится за живых и усопших: «Над этой Жертвой умилостивления (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ) мы молим Бога о всеобщем мире Церквей, о благостоянии мира, о царях, о воинах и соратниках, о [находящихся] в немощах, об изможденных [тяжелым трудом] и вообще обо всех, нуждающихся в помощи, молимся мы все и сию приносим Жертву. После поминаем и прежде почивших — во-первых, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше; потом и о преставльшихся святых отцах и епископах и вообще о всех из нас прежде почивших, веруя, что превеликая будет польза душам, о которых моление возносится в то время, как Святая предлежит и страшная Жертва... Мы за усопших, если они и грешники... Христа, закланного за наши согрешения, приносим, умилостивляя (ἐξιλεούμενοι) за них и за нас Человеколюбца Бога» (*Cyr. Hieros.* Mystag. 5. 8–10). В большинстве традиц. анафор освящение Даров сопровождается молением о живых и усопших верных и, шире, о разных нуждах Церкви и мира.

Наименование. Греч. слово εὐχαριστία буквально означает «благодарение», поэтому в совр. богословской лит-ре часто подчеркивается понимание таинства Е. как благодарения по преимуществу. Происхождение этого термина, однако, вероятнее связано не с характером таинства, а с тем, что в раннехрист. эпоху словом εὐχαριστία могли обозначать вообще любую церковную молитву, не только над Дарами (известны раннехрист. молитвы «евхаристии» над елеем и проч.) — подобно тому, как в раввинистическом иудаизме молитвы самого разнообразного содержания называются «берахот» (мн. ч. от ברכה, *bərāḵā* — благословение; см.: *Swete.* 1902. P. 163; *Giraudo.* 1981. P. 260–269),— но со временем термин εὐχαριστία закрепился только за главным христ. богослужением.

Е. может называться не только таинство как таковое, но и чин, согласно к-рому оно совершается, т. е. Божественная литургия (в зап. традиции евхаристическую литургию обычно называют *мессой*, а в различных нехалкидонских традициях, как правило, — литургией или Жертвой; в протестант. деноминациях используются разные термины для обозначения евхаристической трапезы — напр., «вечеря Господня», «таинство алтаря», «служба Причащения»), а также сами Св. Дары.

Уже в раннехрист. эпоху таинство Е. могло обозначаться не только термином εὐχαριστία (одно из первых употреблений которого содержится в «Дидахе», где сохранился и древнейший текст евхаристических молитв — Didache. 9–10), но и др. словами. Так, наименование Е. «преломлением хлеба» (κλάσις τοῦ ἄρτου) встречается уже в Евангелии от Луки и в Книге Деяний св. Апостолов (Деян 2. 42, 46; 20. 7, 11; 27. 35; ср.: Лк 24. 35), а также в апокрифических Деяниях ап. Павла (Acta Paul., Thecl. 5); предписание «преломляйте хлеб и благодарите (κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε)» содержится в «Дидахе» (Didache. 14). В позднейшей церковной традиции это наименование встречается у свт. Епифания Кипрского (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 42 // GCS. Bd. 31. S. 154), в цитатах из него у прп. Анастасия Синаита, в деяниях I *Латеранского Собора* 549 г. и у свт. Евтихия, патриарха К-польского, в «Слове о Святейшей Евхаристии» (PG. 86β. Col. 2396), но не получило широкого распространения. В литургических текстах этот образ используется, напр., в молитвословии на преломление хлеба в древнерус. редакции чина Божественной литургии (см.: БТ. 2007. Сб. 41. С. 330–332). Др. раннехрист. названия Е.: «Вечеря Господня» (Κυριακὸν δεῖπνον — 1 Кор 11. 20; у св. отцов встречается гл. обр. в комментариях к посланиям ап. Павла); собрание «вместе» (ἐπὶ τὸ αὐτό — Деян 1. 15; 2. 1, 47; 1 Кор 11. 20; 14. 23; *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 34. 7; *Ign.* Ep. ad Eph. 5. 3; *Idem.* Ep. ad Magn. 7. 1; *Idem.* Ep. ad Phylad. 10. 1; *Iust. Martyr.* I Apol. 67. 3. *Barnaba.* Ep. 4. 10); «Вечеря любви» (ἀγάπη — см.: *Ign.* Ep. ad Smyrn. 8; Ep. apost. 15; ср.: Иуд 1. 12; в позднейшей церковной традиции этот термин перестал обозначать Е.— см. статьи: *Агапа, Вечеря*); «Лекарство жизни» или «Лекарство бессмертия» (φάρμακον ζωῆς, φάρμακον ἀθανασίας — *Ign.* Ep. ad

Eph. 20. 2); «Трапеза Господня» (τράπεζα Κυρίου — 1 Кор 10. 21; ср.: Лк 22. 30; Мал 1. 7, 12; Пс 23. 5; Ис 25. 6; Евр 9. 2; Иез 41. 22; 44. 16; это раннехрист. наименование сохранилось и в позднейшей церковной лит-ре). В более поздний период наряду со словом εὐχαριστία таинство Е. называли: «Собрание» (σύναξις; см. ст. *Синаксис*); «Жертва» (θυσία; см. ст. *Жертва*); «Приношение» (προσφορά; см. ст. *Просфора*); «Причащение» (κοινωνία; см. ст. *Причащение*); «Напутствие» (ἐφόδιον; см. ст. *Viaticum*) и др. Наряду с Крещением Е. гораздо раньше др. церковных священнодействий — уже в III–IV вв.— стала называться «таинством» (μυστήριον).

Хлеб Е., Пречистое Тело Христово, часто именуется Хлебом жизни, небесным или святым Хлебом и проч.; Чаша Е., Пречистая Кровь Христова,— Чашей жизни (см., напр., песнопение литургии Преждеосвященных Даров: **Хлѣ́бъ нб҃ный и̑ ча́шу жи́зни вкуси́те и̑ ви́дите, я́ко бл҃гъ гд҃ь** — ср.: Пс



Дискос. Звездица. Москва (?). 1697 г. (ГММК)

33. 9), Чашей благословения (ср.: 1 Кор 10. 16) и проч. Греч. догматист Х. Андруцос писал: «Евхаристия... именуется или «таинством», или «жертвой». Как таинство, ее называют, в соответствии с различными аспектами таинства: Благодарением (εὐχαριστία) и Благословением (εὐλογία) — как установленную [Христом] с благодарением по иудейскому обычаю; Вечерей Господней (δεῖπνον Κυριακὸν) и т. п.— по времени установления; Телом Христовым (σῶμα Χριστοῦ) и Святой Чашей (ποτήριον ἅγιον) и проч.— по причине действительного присутствия [в ней] Тела и Крови Господних; Причащением (κοινωνία) и Напутствием (ἐφόδιον) — из-за ее конечной цели, единения с Господом. Но с другой стороны, она называется Жертвой (θυσία), Приношением (προσφορά) — святой, таинственной, словесной и т. д.» (Ἀνδρούτσος Χρ. Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 1956[2]. Σ. 344–345).

Диак. Михаил Желтов

I. Е. в Церкви 1-го тысячелетия.

Е. в Священном Писании. Практика и богословие Е. засвидетельствованы в НЗ в повествованиях об установлении таинства Господом Иисусом Христом, в наставлениях Спасителя ученикам, в упоминаниях о совершении Е. в апостольские времена. Наиболее важные аспекты раннехрист. богословия Е., основанные на словах Самого Спасителя, отражены в Евангелии от Иоанна.

Богословие Е. в Евангелии от Иоанна. Хотя в этом Евангелии не говорится об установлении Е., в целом ряде мест оно содержит аллюзии или прямые слова Христа об этом таинстве. Наиболее важным среди них является 6-я гл.: в ней повествуется о чуде умножения хлебов (к-рое само по себе тесно связано с Е.— напр., слова: «взяв хлебы и воздав благодарение (εὐχαριστήσας), раздал ученикам» (Ин 6. 11) похожи на синоптические повествования об установлении этого таинства во время Тайной вечери), о ночной молитве Спасителя, о хождении по морю, а также излагается проповедь, произнесенная Им в Капернаумской синагоге. В проповеди Христос говорит о Хлебе жизни, и эти слова Господа являются основанием христ. богословия Е.

По мнению нек-рых совр. исследователей, повествование, содержащееся в Ин 6, служит фоном для изложения толкований отдельных мест из ВЗ (Исх 16. 4 слл., Ис 54. 9–55. 11; возможно, также Пс 77. 24). Так, П. Борген продемонстрировал «мидрашистский характер» 6-й гл., указав на использование в ней методов и моделей толкования, характерных для иудейской традиции (*Borgen P.* Observations on the Midrashic Character of John 6 // ZNW. 1963. Bd. 54. S. 232–240; *Idem.* Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo. Leiden, 1965. (Suppl. to NT; 10)). Б. Линдарс предположил, что 6-ю гл. можно отнести к жанру синагогальной проповеди на отрывки из ВЗ, читавшиеся в соответствии с лекционарным кругом (*Lindars B.* The Gospel of John. L., 1972). Однако данная теория была отвергнута, поскольку в I в. лекционарная система иудейского синагогального богослужения или еще не возникла, или находилась в стадии формирования, а в самых ранних из сохранившихся рукописей иудейского лекционария в связи с Исх 16. 4 предписывается читать иное место из Книги прор. Исаии — Ис 49. 11–23 (см.: *Perrot Ch.* La lecture de la Bible dans la Synagogue. Hildesheim, 1973).

Мн. исследователи пытались показать, что 6-я гл. содержит ряд поздних интерполяций (*Brown R. E.* The Eucharist and Baptism in John // *Idem.* New Testament Essays. N. Y., 1968. P. 108–131; *Becker J.* Das Evangelium nach Johannes. Gütersloh, 1991[3]. Bd. 1). Так, Р. Фортна считал, что Ин 6. 1–21 является частью т. н. источника (или Евангелия) знамений, использованного при составлении Евангелия от Иоанна (*Fortna R. T.* The Fourth Gospel and Its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel. Phil., 1988). Однако это предположение сомнительно, т. к. по положению в общей композиции Евангелия от Иоанна 6-я гл. неотделима от остального текста, и ее внутренняя структура сходна со структурой предыдущих глав. В частности, она может быть сопоставлена с беседой с самарянкой (Ин 4): 6-я гл. начинается с совершения и обсуждения обычной трапезы (ср.: Ин 6. 26), а 4-я — с разговора об обычной воде (Ин 4. 7–9); в обеих главах на недоуменный вопрос собеседников следует ответ Господа, указывающего на необходимость заботиться о пище вечной жизни (воде живой) (Ин 4. 10; 6. 27), и тогда собеседники просят у Христа такую пищу (питие) (Ин 4. 15; 6. 34). Кроме того, и в том и в др. повествовании в центре находится ветхозаветная история — о колодце Иакова или о даровании манны. Непонимание слов Христа собеседниками и слушателями, описанное в 6-й гл. (Ин 6. 52), имеет параллель в беседе с Никодимом (Ин 3. 4), причем в обоих случаях ответом на это служит двукратное произнесение Господом слов «истинно, истинно» (Ин 3. 5; 6. 53).

Толкование ветхозаветного повествования о манне небесной является отправной точкой в беседе Христа о Хлебе жизни. Смысл обсуждения рассказа о манне заключался в том, что для иудеев манна была связана не только с событиями Исхода, но и с ожидаемым в конце времен

приходом Мессии. Поэтому Господь для доказательства истинности Своего мессианства последовательно показывает, опираясь на Писание, что манна не является «пищей тленной», но «пребывающей в жизнь вечную» (ст. 27), что она была дана иудеям не Моисеем, а Богом (ст. 32–33) и в наст. время дается через Сына человеческого (Мессию), доверие Которому является исполнением воли Божией и делом, угодным Богу (ст. 29).

В Ин 6. 30–31 говорится о том, что толпа потребовала от Христа зримого подтверждения Его посланничества (что вполне объяснимо в свете Исх 4; в раввинистической лит-ре говорится о том, что Второй Искупитель (Мессия) должен совершить те же деяния, что и первый (Моисей) — Когелет Рабба; см. также: *Vermes G.* He is the Bread: Targum Neofiti Exodus 16:15 // Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of M. Black / Ed. E. E. Ellis, M. Wilcox. Edinb., 1969. P. 256–263).

Однако вместо знамений Христос прямо отождествляет Себя с небесным Хлебом (ст. 35), что тут же вызывает ропот иудеев (ст. 41), к-рые по-прежнему понимали манну буквально, как тленную пищу (ст. 34), а Иисуса считали обычным человеком (ст. 42). Господь обличает иудеев за неверие, подобное неверию и ропоту их отцов на Бога в пустыне (ср.: Исх 16. 2, 7–9; в Ин 6. 41 — тот же глагол γογγύζω — роптать), и намекает, что отвержение Посланника равносильно отвержению Бога (ср. Исх 16. 8). В ст. 45 Христос, опираясь на Ис 54. 13 и 55. 1–11, показывает: признание, что Он есть «хлеб с небес», равносильно признанию, что Он есть Слово Божие (вообще в лит-ре эпохи Второго храма манна служит образом Премудрости или Слова Божия). Итогом этого рассуждения становятся слова о том, что обретение вечной жизни возможно через: веру, что Иисус есть Христос; вкушение небесного Хлеба, к-рый есть Его Плоть; и смерть Мессии: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную... Я Хлеб живый, сшедший с небес; ядущий Хлеб сей будет жить вовек; Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин 6. 47, 51).

Затем следует смена предмета беседы (Ин 6. 52). От слов о Мессии Господь переходит к обсуждению



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. вмч. Димитрия Солунского, Печская Патриархия, Косово и Метохия. Ок. 1345 г.

возможности приобщения вечной жизни через вкушение Его Плоти. Он утверждает: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 53–56).

Экзегеты указывают на то, что использованное здесь существительное σάρξ (плоть, а не σῶμα — тело, как в др. Евангелиях) подчеркивает реальность воплощения и крестной смерти Спасителя (ср.: Ин 1. 14; *Ign.* Ep. ad Smyrn. 7. 1; существовала теория, к-рую поддерживал, в частности, И. Иеремиас, что в данном случае за греч. σάρξ стоит арам. *bisrā*, употреблявшееся Самим Спасителем, это, однако, не может быть доказано). Некоторые исследователи считают, что то же значение имеет использованный здесь глагол τρώγω (есть, вкушать, букв. — грызть), что спорно, поскольку этот глагол употребляется в Евангелии от Иоанна и как синоним более нейтрального ἐσθίω (ср.: Ин 6. 58), в т. ч. в контекстах, не имеющих отношения к Е. (Ин 13. 18).

Сторонники теории интерполяций считают, что данный отрывок не принадлежит к оригинальному тексту Евангелия, указывая в качестве главного аргумента на появление в нем темы Крови Христовой, к-рая является христ., и потому ее обсуждение, как они полагают, могло иметь смысл лишь после установления таинства Е. Однако тема Крови здесь совершенно не противоречит контексту, поскольку служит логичным развитием слов Спасителя о Его близкой смерти (Ин 6. 51), к-рые, в свою очередь, связаны с темой нисхождения и восхождения Логоса или Сына человеческого (ср.: Ин 6. 62). При истолковании данного отрывка в сакраментальном смысле раздельное упоминание Плоти и Крови указывает на жертвенный характер Е. Тем не менее нек-рые исследователи вообще отрицают связь беседы о Хлебе жизни с Е., считая главной темой этой части Евангелия от Иоанна христологию (*Dunn J.* John VI — A Eucharistic Discourse? // NTS. 1970/1971. Vol. 17. P. 328–338; *Stimpfle A.* Blinde sehen. B.; N. Y., 1990. (BZNW; 57)).

Следующий раздел (Ин 6. 60–71) имеет неск. измерений: сакраментальное, антропологическое и христологическое. В исследовательской лит-ре существует мнение, что его появление в Евангелии от Иоанна было вызвано распространением некой гностической или докетической ереси. В словах Господа начинают сомневаться уже не иудеи, а ученики (Ин 6. 60), многие из к-рых отходят от Него (ст. 66), и только 12 апостолов, в Евангелии от Иоанна впервые упоминаемые здесь, остаются Ему верны (ст. 67–71). Самым сложным для понимания местом в данном разделе является ст. 63: «Дух животворит; плоть не пользует нимало». От занимаемой исследователем позиции зависит его трактовка слова «плоть» в Ин 6. Те, кто говорят о «сакраментализме» Евангелия от Иоанна, понимают «плоть», в соответствии с церковной традицией, как указание на евхаристические Дары; те же, кто говорят об «антисакраментализме» Евангелия от Иоанна (как правило, такого взгляда придерживаются протестант. ученые), объясняют это слово иначе.

Доказательством того, что в 6-й гл. Евангелия от Иоанна речь идет о таинстве Е., и притом в положительном смысле, может служить ее сравнение с евхаристическими молитвами «Дидахе» (Didache. 9–10): в них также говорится о духовных пище и питии, к-рые подаются через Иисуса Христа и служат обретению вечной жизни.

Одно из главных положений 6-й гл.— безусловная необходимость Е. для спасения и обретения вечной жизни. В Е. верные максимально тесно соединяются со Христом. О ключевом значении беседы в Капернаумской синагоге для богословия Е. говорит то, что она неизменно служила основой догматического учения Церкви об этом таинстве, а также то, что в последующей церковной традиции ее чтение нередко составляло часть обязательной подготовки ко св. Причащению (такова была, напр., рус. практика до сер. XVII в.).

К др. местам Евангелия от Иоанна, понимавшимся христ. экзегетами как упоминания о Е., относятся: рассказ о чуде превращения воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1–12); истечение крови и воды из ребра распятого Спасителя (Ин 19. 34), свидетельствующее о связи между Церковью (взятой от ребра Спасителя Новой Евой) и таинством Е.; рассказ о явлении Христа ученикам в 21-й гл. Евангелия (см.: *Craig.* 1939; *Macgregor.* 1963; *Perry.* 1993).

Евангельские повествования об установлении Е. Хотя рассказ о Тайной вечере содержится во всех 4 канонических Евангелиях, об установлении Е. в связи с ней сообщается только в Евангелиях от Матфея, от Марка и от Луки (древнейший текст предания об установлении Е. за Тайной вечерей сохранился в 1-м Послании к Коринфянам).

I. День совершения Тайной вечери. Для понимания смысла Тайной вечери большое значение имеет вопрос об отношении ее к пасхальной трапезе, решение к-рого в свою очередь непосредственно зависит от проблемы хронологии последних дней земной жизни Господа Иисуса Христа. Все 4 евангелиста единодушно свидетельствуют, что Спаситель пострадал в пятницу, накануне субботы, т. е. Его последняя трапеза с учениками состоялась в четверг вечером (когда по евр. счету начинался уже следующий день).

Но хотя контекст событий — приближение праздника Пасхи — бесспорен, между указаниями евангелистов-синоптиков и свидетельством Иоанна есть ряд расхождений. Из повествования синоптиков можно заключить, что Распятие совершилось в 1-й день Пасхи (праздника Опресноков), 15-го числа месяца нисана по евр. лунному календарю. В этом случае Тайная вечеря должна была совпадать с временем проведения традиц. иудейской пасхальной трапезы и так или иначе основываться на ней. Если же следовать повествованию Евангелия от Иоанна, крестная Смерть произошла 14 нисана, а 1-м днем Пасхи была суббота, т. е. Христос был распят в тот день и час, когда в Иерусалимском храме совершалось заклание пасхальных агнцев и праздничная трапеза еще только предстояла. Существует множество теорий согласования этих хронологий (нек-рые теории основаны на предположении об исторической неточности одной из них). Кроме того, есть предположение об использовании общиной Христа и апостолов календаря, отличного от первосвященнического (см., напр.: *Jaubert.* 1957).

Хронологию, изложенную в Евангелии от Иоанна, в частности подтверждает то, что в Тайной вечере участвовали не родственники Иисуса Христа по плоти и не все Его ученики, а лишь 12 избранных апостолов, тогда как Пасха была прежде всего семейным торжеством (однако ср.: Мф 12. 49). На то, что Тайная вечеря совершалась до начала пасхального торжества, может указывать и свидетельство Мк 14. 2, где говорится о сомнениях иудейских первосвященников и книжников относительно ареста Иисуса Христа «в праздник» — маловероятно, что собрание Синедриона и допрос Господа происходили непосредственно в пасхальную ночь (Мк 14. 55). Непосредственной целью освобождения узника ради праздника Пасхи (Мк 15. 6) было его последующее участие в праздничной трапезе. Симон Киринеянин вряд ли мог идти с поля (Мк 15. 21) в день праздника, скорее это имело место накануне. В праздничный день было бы крайне трудно купить плащаницу (Мк 15. 46). В Евангелии от Иоанна есть ряд на первый взгляд прямых указаний на то, что время крестной смерти и погребения Спасителя соответствовало времени вкушения иудейской пасхальной трапезы: в Ин 18. 28 говорится о том, что арестовавшие Иисуса Христа не вошли в преторию, чтобы не осквернить и чтобы можно было «есть пасху» (ср.: Лев 7. 19–21); в Ин 19. 14 днем Распятия называется «пятница перед Пасхою» (παρασκευὴ τοῦ πάσχα, букв.— пятница Пасхи). Наконец, хронология Евангелия от Иоанна подтверждается рядом апокрифических свидетельств. Так, о крестной смерти Христа накануне Пасхи говорится в апокрифическом «Евангелии Петра» (2. 5; см. также: Барайта Санхедрин. 43а).

В то же время изложение событий последних дней жизни Спасителя в Евангелиях от Матфея, от Марка и от Луки тоже подтверждается рядом обстоятельств, а его отличия от рассказа евангелиста Иоанна не столь значительны. Прежде всего, в повествованиях евангелистов под «Пасхой», очевидно, не всегда понимается одно и то же. Так, в Евангелии от Марка (Мк 14. 1) сказано отдельно о «Пасхе» (15 нисана) и об «опресноках» (7 дней с 15 по 21 нисана). В параллельном месте Евангелия от Матфея (Мф 26. 2) упоминание дней опресноков отсутствует и говорится или о празднике 15 нисана, т. е. только о Пасхе, или о всем периоде дней опресноков, первым из к-рых является Пасха. Однако в Лк 22. 1 говорится, что праздник опресноков называется Пасхой. В Мк 14. 12 и Лк 22. 7 отождествляются 1-й день опресноков и тот, в к-рый приносили в жертву агнца (14 нисана), т. е. праздник опресноков получается 8-дневным. Такой подсчет отличается от большинства указаний ВЗ, однако встречается у Иосифа Флавия (*Ios. Flav.* Antiq. 2. 15. 1 (317); *Idem.* De bell. 5. 3. 1 (98)). В Талмуде, где «пасхой» чаще всего называется агнец, приносимый в жертву 14 нисана, вместе с тем есть и места, где «пасхой» названы жертвы всего пасхального периода, включая праздник опресноков (Мишна Песахим. 9. 5; ср.: 2 Пар 35. 7; та же мысль встречается в раввинистических толкованиях на Втор 16. 2–3), т. е. к I в. по Р. Х. выражение «вкушать пасху» из-за отождествления праздников Пасхи и опресноков могло служить синонимом выражения «вкушать праздничное» (ср.: 2 Пар 30. 22; Мишна Хагига 1. 3; Тосефта Хагига 1. 4). Следов., 2 места в Евангелии от Иоанна, к-рые считаются указанием на особую хронологию этого Евангелия, все же можно гармонизовать с рассказом др. евангелистов. В Ин 18. 28 слово «пасха» может относиться не к агнцу, закалаемому 14 нисана, а к жертвам праздника опресноков (когда агнец уже съеден); указание, содержащееся в Ин 19. 14, можно понять не

в смысле «пятницы перед Пасхой», а «пятницы Пасхи», т. е. не кануна 14 нисана, а кануна субботы пасхального (опресночного) периода. Наконец, Симон Киринеянин не обязательно шел с поля после работы, он мог просто жить в сельской местности и оттуда (ἀπ᾽ ἀγροῦ) идти на праздник в Иерусалим (нельзя также исключать и возможности того, что он мог быть самарянином или даже язычником и поэтому мог не праздновать вместе с иудеями), а то обстоятельство, что арест Иисуса Христа случился за день до субботы, могло не позволить откладывать суд до окончания пасхального торжества. Т. о., для объяснения различий между Евангелием от Иоанна и Евангелиями от Матфея, от Марка и от Луки в данном случае не обязательно предполагать различие хронологий, поскольку в Евангелии от Иоанна слово «пасха», возможно, относится к периоду с 14 по 21 нисана, но и по нек-рым высказываниям др. евангелистов можно предположить, что «пасхой» называется и день, предшествующий 15 нисана.

Однако точный ответ на вопрос о дате Тайной вечери остается открытым. Ап. Павел, сообщая об установлении Е., сказал лишь то, что произошло это «в ту ночь, в которую предан был» Господь Иисус (1 Кор 11. 23). По всей видимости, основное значение имеют содержание и детали самой трапезы, а не день ее совершения.

II. Рассказ об установлении Е. Повествование об установлении Е. во время Тайной вечери приведено в Евангелиях в 2 неск. различающихся версиях. Одну содержат Евангелия от Матфея и от Марка, другую — Евангелие от Луки (в Евангелии от Иоанна, где также есть рассказ о Тайной вечере, об установлении Е. не упоминается; отдельный вопрос составляет отношение к Е. обряда омовения ног и прощальной беседы Спасителя, связанных в повествовании евангелиста Иоанна с Тайной вечерей).

В Евангелиях от Матфея (Мф 26. 26–29) и от Марка (Мк 14. 22–25) говорится о том, что Господь во время трапезы с 12 учениками преломил хлеб, благословил (εὐλογήσας) его и подал ученикам со словами: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое». Затем Он взял чашу с вином, возблагодарил (εὐχαριστήσας) над ней и подал ее ученикам, сказав:



Тайная вечеря. Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ)

«Сие есть Кровь Моя нового Завета, за многих изливаемая» (в Евангелии от Матфея к речению над чашей прибавлены слова «во оставление грехов»; но и без них жертвенный и искупительный смысл евхаристической чаши очевиден; слова Христа над хлебом и чашей в церковной традиции называют установительными; см.: *Jeremias*. 1935). Далее Господь сказал о грядущих событиях — преподав чашу, Он прибавил: «...отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф 26. 29; ср.: Мк 14. 25: «Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием»). В обоих Евангелиях установительные слова над хлебом подобны словам над чашей: «Тело Мое» — «Кровь Моя», но сотериологическое толкование дается только чаше. В отношении хлеба говорится о «благословении» (εὐλογήσας), а в отношении чаши — о «благодарении» (εὐχαριστήσας).

В Евангелии от Луки повествование о Тайной вечере (Лк 22. 15–20) открывается словами Христа о будущем: «Желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием». При этом в отличие от Евангелий от Матфея и от Марка в Евангелии от Луки упоминается не одна, а 2 чаши (Лк 22. 17 и 20). Взяв первую, Господь сказал, что после нее не будет пить вина до наступления Царства (как и в Мф и Мк), но испив в самом конце трапезы (после вечери — Лк 22. 20) вторую, Он, возможно, этим указал, что Царство Божие начинается уже здесь, в Е. (впрочем, в «западной» редакции текста Лк слов о 2-й чаше, Лк 22. 19b–20, нет, поэтому иногда предполагают, что они были добавлены в текст Лк для согласования его с параллельными повествованиями Мф и Мк).

Установительные слова в Евангелии от Луки отличаются от приведенных в Евангелии от Матфея и в Евангелии от Марка: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19b); «Сия чаша есть новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк 22. 20) — о хлебе и о чаше в них сказано по-разному («Сие есть Тело» — «Сия чаша есть новый Завет»). Жертвенный смысл Е. (относящийся здесь к ученикам, а не ко «многим») подчеркивается и в словах о хлебе, и в словах о чаше. В Евангелии от Луки приводится также отсутствующая в Мф и Мк заповедь Спасителя совершать Е. в воспоминание о Нем. Наконец, между преподанием Тела и Крови, согласно Евангелию от Луки, и происходила сама трапеза (2-я чаша преподается «после вечери»), а об особом молитвословии упоминается только в связи с хлебом — «возблагодарив» (εὐχαριστήσας; в Евангелиях от Матфея и Марка этот глагол применен к чаше).

Общее для Евангелий от Матфея, от Марка и от Луки учение об установленном Иисусом Христом таинстве Е. состоит в следующем: Е. возвещает крестную смерть Господа (на самой Тайной вечере — как предстоящую; после воскресения Христова Е. становится ее воспоминанием-осуществлением), указывает на заключение нового Завета и наступление Царствия Божия.

III. Ветхозаветные символы в описаниях Тайной вечери. Пасхальная символика несомненно имеет значение для понимания Тайной вечери, которая была «вкушением Пасхи» (ср.: Лк 22. 15). В то же время евангельские повествования об этом событии не упоминают о 2 важнейших аспектах ветхозаветного празднования Пасхи — о воспоминании Исхода из Египта (Исх 12–13) и вхождения в землю обетованную (Нав 5. 10–12).

Евангельские описания Тайной вечери имеют ряд общих черт с ветхозаветным повествованием о заключении Завета на Синае (Исх 24).

Как вечерю Господь совершил только с 12 апостолами, так и в синайском Завете Израиль представляли лишь избранные: Моисей, Аарон и старейшины (тогда как Пасха праздновалась всем народом). При заключении Завета прор. Моисей осуществил символическое действие, поставив под горой жертвенник с 12 камнями (Исх 24. 4), по числу колен Израилевых (такое поставление памятных знаков в честь важных договоров было традиционно для Древнего мира; ср.: Быт 31. 46, 51–52). Тот же мотив сохранения памяти о Завете содержат и слова Господа на Тайной вечере: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19; ср.: 1 Кор 11. 24–25), сказанные 12 апостолам. В ветхозаветных повествованиях о заключении союза в более широком контексте иногда упоминаются хлеб и вино или «еда» и «питие» (напр., Быт 26. 30). Наиболее известно повествование о благословении Авраама Мелхиседеком, царем Салимским (Быт 14. 18), к-рого называют образом и провозвестником грядущего Мессии (ср.: Евр 5. 10; хлеб и вино Мелхиседека святоотеческая экзегеза однозначно рассматривает как прообраз Е.). Описание синайского Завета также говорит о трапезе в присутствии Бога: «Они видели Бога, и ели и пили» (Исх 24. 11). Договоры скреплялись также рассечением надвое жертвенного животного (Быт 15. 10, 17–18; Иер 34. 18). Именно так можно истолковать преломление Спасителем хлеба (хлеб этот никак не мог символизировать пасхального агнца, кости к-рого, напротив, было запрещено ломать (Исх 12. 46)). Прообразом «Крови нового Завета» была жертвенная кровь, возлитая прор. Моисеем на жертвенник и использованная им для окропления народа (Исх 24. 6, 8). О «крови Завета» говорится и у прор. Захарии (Зах 9. 9, 11–12). Обновлению Завета, на к-рое уповал Израиль, должна была послужить крестная Смерть. Связь между заключением Завета и страданиями Мессии прослеживается в образе Раба Господня из Книги прор. Исаии (Ис 42. 6; 49. 8; 53. 7–12). Предсказание о новом Завете у прор. Иеремии (Иер 31. 31–34) содержит мотив оставления грехов, который звучит и в евангельском повествовании о Тайной вечере (Мф 26. 28) (подробнее см. ст. *Тайная вечеря*).

IV. Другие образы Е. в Евангелиях. Помимо описания Тайной вечери еще в ряде случаев повествования евангелистов Матфея, Марка и Луки содержат образы Е. К ним могут быть отнесены трапезы Спасителя до Страстей (Мф 9. 10–13; 14. 13–21; 15. 32–39; 22. 1–10; Мк 2. 15–17; 6. 32–44; 8. 1–10; Лк 5. 29–32; 9. 10–17; 14. 16–24 и др.) и после Воскресения (Лк 24. 30–31, 41–42; ср.: Деян 10. 40–41), среди к-рых наибольшее значение имеет рассказ о встрече 2 учеников с воскресшим Спасителем на дороге в Эммаус, закончившейся тем, что вечером, когда они возлежали за трапезой, Он благословил (εὐλόγησεν), преломил и подал им хлеб (о вине не говорится), после чего ученики узнали Его «в преломлении хлеба», но Он стал невидим для них (Лк 24. 30–31, 35). Очевидна и евхаристическая образность рассказов об умножении Господом хлебов.

Также в Евангелиях от Матфея и от Луки повествования об искушении в пустыне содержат слова Иисуса Христа: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4. 4; ср.: Лк 4. 4). В святоотеческой традиции это высказывание было соотнесено с 6-й гл. Евангелия от Иоанна и получило евхаристическое объяснение: хлеб этот — не простой хлеб, но Слово Божие. Наконец, некоторые фрагменты Евангелий от Матфея, от Марка и от Луки, возможно не имевшие первоначально связи с Е., в последующей традиции были истолкованы как образы этого таинства (напр., см. Мф 5. 23–24 о необходимости примирения с ближним для участия в жертвоприношении).

Е. в Книге Деяний св. апостолов. Практика совершения Е. в Церкви апостольского времени отражена в *Деяниях св. апостолов*. Таинство Е. обозначается в этой книге как «преломление хлеба» (так же в Лк называется трапеза, в к-рой Господь «был узнан» учениками, встретившими Его на пути в Эммаус — Лк 24. 35; см.: *Heil.* 1999). Нек-рые совр. библеисты отказываются считать описанную в Книге Деяний практику таинством Е., но и святоотеческая экзегеза, и большинство зап. ученых видят в «преломлениях хлеба» именно это таинство. Упоминание в названии только хлеба, но не вина, по мнению нек-рых исследователей, является (как и в упоминаниях нек-рых др. раннехрист. памятников) отражением практики совершения Е. без вина — из аскетических соображений,— однако ввиду отсутствия более весомых аргументов такая интерпретация не может быть принята.

В Деян 2. 42, 46 сообщается о том, что сразу же после Сошествия Св. Духа на апостолов и крещения 3 тыс. уверовавших все они постоянно пребывали в «общении» (κοινωνία — это же слово в церковной лексике последующего времени означает Причащение) и «преломлении хлеба» (κλάσις τοῦ ἄρτου), к-рое совершалось «по домам», соединялось с полноценной трапезой и сопровождалось «веселием» (ἀγαλλίασις — очевидно, речь идет о духовной радости).



Покровец.
Москва. Кон. XVI в. (ГММК)

В Деян 20. 7–12 рассказывается о том, как ап. Павел перед отъездом из Троады участвовал в трапезе (также названной «преломлением хлеба») христ. общины. Дееписатель отмечает, что собрание происходило ночью в 1-й день недели (т. е. в *воскресенье*). Нек-рые исследователи на этом основании делают вывод о том, что главным временем для совершения Е. в ранней Церкви были либо ночь с субботы на воскресенье (предполагая, что именно тогда христиане из евреев, продолжавшие исполнять Закон Моисеев, прекращали субботний покой), либо ночь с воскресенья на понедельник (к-рая могла быть предположительно избрана для воспоминания явлений воскресшего Христа, происходивших именно в это время). И хотя ситуация отъезда и подчеркнуто исторический характер повествования оставляют возможность для простого

совпадения, тем не менее этот рассказ, видимо не случайно, тесно связан с темой воскрешения мертвых.

В Деян 27. 33–38 описывается, как ап. Павел во время шторма и после вынужденного 14-дневного воздержания от пищи взял хлеб, возблагодарил Бога (εὐχαρίστησεν), преломил и вкусил. В отношении этого повествования исследователи расходятся во мнениях: нек-рые считают, что здесь описывается случай самопричащения (на это указывают характерная для Тайной вечери последовательность действий и акцент на теме спасения), другие — что речь идет об обычной трапезе, сопровождавшейся традиц. иудейским благословением.

Е. в 1-м Послании к Коринфянам. Богословие и практика совершения Е. обсуждаются в 10-й и 11-й главах 1-го Послания к Коринфянам в связи с вопросами об отношении к идоложертвенному и о собраниях общины (см.: *Maccoby H.* Paul and the Eucharist // NTS. 1991. Vol. 37. P. 247–269). Передавая церковное Предание об установлении таинства Е. на Тайной вечере (1 Кор 11. 23–25), ап. Павел сообщает, что в ночь накануне ареста Господь взял хлеб и, возблагодарив (εὐχαριστήσας), преломил, сказав: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание»; после же вечери (трапезы) Он сказал над чашей: «Сия чаша есть новый Завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание».

Рассказ ап. Павла соответствует повествованию Евангелия от Луки, а не Евангелий от Матфея и от Марка — на это указывают особенности слов над хлебом и чашей (однако в отличие от Лк 22 в 1 Кор 11 в связи с чашей говорится о воспоминании, в то время как слова о пролитии Крови опущены), а также преподание чаши после вечери и чтение благодарения над хлебом. Поскольку ап. Павел сам не присутствовал на Тайной вечере, ее описание он предварил замечанием, что это предание было принято им от Господа (1 Кор 11. 23а), что может указывать как на получение им особого откровения, так и на то, что в ранней Церкви повествование об установлении Е. пользовалось высочайшим авторитетом. К рассказу об установлении Е. ап. Павел прибавил комментарий: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26). Т. о., Е., являющаяся возвещением о крестной Жертве Спасителя, должна совершаться до Его Второго пришествия. В литургической традиции Церкви эти слова ап. Павла часто цитируются от Лица Самого Христа в качестве третьего речения установительных слов.

Контекст рассказа об установлении Е. в 1-м Послании к Коринфянам говорит о том, что в коринфской общине евхаристические собрания совершались в домах, причем каждый верный приносил с собой еду (1 Кор 11. 21), видимо, в соответствии с греко-рим. традициями совместных трапез. Однако богатые члены общины нередко приступали к еде, не дождавшись бедных единоверцев, или ели, не разделяя с ними своей трапезы. Для разрешения конфликтной ситуации ап. Павел в качестве образца и привел предание о Тайной вечере. Называя вечерю общины «Господней», он указал на то, что дары, принесенные богатыми, в действительности принадлежат Богу и должны раздаваться всем христианам в равной мере. Сам Бог выступает на этой трапезе в роли хозяина; поэтому те, кто предоставляют Церкви место для собраний, не имеют права распоряжаться совершением Е. По мысли апостола, трапеза носит исключительно общинный (церковный), а не частный характер, поскольку в ней таинственным образом участвует Сам Христос.

Тем самым из 1-го Послания к Коринфянам видно, что первоначально Е. соединялась с обычной трапезой (со временем из-за злоупотреблений Е. стали совершать отдельно, и уже к III в. обычной практикой стало вкушение евхаристических Даров только натощак). Из этого однако не следует, что в ранней Церкви Св. Дары не отличались от обычной пищи,— апостол предостерегает от пренебрежительного отношения к евхаристическим Дарам: «Кто будет есть Хлеб сей или пить Чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней» (1 Кор 11. 27) и требует «испытывать себя» прежде причащения (1 Кор 11. 28), ибо недостойное причащение служит осуждением причастнику и даже может стать причиной болезни и смерти (1 Кор 11. 29–30; недаром в раннехрист. эпоху для обозначения Е. нередко употреблялось слово φάρμακον, обозначающее как «лекарство», так и «яд»).

Собрание Церкви, по ап. Павлу, должно обязательно подразумевать совершение Е. (1 Кор 11. 20). Правом участия в Е. обладали лишь крещеные христиане (ср.: 1 Кор 10. 1; напротив, на неевхаристические собрания, где читалось Писание и произносились пророчества, неверующие допускались, см.: 1 Кор 14. 24). Тот, кто нарушал нравственные заповеди, не должен был приобщаться таинству (1 Кор 5. 11).

В 1 Кор 10. 14–13 ап. Павел обращается к теме Е. в связи с вопросом о вкушении идоложертвенного. Он противопоставляет языческие жертвы, к-рые «приносятся бесам» (1 Кор 10. 20), служению христиан и иудеев (Израиля по плоти) единому Богу. Особенно он подчеркивает, что ветхозаветные жертвы являются прообразом Е. — как те делают вкушающих от них «участниками жертвенника» (1 Кор 10. 18), так и вкушение евхаристических «Чаши благословения, которую благословляем», и «Хлеба, который преломляем», является приобщением Телу и Крови Христовым и соединяет причастников в одно церковное Тело (1 Кор 10. 16–17; тема вкушения «одного хлеба» как знака тесного единства была известна и в греко-рим. мире — ср.: *Diog. Laert.* 8. 35; *Iambl.* Pythag. 86). Вкушение идоложертвенного тем самым для христиан недопустимо: «Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской» (1 Кор 10. 21).

В 1 Кор 5. 7 ап. Павел говорит о Христе как о принесенном в жертву пасхальном агнце: «Пасха наша, Христос, заклан за нас». Это высказывание по всей видимости указывает на существовавшую в богословии ранней Церкви связь между Е., имеющей жертвенный и искупительный характер, и установлением и совершением праздника ветхозаветной Пасхи.

Е. в Послании к Евреям и Откровении св. ап. Иоанна. Послание к Евреям (см. ст. *Евреям послание*) насыщено указывающими на Е. образами. В Евр 9. 20 и 10. 29 упоминается «кровь Завета». Употребление в этих высказываниях слова τοῦτο («сие есть») позволяет сопоставить

их с преданием о Тайной вечере. Кровь Завета является святыней (Евр 10. 29), освящающей людей (Евр 13. 12). В Евр 2. 14 говорится о причастности к «плоти и крови». В Евр 6. 4 — о вкусивших «дара небесного» и ставших благодаря этому причастниками Св. Духа. В Евр 9. 14 и 10. 19 — о Крови Христа, имеющей искупительное значение, а затем — о Плоти Христовой, через к-рую открывается «путь новый и живой» (Евр 10. 19–20). Эта Жертва приносится Самим Христом как Великим Священником (Евр 10. 21). Приступать к Жертве необходимо «с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести и омыв тело водою чистою» (Евр 10. 22), что может быть понято как указание на необходимость покаяния и Крещения для получения возможности участия в Е.

Ряд контекстов в Откровении св. ап. Иоанна также можно истолковать в литургическом — и в частности в евхаристическом — смысле (некоторые исследователи говорят даже о литургическом характере всего памятника; см.: *Nusca.* 1998; *Σκιαδαρέσης.* 1999). Так, в Откр 3. 20 говорится о совместной трапезе с Господом, т. е., возможно, о Е. В дальнейшем эта трапеза названа «брачной вечерей Агнца» (Откр 19. 9; ср.: 19. 7). Приведенная в Откр 11. 16–17 песнь 24 старцев имеет значительное сходство с нек-рыми частями евхаристических молитв, известных по более поздним источникам. Также смысловую связь с Е. могут иметь многочисленные упоминания Агнца (напр., Откр 5. 6, 12; 6. 1; 7. 17; 21. 22–23).

Ветхозаветные прообразы Е. Святоотеческая экзегеза усматривала в ВЗ мн. прообразы христ. таинства Е. К важнейшим относятся: жертвоприношение Исаака *Авраамом* (Быт 22. 2–18; мн. св. отцы видели в этом событии прообраз крестной смерти Спасителя, а следов., и Е.); благословение, к-рое *Мелхиседек* дал Аврааму, поднеся ему хлеб и вино (Быт 14. 18–20; евхаристическое толкование см., напр., в: *Cypr. Carth.* Ep. 63. 4; *Aug.* De civ. Dei. 16. 22); *манна* («небесный», «ангельский» хлеб — ср.: Пс 77. 25; Прем 16. 20; 3 Езд 1. 19) в пустыне (Втор 8. 3; как прообраз Е. манна истолкована уже в Евангелии от Иоанна, Ин 6. 31–32). К прообразам Е. также могут быть отнесены отдельные элементы ветхозаветного культа — в частности, хлебы предложения (Исх 35. 13; 1 Цар 21. 6; 3 Цар 7. 48).

В ВЗ при описании богослужения часто говорится о воспоминании (*напр.: Лев* 24. 7; Числ 5. 15; 10. 10). Все заветы (договоры) Бога с праотцами имели в качестве основания память Божию: Бог вспоминал о них и подавал помощь (Быт 8. 1; 9. 15 и далее; Исх 2. 24; 2 Цар 7), спасал (Быт 19. 29; Исх 6. 5). Центральным спасительным событием ветхозаветной истории был Исход из Египта, память о к-ром надлежало хранить всем поколениям избранного народа (Втор 5. 15; 8. 2 и др.). Несмотря на то что избранный народ постоянно забывал о Боге, Бог, будучи верен Завету (Пс 144. 13), всегда вспоминал об Израиле и предавал его грех забвению (Иер 31. 34), когда тот начинал искать Его и просить помощи. В связи с этими прообразами заповедь совершать Е. «в воспоминание» может быть истолкована не только как повеление помнить о Господе, но и как способ обновления нового Завета с Ним.

К прообразам Е. относятся и отраженные в ВЗ представления об эсхатологическом пире праведников с Богом. Наиболее ярко этот пир описан в кн. Притчей Соломоновых: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу... идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное» (Притч 9. 1–5). Кроме того, в ВЗ неоднократно встречаются метафорические выражения, связанные с хлебом и вином, которые также могут быть отнесены к числу прообразов Е., напр.: «вино, которое веселит сердце человека» и «хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс 103. 15), «хлеб разума» (Сир 15. 3), «виноградная лоза, произращающая благодать» (Сир 24. 20). Наконец, пророки говорят о «вкушении слов Божиих» (Иер 15. 16) и «жажде слов Божиих» (Ам 8. 11).



Мелхиседек приветствует Авраама. Евхаристия. Ниспослание манны небесной. Миниатюра из Библии бедных. XV в. (Vat. Pal. lat. 871. Fol. 11r)

Вероятно, эти представления получили развитие в межзаветной литературе (часть этих текстов, возможно, имеет христ. происхождение или была обработана в христ. традиции). В частности, в повести «Иосиф и Асенефа» неск. раз упоминаются «хлеб жизни» и «чаша благословения (бессмертия)» (Ioseph et Asenath (CAVT, N 105). 8. 5; 8. 11; 15. 4; см.: *Burchard.* 1987).

Представления о происхождении Е. в трудах библеистов XX в. Вопрос об истоках и смысле таинства Е. не раз становился предметом дискуссии среди исследователей. С развитием историко-критического метода в зап. науке появилось множество теорий, предлагающих толковать рассказ о Тайной вечере и др. евхаристические тексты в НЗ не так, как они понимались в церковной традиции.

А. Швейцер (*Schweizer.* 1901) предложил строго эсхатологическое толкование Е. По его мнению, Тайная вечеря понималась первыми христианами как мессианский пир в конце времен, на что, по его мнению, указывают слова Христа: «Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк 14. 25 и пар.) и раннехрист. обозначение Е. как «лекарства бессмертия». Идею Швейцера развил Р. Отто (*Otto.* 1934), который предложил реконструкцию первоначального, как он полагал, повествования о Тайной вечере на основе Евангелия от Луки (Лк 22. 17–19а, 29–30). Опираясь на эту реконструкцию, он предположил, что целью установления Е. было освящение учеников для вхождения в Царство Небесное. Впоследствии идея об исключительно эсхатологическом характере первохрист. Е. была отвергнута, но мнение о значительной роли эсхатологии в раннехристианском

евхаристическом богословии и практике остается распространенным.

В XX в. нек-рые исследователи ставили под сомнение историчность евангельских повествований о Тайной вечере, усматривая историческое зерно только в посланиях ап. Павла. При этом считалось, что ап. Павел находился под сильным влиянием греко-рим. религиозности. В частности, А. Эйхгорн рассматривал Е. как пример теофагии, якобы свойственной всем мистериальным религиям Древнего мира (*Eichhorn.* 1898). Связи между Е. и греко-римскими мистериями прослеживал и В. Гейтмюллер (*Heitmüller.* 1911). В частности, он указывал на слова ап. Павла о совместном участии в трапезе (1 Кор 10. 21) и на свидетельство мч. Иустина о сходстве обрядов культа Митры с христ. Е. (*Iust. Martyr.* I Apol. 66), а также на якобы отраженный в словах ап. Павла о недостойном причащении (1 Кор 11. 29) «магизм» восприятия Е. Впосл. эту т. зр. разделяли Р. Бультман и его ученики, к-рые, не отрицая историчности самого факта Тайной вечери, считали, что евангельские рассказы о ней являются лит. композициями, в к-рых историческое содержание не может быть отделено от позднейших наслоений. В то же время Х. Й. Клаук (*Klauck.* 1982), изучив предполагаемые греко-рим. аналоги Е. (культ Диониса, коллегиальные трапезы, поминальные трапезы), пришел к выводу об уникальности христианского таинства: присутствие Христа в Е., о котором говорят христ. источники, не имеет параллелей в языческих культах, а следов., и предположения Эйхгорна, Гейтмюллера и др. относительно Е. лишены оснований.

Др. ученые, признававшие историчность новозаветных повествований о Тайной вечере, или делали это со значительными оговорками (см., напр.: *Koenig.* 2000), или, указывая на различия повествований евангелистов и ап. Павла, выбирали в качестве наиболее близкого к фактам только одно из них — ап. Марка (*Jeremias.* 1935), ап. Луки (*Schürmann.* 1953–1957) или ап. Павла (*Schweizer.* 1967).

Мн. исследователи сопоставляли практику и богословие Е. с иудейскими ритуальными трапезами, из к-рых, по их мнению, наибольшим сходством с Е. обладает пасхальный седер. Уже в XVI–XVII вв. Иосиф Скалигер и Иоганн Буксторф-младший выдвинули предположение, что Е. возникла на основании этой иудейской традиции. Дальнейшее развитие идея получила в трудах исследователей кон. XIX в. Ф. Пробста и Г. Биккеля, а окончательный итог ее разработки представлен в монографии И. Иеремиаса (*Jeremias.* 1935). Иеремиас сопоставил описание праздничной трапезы в 10-й гл. трактата Песахим из Мишны с новозаветными данными о Тайной вечере. Согласно Мишне, перед началом трапезы читалось «славословие над вином» или «славословие праздника» (киддуш), а затем испивалась 1-я чаша; всего же полагалось в обязательном порядке испить в течение праздника 4 чаши. И хотя только в Евангелии от Луки говорится о 2 чашах, Иеремиас и другие сторонники этой теории считали это указание достаточным для отождествления двух обрядов. Далее, по иудейскому чину на столе должны были находиться латук, горькие травы, харосет (фруктовый соус) и 2 блюда. Харосетом действительно можно было бы считать упоминаемое в Евангелиях блюдо (Мк 14. 20 и Ин 13. 26), однако здесь речь идет об обмакивании в него хлеба, тогда как харосет предназначен для «горьких трав». После смешения с водой 2-й чаши иудейский чин предписывает читать пасхальную агаду, в к-рой повествуется об Исходе из Египта (на основе Исх 13. 14), и петь халлель (Пс 112–113). Основная трапеза в эпоху Второго храма, согласно Мишне, состояла из пасхального агнца, опресноков и горьких трав. После трапезы испивалась 3-я чаша и снова пелся халлель (Пс 116–117), а затем испивалась 4-я чаша. Указанием на одну из этих чаш сторонники данной т. зр. считали свидетельство евангелиста Луки и ап. Павла о «чаше благословения» (ср.: Берахот 48а). Слова о том, что после вечери Господь и апостолы, «воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф 26. 30; Мк 14. 26), в рамках этой теории были истолкованы как свидетельство о пении халлеля. Идеи Иеремиаса, в частности, поддержал Н. Д. Успенский (см.: *Успенский.* 2006. С. 291–307). Однако против них был выдвинут ряд серьезных возражений, в т. ч. и то, что реконструкция раннехрист. Е. на основании более поздних талмудических и постталмудических описаний пасхального седера методологически недопустима, а бесспорные свидетельства о порядке и содержании пасхальной трапезы в эпоху Второго храма не сохранились (см.: *Tabory J.* Towards a History of the Paschal Meal // Passover and Easter: Origin and History to Modern Times / Ed. P. Bradshaw, L. Hoffman. Notre Dame (Ind.), 1999. P. 113–125. (Two Liturgical Traditions; 5); *Leonhard C.* Die älteste Haggada // AfLW. 2003. Bd. 45. S. 201–231).

Др. ученые усматривали прообраз Е. в трапезе «киддуш», совершавшейся, как предполагается, за сутки до пасхальной вечери, или в трапезе «хавурот» — особом виде иудейской торжественной трапезы (последнюю т. зр. разделял, напр., Г. Дикс, чья работа о генезисе литургии (*Dix.* 1945) оказала большое влияние на мн. правосл. авторов, в т. ч. на протопресв. А. Шмемана). Однако уже Иеремиас показал, что предположение ученых XIX в. о существовании в иудейской традиции эпохи Второго храма трапезы «киддуш» вообще не имеет никаких оснований, а трапеза «хавурот» является не особым самостоятельным чином, а простой праздничной трапезой, устраиваемой в честь таких событий, как обрезание, свадьба и т. п. Поэтому ни «киддуш», ни «хавурот» не могут считаться прообразом Е.

Еще один вид религ. трапезы, имеющей нек-рые сходства с Е. — ветхозаветная «жертва хвалы» (*zeḇaḥ tôḏā*; одно из названий Е. звучит точно так же: θυσία αἰνέσεως — жертва хвалы). В наиболее радикальном виде идея о связи ветхозаветной жертвы хвалы с Е. была выдвинута Х. Гезе, к-рый обратил внимание на роль Пс 21 (по форме являющегося *tôḏā* — благодарственной молитвой об избавлении от бедствий и смерти) в повествовании о Страстях (причем стихи 22 и 27 этого псалма могут быть истолкованы как пророчества о Е.) и на этом основании интерпретировал Тайную вечерю как Жертву хвалы, принесенную Самим Христом в предвидении Страстей (*Gese.* 1968; *Idem.* 1981). В более сдержанной форме эта теория была развита К. Леон-Дюфуром (*Léon-Dufour.* 1982), к-рый считал, что христиане апостольской эпохи понимали и совершали Е. как жертву хвалы в память о спасительных деяниях Господа Иисуса Христа. Развитие Л. Лижье и Ч. Джираудо

идеи о ветхозаветных молитвах в форме *tôḏā* как непосредственном прообразе важнейших христианских молитв (в первую очередь евхаристических) дало ценные результаты для исследования истории и богословия чина евхаристической литургии (*Giraudo*. 1981).

Большое влияние на библеистику XX в. оказала позиция Х. Лицмана (*Lietzmann*. 1926), к-рый, развивая высказанную в кон. XIX в. Ф. Шпитта гипотезу, предложил теорию не одного, а 2 типов Е. в ранней Церкви: 1-й, по этой теории, соответствовал «радостным» (ср. ἀγαλλίασις в Деян 2. 46) трапезам иудео-христ. общин — «преломлениям хлеба», упомянутым во 2-й гл. Книги Деяний; 2-й возник в общинах христиан из язычников, устраивавшихся ап. Павлом. Лицман считал, что Е. 1-го типа совершалась как продолжение традиции описанных в Евангелиях трапез Иисуса Христа с учениками. Она не связывалась с Тайной вечерей, не подразумевала использование вина и представляла собой символический эсхатологический пир (ср.: Мф 8. 10; Мк 14. 25; Лк 22. 30). В последующую эпоху эта Е. якобы превратилась в агапу (Didache. 9–10). Е. 2-го типа восходила к разработанной ап. Павлом на основе полученного им лично откровения концепции «воспоминания» Тайной вечери (с чем и связана соответствующая заповедь в 1 Кор 11. 24–25 и Лк 22. 19) и крестной смерти Спасителя. При этом образцом ее обрядовой стороны якобы послужили языческие поминальные трапезы. Однако против рассуждений Лицмана было выдвинуто неск. серьезных возражений: 1) противопоставление агапы и Е. — позднее и неправомерное для I в. (в свете же новейших данных оно вообще сомнительно; см. ст. *Вечеря*); 2) молитвам из «Дидахе», к-рые служат важным пунктом в аргументации Лицмана, может быть дано отличное от предложенного им объяснение; 3) описание Е. в 1 Кор 11 основано не на личном откровении, а на церковном Предании (ср.: 1 Кор 15. 3). Поэтому к теории Лицмана были предложены уточнения. Так, Э. Ломайер считал, что 1-й тип Е. был характерен для галилейских общин, а 2-й — для иерусалимской (*Lohmeyer*. 1937–1938). Согласно О. Кульманну, 1-й тип связан с продолжением «исторических» трапез Иисуса Христа, а 2-й — трапез с воскресшим Господом (*Cullmann*. 1936; тем самым Кульманн первым из представителей критической библеистики истолковал евангельские рассказы о явлении Христа по воскресении не как отражение евхаристического опыта Церкви, а, наоборот, как основание для него). Г. Раухорст предположил, что с воспоминанием Тайной вечери и Пасхи была связана только особая Е., совершавшаяся раз в году, но не еженедельная воскресная Е. (см.: *Rouwhorst*. 1993). Но к кон. XX в. теория Лицмана постепенно утратила актуальность (см.: *Bradshaw*. 2002. P. 65–68).

После открытия и публикации кумран. рукописей появились теории, сопоставляющие Е. с практикой ессеев. К. Г. Кун (*Kuhn*. 1950/1951) первым предложил рассматривать Е. в свете новых данных (см., напр.: 1 QS 6. 2–5; 1 QSa 2. 17–27). Причиной появления Е. в христ. Церкви он считал отказ от участия в богослужении, совершавшемся в Иерусалимском храме. В последние годы ученые, занимающиеся исследованием Е. в первоначальной Церкви, стали привлекать в качестве косвенных свидетельств помимо лит-ры эпохи Второго храма также самые различные практики совершения трапез в I в. по Р. Х. — не только иудейских, но и греко-рим. (в первую очередь т. н. симпосиев), а в Евангелиях внимание исследователей все более привлекают описания не только Тайной вечери, но и всех вообще трапез Господа с учениками.

А. А. Ткаченко

Е. в ранней Церкви. С самого начала истории Церкви Е. была ее центральным богослужением, являясь одновременно и общинной трапезой, совершаемой предстоятелем (апостолом, епископом или по распоряжению епископа пресвитером), и воспоминанием смерти и воскресения Господа, причем воспоминанием не в смысле простого напоминания о прошедших событиях, а в смысле подлинного и действенного приобщения к ним.

Свидетельства о Е. широко распространены в христ. лит-ре и присутствуют уже в ее древнейших памятниках. Тем не менее ограниченность общего числа раннехрист. источников заставляет рассматривать содержащиеся в них данные о Е. особенно подробно.

В эпоху мужей апостольских. Помимо новозаветных книг самые ранние свидетельства о Е. содержатся в *«Дидахе»* и в творениях сщмч. *Игнатия Богоносца;* упоминание о ней можно также найти у сщмч. Климента Римского и в Послании Варнавы.

В «Дидахе» о Е. говорится дважды — в главах 9–10 и 14. 9-я гл. открывается словами: «Что же о Евхаристии: совершайте благодарение так...» (Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε), после чего следуют непродолжительные молитва над чашей и 2 молитвы над хлебом (κλάσμα — преломление), каждая из к-рых завершается собственным *славословием,* и указание, что Е. могут вкушать лишь крещеные христиане, со ссылкой на Евангелие от Матфея (Мф 7. 6а). 10-я гл. начинается со слов: «После же насыщения: совершайте благодарение так...» (Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, οὕτως εὐχαριστήσατε), за которыми следуют 3 непродолжительные молитвы, с собственным славословием каждая, 5 возгласов («Да приидет благодать и прейдет мир сей»; «Осанна Богу Давидову»; «Если кто свят, пусть приступит, если кто нет, пусть покается»; «Маранафа»; «Аминь») и указание: «Пророкам же позволяйте совершать благодарение, сколько хотят». Это лаконичное описание представляет собой древнейший сохранившийся текст христ. евхаристического чинопоследования; с тех пор, как оно было впервые опубликовано в 1883 г., и до наст. времени оно остается в центре внимания исследователей раннехрист. богословия и богослужения (см. библиогр. в ст. *«Дидахе»*).



Христианская трапеза. Роспись катакомб Присциллы в Риме. 2-я пол. II в. или 1-я пол. III в.

Наиболее очевидной параллелью к молитвам 9–10-й глав этого памятника являются иудейские застольные благословения, биркат хамазон (ברכת המזון), читаемые по окончании трапезы и включающие в себя благодарение за пищу, благодарение за

землю Израиля и за дарованный Богом Закон, а также молитву о народе Израиля, о Иерусалиме, Храме и царстве Давида. В «Дидахе» схожая 3-частная структура повторена дважды — в 9-й и 10-й главах. Молитвы 9-й гл. представляют собой 2 обращенных к Богу благодарения: о «лозе Давида, которую Ты открыл нам через Иисуса, Отрока Твоего», и за «жизнь и знание, которые Ты открыл нам через Иисуса, Отрока Твоего», а также моление о соединении Церкви: «Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки». 10-я гл. включает: благодарение за имя, знание, веру и бессмертие; благодарение за сотворение мира Богом, за обычные и за духовные пищу и питье, за всемогущество Божие; моление об избавлении Церкви от зла, о ее усовершении и о собрании ее, «освященной», в Царстве Божием.

Еще в кон. XIX в. П. Древс предположил, что молитвы 9–10-й глав «Дидахе» основаны на иудейских трапезных благословениях; ту же идею развивал в монографии 1908 г. И. А. Карабинов; дальнейшее развитие она получила в написанных в 60-х — 70-х гг. XX в. работах Л. Буйе и Л. Лижье и в опубликованной в 1992 г. монографии Э. Мацца (выводы того или иного из этих исследователей часто воспроизводят др. ученые — они приведены, напр., в книге архим. Киприана (Керна), статьях Н. Д. Успенского, русскоязычных публикациях М. Арранца). К наст. времени, однако, в результате исследования истории молитв раввинистического иудаизма был сделан окончательный вывод, что в I в. по Р. Х. устойчивые тексты тех молитв, к-рые позже стали общепринятыми в синагогальном и домашнем богослужении иудеев, еще не успели сложиться (см. краткий обзор совр. состояния исследований в кн.: *Bradshaw.* 2002. P. 33–46; в частности, о трапезных молитвах: P. 44–46). Поэтому прообраз молитв «Дидахе» не следует искать в биркат хамазон; скорее следует говорить о том, что и те и другие восходят к общей ветхозаветной традиции (см.: *Giraudo.* 1989).

Одной из особенностей молитв «Дидахе» является отсутствие в них рассказа об установлении Е. (см. ст. *Institutio*), а также призывания Св. Духа (см. ст. *Эпиклеза*). Из-за того, что рассказ об установлении Е. с чтением сказанных Христом за Тайной вечерей слов в традиц. католич. богословии наделяется тайносовершительным значением, ряд католич. или близких к католичеству ученых отказывались считать молитвы 9–10-й глав «Дидахе» евхаристическими, предлагая понимать их или как молитвы для совершения агапы, а не Е., или как вступление к подлинно тайносовершительным молитвам, не приведенным в памятнике, или, наконец, даже как евхаристические молитвы, но данные в сокращении. Однако эти предположения основаны только на априорном отказе признать молитву, не содержащую рассказа об установлении Е., евхаристической — идея о существовании в ранней Церкви особого института агап не подтверждается (см.: *McGowan.* 1997), в самом тексте «Дидахе» молитвы названы именно евхаристическими и ничего не сообщается о преднамеренном опущении к.-л. из их частей. Отсутствие institutio является специфической проблемой только католич. богословия, но не православного,— тем более что среди возгласов, завершающих молитвы 10-й гл. «Дидахе», имеется эпиклетический («Да приидет благодать...»), а моления о собрании Церкви воедино (см.: *Sandt H. B. M., van de.* The Gathering of the Church in the Kingdom: The Self-understanding of the Didache Community in the Eucharistic Prayers // SBL. SP. 2003. P. 69–88) и о ее освящении также могут быть поняты как подразумевающие освящение Даров.

Бóльшую проблему, чем содержательные особенности молитв, составляет для богословско-литургической интерпретации общая структура 9–10-й глав: во-первых, 3 молитвы 10-й гл. в целом повторяют 3 молитвы 9-й (на этом основании ряд ученых предположили, что одни являются переработкой других); во-вторых, молитва над чашей помещена в 9-й гл. не после, а до молитвы над хлебом (на основании чего нек-рые ученые предложили новые подходы к исследованию Е. в древней Церкви; см.: *McGowan.* 2001); в-третьих, аналогичные этим молитвам иудейские молитвы биркат хамазон читаются не до, а после еды, но евхаристические молитвы должны располагаться до освящения Даров, т. е. до причащения — так, как они упомянуты в новозаветных описаниях Тайной вечери и как расположены во всей последующей христ. традиции; в-четвертых, более пространные благословения 10-й гл. обозначены как молитвы уже «после насыщения», хотя их больший объем должен был бы указывать на их преимущественную важность. С целью согласовать эти структурные особенности с представлениями о том, как должна выглядеть евхаристическая служба (чаша должна благословляться после хлеба; важнейшие молитвы должны читаться до причащения), было выдвинуто предположение, что 3 благословения 10-й гл. относятся к евхаристической чаше, а 1-е благословение 9-й — к неевхаристической (см.: *Bouyer.* 1966. P. 166). Если эта интерпретация верна, то «насыщение», упоминаемое в начале 10-й гл.,— это указание на сопровождавшую Е. обычную трапезу, а структура евхаристической службы 9–10-й глав «Дидахе» в целом соответствует описаниям Тайной вечери в Евангелии от Луки и в 1-м Послании к Коринфянам ап. Павла: 1-я, неевхаристическая, чаша (ап. Павел о ней не упоминает); хлеб — Тело Христово; трапеза (вечеря); и только после вечери — чаша Крови Христовой. Определенное подтверждение тому, что в ранней Церкви существовали практики включать общинную трапезу между причащением Телу и Крови Христовым можно найти в 21-й гл. «Апостольского предания», где предписано причащать новокрещеных Телом Христовым, затем давать им отпить из чаш с водой и с молоком и лишь затем причащать их Св. Кровью.

Отдельный вопрос — в какой мере «Дидахе» отражает реальную практику древней Церкви, а в какой является только лит. произведением. На основании имеющихся данных ответить на этот вопрос невозможно, однако цитаты из этого памятника включены в состав древних анафор Евхология Серапиона и папируса из Дейр-Балайзы; переработанный текст молитв и рубрик 9-й и 10-й глав «Дидахе» приведен в качестве чина литургии в VII кн. «Апостольских постановлений» (25–26-я главы, причем благословения 9-й гл. «Дидахе» переработаны здесь в ана-

фору, а 10-й — в благодарственную молитву после Причащения); в иной переработке рубрики этих двух глав и молитвы 9-й приведены в 13–14-й главах приписываемого свт. Афанасию Александрийскому сочинения «О девстве» в качестве молитв девы во время трапезы; наконец, на «Дидахе», возможно, ссылается сщмч. Киприан Карфагенский, когда пишет о Е. (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 12) — все это говорит в пользу того, что молитвы «Дидахе» имели реальное употребление.

Из рубрик 9–10-й глав «Дидахе» большое значение имеют запрет принимать участие в Е. некрещеным; требование нравственной чистоты от причастников; позволение пророкам совершать благодарение не так, как записано в книге (практика свободного сочинения евхаристических молитв сохранялась в Церкви и во II–III вв.; см.: *Bouley.* 1981).

Еще одно описание Е. в «Дидахе» содержится в 14-й гл. Она начинается с заповеди собираться вместе в воскресный день (греч. текст содержит здесь необычное сочетание κυριακὴ Κυρίου, к-рое отдельные исследователи предлагали интерпретировать в смысле указания не на воскресный день, а на некий особый день года; см. статьи: *Воскресенье, «Дидахе»*), чтобы «преломлять хлеб» (κλάσατε ἄρτον) и «совершать благодарение» (εὐχαριστήσατε), «исповедовав прежде прегрешения», «чтобы Жертва была чиста»; далее следуют предписание о примирении христиан друг с другом прежде совершения Е. и пояснение, что Е. есть та самая Жертва, о к-рой было сказано прор. Малахией (Мал 1. 11). Т. о., в 14-й гл. «Дидахе» содержится одно из древнейших свидетельств богословского осмысления Е. как Жертвы (в лит-ре встречается т. зр., что 14-я гл. «Дидахе» является позднейшей интерполяцией (см.: SC. N 248. P. 49, 63, 93), но обоснована она недостаточно (см.: *Niederwimmer K.* The Didache: A Comment.: Transl. Minneapolis, 1998. P. 194–199)).

Если рассмотреть местоположение указаний о Е. в общей композиции «Дидахе», то в первом случае (главы 9–10) они следуют после предписаний о Крещении, посте и молитве, во втором (гл. 14) — связываются с воскресным днем. Поэтому можно предположить, что в первоначальной церковной практике Е. совершалась по воскресным дням, а также в тех случаях, когда происходило Крещение новообращенных. В целом Е. в «Дидахе» предстает как великая святыня, к к-рой не могут быть допущены некрещеные и для участия в к-рой верные должны соблюдать нравственную чистоту и находиться в мире с др. членами общины; Е. является залогом единства Церкви и чистой Жертвой; с внешней стороны Е., совершаемая на хлебе и вине, представляет собой регулярную воскресную (а также, вероятно, крещальную) службу.

Важнейшим памятником, повествующим о совершении и богословии Е. в эпоху мужей апостольских, являются послания сщмч. Игнатия Богоносца († 107). Е. составляет в них одну из центральных тем. Исследователями выдвигались различные интерпретации евхаристического богословия сщмч. Игнатия — как полностью соответствующие традиционному церковному богословию Е., так и полемизирующие с ним (см. обзор лит-ры в работах: DTC. Vol. 5. Col. 1127–1128; *Khamin A.* Ignatius of Antioch: Performing Authority in the Early Church: Diss. Madison, 2007. P. 217–226).

На веру Церкви в евхаристические Дары как тождественные историческим Телу и Крови Христовым сщмч. Игнатий Богоносец опирался в полемике с еретиками (вероятно, докетами, отрицавшими реальность воплощения Христова): «Они удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей Благости» (*Ign.* Ep. ad Smyrn. 7. 1). Последовательный евхаристический реализм не мешал священномученику использовать евхаристические образы в символическом значении: «Утвердите себя взаимно в вере, которая есть Плоть Господа, и в любви, которая есть Кровь Иисуса Христа» (*Idem.* Ep. ad Trall. 8. 1), но подобные символические интерпретации у сщмч. Игнатия не исключают реалистического понимания Е., а дополняют его: «Хлеба Божия желаю, Хлеба небесного, Хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И питья Божия желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная» (*Idem.* Ep. ad Rom. 7. 3).

Называя Е. «Хлебом жизни», сщмч. Игнатий связывал участие в ней с обретением бессмертия: «Повинуйтесь епископу и пресвитерству в совершенном единомыслии, преломляя один Хлеб, который есть врачевство бессмертия (φάρμακον ἀθανασίας), не только предохраняющее от смерти, но и дарующее жизнь во Иисусе Христе» (*Idem.* Ep. ad Eph. 20. 2) — такое богословие Е., равно как и использование слова σάρξ применительно к Е. (*Idem.* Ep. ad Smyrn. 7. 1; *Idem.* Ep. ad Rom. 7. 3; *Idem.* Ep. ad Phylad. 4), прямо отсылают к 6-й гл. Евангелия от Иоанна.

Последняя цитата свидетельствует о том значении, к-рое имеют для совершения Е. епископ и пресвитеры. В другом месте сщмч. Игнатий пишет: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь. Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви (ἀγάπην)» (*Idem.* Ep. ad Smyrn. 8). Нек-рые ученые предполагали на основании этих слов, что в той городской общине, к к-рой обращался сщмч. Игнатий, сосуществовали общая трапеза всех членов общины (т. е. Е.) и частные трапезы различных групп христиан (т. е. «агапы»), а сщмч. Игнатий стремился сделать все эти трапезы подконтрольными епископу (см.: *Maier H.* The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius. Waterloo (Ont.), 1991. P. 153–155). Однако эти слова можно понять и по-другому, если считать, что термин «вечеря любви» (ἀγάπη) обозначает здесь Е.

Стремление сщмч. Игнатия подчеркнуть, что истинная Е. может быть совершена лишь епископом или тем, «кому он сам поручит это», неразрывно связано с его пониманием Е. как залога и выражения единства Церкви (поэтому он неоднократно говорит о собраниях общины «в одно место», или «вместе» (ἐπὶ τὸ αὐτό) — см.: *Ign.* Ep. ad Eph. 5. 3; *Idem.* Ep. ad Magn. 7. 1; *Idem.* Ep. ad Phylad. 10. 1). Он пишет: «Старайтесь иметь только одну Евхаристию. Ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна Чаша в единение Крови

Его, один жертвенник (θυσιαστήριον), как и один епископ с пресвитером и диаконами, сослужителями моими, — дабы все, что делаете, делали вы о Боге» (*Idem.* Ep. ad Phylad. 4). В этих словах важно упоминание жертвенника, или алтаря (θυσιαστήριον), в связи с Е. В др. посланиях сщмч. Игнатия сказано: «Кто не внутри жертвенника (θυσιαστηρίου), тот лишает себя Хлеба Божия» (*Idem.* Ep. ad Eph. 5. 2; см. также: *Idem.* Ep. ad Magn. 7. 2; *Idem.* Ep. ad Trall. 7. 2). Т. о. сщмч. Игнатий указывает на жертвенный характер Е., не говоря прямо о ней как о жертве. Евхаристические мотивы содержатся и в описании мученичества, предстоящего самому сщмч. Игнатию: «Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» (*Idem.* Ep. ad Rom. 4. 2). В целом Е. для сщмч. Игнатия — это подлинное приобщение Телу и Крови Христовым, к-рым тождественны евхаристические Дары; главное богослужение Церкви, совершаемое ее предстоятелями, и центр всей ее жизни: «Итак, старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога» (*Idem.* Ep. ad Eph. 13. 1).

Современник сщмч. Игнатия сщмч. *Климент I*, еп. Римский, в Послании к Коринфянам не говорит прямо о Е., но упоминания о «приношениях» (προσφοραί) в 36-й и 40-й главах Послания и о «дарах» (δῶρα) в 44-й гл., вероятно, относятся к ней: «Немалый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 44. 4). Упомянутое в 34-й гл. собрание христиан «вместе» (ἐπὶ τὸ αὐτό), во время которого, по словам сщмч. Климента, следует взывать к Богу «как бы одними устами» (ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος), без сомнения, является евхаристическим богослужением. Возможно, Е. были и упоминаемые *Плинием Младшим* в его письме от 112 г. собрания «для принятия пищи» и воспевания Христа, устраивавшиеся христианами в «установленный день» (воскресенье?) (*Plin. Jun.* Ep. X 96. 7).

В творениях мч. Иустина Философа содержатся подробные сведения о богословии и практике совершения Е. в сер. II в. Мч. *Иустин Философ* († ок. 166) говорит о Е. в «1-й Апологии» и в «Диалоге с Трифоном иудеем». В «1-й Апологии» Е. посвящены главы 65–67: в 65-й гл. говорится о Е., совершаемой после Крещения; в 66-й — объясняется содержание таинства; в 67-й мч. Иустин описывает воскресную Е., ради которой «в одно место» (ἐπὶ τὸ αὐτό) собираются «все живущие по городам или селам» (*Iust. Martyr.* I Apol. 66). Т. о., в сер. II в. Е. совершалась в воскресные дни и в дни крещения новообращенных.



Мч. Иустин Философ. Литография. 1904 г. (РГБ)

2 рассказа о Е. в 65-й и 67-й главах «1-й Апологии» — это древнейшее сохранившееся описание чина евхаристической службы (а не только молитв, как в «Дидахе»). Согласно мч. Иустину, она имела следующий порядок: подготовительная часть (в 65-й гл. — Крещение; в 67-й — чтение Свящ. Писания («сказаний апостолов или писаний пророков») и проповедь); общие молитвы верных, завершаемые *лобзанием мира;* принесение предстоятелю хлеба и чаши с вином и водой; молитва («хвала и слава Отцу всего именем Сына и Святого Духа»), возносимая одним предстоятелем от лица всех, с ответом народа *«Аминь»* в конце; причащение. Такой порядок сохранился в Церкви во все последующие эпохи. Так, напр., в визант. традиции после энарксиса (начальной части литургии) следует чтение Свящ. Писания, затем ряд ектений (т. е. общие молитвы), великий вход (принесение Даров), продолжение общих молитв и лобзание мира, анафора, причащение (вместе с предваряющими его и заключительными священнодействиями) (подробнее см. ст. *Литургия*).

Слово «Е.» в сочинениях мч. Иустина употребляется по отношению к Св. Дарам, к-рые также называются «пищей, получившей благодарение» (εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν — *Iust. Martyr.* I Apol. 66). Употребление глагола εὐχαριστέω в переходном значении необычно и указывает на его использование в качестве литургико-богословского термина. Освящение Даров, согласно мч. Иустину, происходит «через молитву Слова [или слова] Его» (δι᾽ εὐχῆς λόγου αὐτοῦ — Ibidem). В совр. науке интерпретация этого выражения стала предметом полемики, в ходе к-рой были высказаны следующие мнения. Большая часть исследователей видит здесь ссылку на установленную Спасителем молитвенную формулу, причем одни отождествляют ее с установительными словами Христа (подтверждение этой т. зр. ее сторонники усматривают в том, что в непосредственной близости от данного места мч. Иустин изложил предание о Тайной вечере), а другие — с молитвой, произнесенной Христом во время Тайной вечери и передававшейся изустно. Кроме этого было высказано предположение, что речь здесь идет не о словах Христа, а о Самом Слове Божием, и это выражение следует понимать как ссылку на призывание Логоса при освящении Даров (см. аргументацию сторонников каждой т. зр. в: JThSt. 1980. Vol. 31. P. 80–82; 1982. Vol. 33. P. 172–175; Studia Liturgica. 2003. Vol. 33. P. 33–36). Если верна последняя интерпретация, то эти слова мч. Иустина Философа являются древнейшим свидетельством использования т. н. Логос-эпиклезы (см. также: *Johnson.* Sarapion. P. 234; *Bradshaw.* 2004. P. 91–93).

Согласно мч. Иустину, евхаристические Дары тождественны «Плоти (σάρξ) и Крови воплотившегося Иисуса» и вкушение их «питает нашу кровь и плоть» (*Iust. Martyr.* I Apol. 66), поэтому основанием для Е. служит воплощение Христово (Ibidem). Мч. Иустин повторяет запрет вкушения Е. кем-л., кроме крещеных христиан (Ibidem); верные, напротив, получают Е., даже не посещая по к.-л. причинам литургию,— диаконы разносят Св. Дары по домам (Ibid. 65, 67; высказывались предположения, что эта практика сохранилась во времена мч. Иустина из-за того, что евхаристическая служба тогда еще не вполне отделилась от общинной трапезы; см.: *Bradshaw.* 2004. P. 65–68).

Е. является воспоминанием домостроительства Божия — в 66-й гл. «1-й Апологии» рассказ о Тайной вечере служит мч. Иустину подтверждением его слов о Е. вообще (ср.: 1 Кор 11. 24–25; повествование о Тайной вечере у мч. Иустина, возможно, основано не на тексте НЗ, а на устной катехетической традиции; см.: *Bradshaw.* 2004. P. 15–16), а в «Диалоге с Трифоном иудеем» мученик пишет: «Приношение пшеничной муки, которую велено было приносить за очищающихся от проказы, было прообразом Хлеба Евхаристии, который заповедал приносить Господь наш Иисус Христос в воспоминание страдания, подъятого Им за людей... а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начала и власти чрез Того, Который сделался страждущим по воле Его» (*Iust. Martyr.* Dial. 41. 1; ср.: Ibid. 70. 4; 117. 3). Упомянутые здесь темы составляют основу евхаристических молитв, известных из более поздних памятников.

Мч. Иустин прямо называет Хлеб и Чашу, как и саму Е., Жертвой (Ibid. 41. 2; 116. 3 — 117. 1), ссылаясь при этом на слова прор. Малахии (Мал 1. 11; см. также: *Iust. Martyr.* Dial. 28. 5) и понимая ее как совершенную замену ветхозаветных жертвоприношений. Тем самым как краткие описания чина евхаристической службы и содержания евхаристических молитв, так и основные темы богословия Е., содержащиеся в творениях мч. Иустина Философа, полностью соответствуют последующей церковной традиции.

В творениях сщмч. Иринея Лионского. Сщмч. *Ириней* Лионский († ок. 202) учит о Е. сходно с мч. Иустином Философом (см.: *Jong J. P., de.* Der Ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des heiligen Irenäus // AfLW. 1965. Bd. 9. N 1. S. 28–47; *Power D.* Irenaeus of Lyon on Baptism and Eucharist. Nottingham, 1991). Он называет Е. Св. Дары (*Iren.* Adv. haer. IV 18 (31). 5; V 2. 3) и говорит о них как о «получивших благодарение» (in quo gratiae actae sint — Ibid. IV 18 (31). 4; ср.: Ibid. I 13 (7). 2). Во фрагменте сочинения, приписываемого сщмч. Иринею (*Iren.* Fragm. Gr. 36 (35)), к Дарам применен термин «вместообразы» (ἀντίτυπα), в последующие века оказавшийся предметом богословских споров (см. ст. *Вместообразная*).

Сщмч. Ириней верит, что евхаристические Дары тождественны историческим Телу и Крови Господа Иисуса Христа. О еретиках, считавших тварный мир произведением злого демиурга, он писал: «Каким образом они могут говорить, что тот Хлеб, над которым совершено благодарение, есть Тело их Господа, и Чаша есть Кровь Его?» (*Iren.* Adv. haer. IV 18 (31). 4; ср.: Ibid. 33. 2). В согласии с Евангелием от Иоанна (гл. 6) сщмч. Ириней, как и мч. Иустин, подчеркивал, что Е. есть истинная пища: «Когда чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти, то как они [еретики] говорят, что плоть не причастна дара Божия, то есть жизни вечной, — плоть, которая питается Телом и Кровью Господа и есть член Его?» (Ibid. V 2. 3). Также Е. является выражением правой веры:«Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение» (Ibid. IV 18 (31). 5).

Е. совершается «в воспоминание Господа» (*Iren.* Fragm. Gr. 36 (35)). В «Обличении и отвержении лжеименного знания» («Против ересей») священномученик привел рассказ о Тайной вечере дважды: в одном случае его слова близки к повествованию, изложенному у мч. Иустина (*Iren.* Adv. haer. IV 17 (30). 5), в другом — к тексту Евангелия от Матфея (Ibid. V 33. 1; см.: *Bradshaw.* 2004. P. 17).

Е., по сщмч. Иринею, является Жертвой (*Iren.* Adv. haer. IV 18 (31). 3 и др.). Как и др. раннехрист. авторы, он видит в Е. осуществление ветхозаветного пророчества Мал 1. 11: «Господь установил в новом Завете новое приношение, согласно пророку Малахии: «Ибо от востока солнца и до запада имя Мое возвеличено между народами, и на всяком месте фимиам приносится имени Моему и жертва чистая»... Приношения же эти — не по Закону, рукописание которого Господь, уничтожив, забрал из среды, но по духу, ибо «в духе и истине следует поклоняться Богу». Поэтому и приношение Евхаристии — не плотское, но духовное и в том чистое. Ибо мы приносим Богу хлеб и чашу благословения, благодаря Его за то, что Он повелел земле произрастить эти плоды нам в пищу. И тогда, совершив приношение, призываем Духа Святого, чтобы показал Он Жертву сию: и хлеб — Телом Христовым, и чашу — Кровью Христовой, чтобы причащающиеся этих вместообразов (ἀντιτύπων) получили бы оставление грехов и жизнь вечную» (*Idem.* Fragm. Gr. 36 (35)); см. также: *Idem.* Adv. haer. 4. 17 (30). 5–6, где сщмч. Ириней указывает и конкретный прообраз Е. в ВЗ, но не «приношение пшеничной муки», как мч. Иустин, а повеление жертвовать первые плоды, «приносить Богу начатки сотворенного им»).

Целью участия в Е., по сщмч. Иринею, является приобщение к вечной жизни: «Как хлеб от земли после призывания над ним Бога не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения» (*Idem.* Adv. haer. IV 18 (31). 5; см. также: Ibid. V 33. 1). Слова сщмч. Иринея о «двух вещах» в Е., по-разному истолкованные, неоднократно использовались для обоснования различных богословских концепций Е.: протестанты (в т. ч. М. Лютер) видели в них подтверждение своего учения о консубстанциации (сосуществовании в Е. природ хлеба и Тела Христова); некоторые католич. авторы — указание на акциденции хлеба («земное») и сущность Тела («небесное») в Е.; др. католич., а также нек-рые правосл. авторы — исповедание веры в то, что и в Е. человечество («земное») Христа неразрывно соединено с Божеством (см., напр.: DTC. Vol. 5. Col. 1130). Впрочем, каждое из этих толкований страдает анахронизмом, поскольку предполагает, что сщмч. Ириней использовал такой богословский язык, к-рый еще не сложился в его эпоху.

Освящение Даров происходит через благодарение Отцу (*Iren.* Adv. haer. IV 18 (31). 6: «Мы приносим Богу... благодаря Его владычество и освящая тварь»; см. также слова: *Idem.* Fragm. Gr. 36 (35)) и призывание Бога: «Хлеб от земли после призывания над ним Бога не есть уже обыкновенный хлеб» (*Idem.* Adv. haer. IV 18 (31). 5). Сщмч. Ириней — первый христ. автор, к-рый прямо

говорит о евхаристической *эпиклезе*. В одном случае (*Idem.* Fragm. Gr. 36 (35)) он уточняет: «Мы призываем Духа Святого», однако др. его высказывание может быть понято в смысле Логос-эпиклезы: «Чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией» (*Idem.* Adv. haer. V 2. 3). Эпиклезу использовали и еретики: сщмч. Ириней даже приводит текст подобного призывания в гностической лжеевхаристии (Ibid. I 13 (7). 2). Еще одна ошибочная евхаристическая практика, упомянутая священномучеником, — совершение Е. на хлебе и воде без добавления вина; сщмч. Ириней называет придерживающихся ее *эбионитами* (Ibid. V 1. 3).

В творениях Тертуллиана сохранились древнейшие данные о практике совершения и богословии Е. у латиноязычных христиан (в первую очередь североафриканских). *Тертуллиан* († ок. 230) называет Е., как и Крещение, таинством (sacramentum — *Tertull.* Adv. Marcion. 4. 34; *Idem.* De corona. 3). Как синонимы термина «Е.» у него используются выражения: «трапеза Господня» (convivium Dominicum — *Idem.* Ad uxor. 2. 4), «вечеря Божия» (coena Dei — *Idem.* De spect. 13), «Жертва» (Sacrificium — *Idem.* De orat. 19), «Приношение» (Oblatio — *Idem.* Ad uxor. 2. 9); евхаристические Дары он многократно называет Телом и Кровью (Corpus и Sanguis) Господними или Христовыми (*Idem.* De pudic. 9; *Idem.* De orat. 19 и др.).

Нет сомнений в том, что Тертуллиан понимал Е. в реалистическом смысле: «Плоть питается Телом и Кровью Христа, чтобы и душа вскармливалась Богом» (*Idem.* De resurr. 8. 3; ср.: Ин 6. 55). Это, однако, не мешало ему называть Св. Дары «образом» (figura) Тела и Крови: «Взяв хлеб и подав ученикам, Он сделал Его Своим Телом, сказав: «Сие есть Тело Мое», то есть образ Моего Тела» (*Tertull.* Adv. Marcion. 4. 40. 3; далее Тертуллиан рассуждает о том, что невозможен образ такой вещи, к-рая не существует в реальности, доказывая истинность Воплощения вопреки ереси Маркиона: Ibid. 4. 40. 2–5; 5. 8. 3). Но такое словоупотребление имело целью истолкование Ветхого Завета в антимаркионитском ключе — Тертуллиан доказывал, что ветхозаветные упоминания хлеба и вина (напр.: Иер 11. 19) были пророческими образами Тела и Крови воплощенного Господа (*Tertull.* Adv. Marcion. 3. 19. 4). Тем не менее вопрос об интерпретации терминов figura (образ), repraesentare (представлять — Ibid. 1. 14), censere (считать: «Тело Его считается [данным] в хлебе» (Corpus ejus in pane censetur — *Idem.* De orat. 6); этот глагол употребляется у Тертуллиана и в иных контекстах, напр., применительно к человеческой и Божественной природам во Христе, см.: *Idem.* Adv. Prax. 29) в евхаристическом богословии Тертуллиана, в силу их двусмысленности (напр., глагол repraesentare может быть истолкован как в пользу реалистического толкования: Хлеб «являет» Тело Христово, так и в пользу символического: он «изображает» Тело); см.: *Swete.* 1902. P. 173), в эпоху Нового времени стал предметом продолжительной полемики между католиками и протестантами (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1131–1132; *Bradshaw.* 2004. P. 94–96).

В любом случае евхаристические Дары являются великой святыней сами по себе (что было бы невозможно в случае чисто символического понимания евхаристических хлеба и вина). Тертуллиан подчеркивает, с каким почтением относились верные к Св. Дарам, следя, чтобы ничего не пролилось из Св. Чаши и чтобы не упало ни крошки Св. Хлеба (*Tertull.* De corona. 3). Идолопоклонники «оскверняют» (contaminent) Тело Христово уже тем, что принимают его в руки (*Idem.* De idololatr. 7; это свидетельство Тертуллиана важно также тем, что оно сообщает о способе причащения).

В отличие от мч. Иустина Философа и его старшего современника сщмч. Иринея Лионского Тертуллиан не описывает содержание евхаристических молитв. Для обозначения освящения Даров он использует глагол consecrare (освящать), хотя и несколько необычным образом: он говорит, что Христос «освятил (consecravit) Свою Кровь в вино — Тот, Кто прообразовал это вино в [виде] Крови» (*Idem.* Adv. Marcion. 4. 40. 4). Тертуллиан не упоминает и к.-л. призывания при совершении Е. — на основании этого его высказывания, а также утверждения, что Господь сделал хлеб Своим Телом, сказав: «Сие есть Тело Мое» (Ibid. 4. 40. 3), нек-рые авторы предполагают, что уже к нач. III в. на Западе существовало учение об освящении Даров установительными словами, что, однако, остается предположением и не может быть доказано на основании имеющихся данных. В то же время очевидно, что для Тертуллиана богословие Е. неразрывно связано с преданием о Тайной вечере. Как и более ранние авторы, он цитирует пророчество пророка Малахии (Мал 1. 11) о чистой жертве, но вне специальной связи с Е. (*Tertull.* Adv. Marcion. 3. 22. 6; *Idem.* Adv. Iud. 5).

Из ряда косвенных замечаний Тертуллиана может быть составлено нек-рое представление о практике совершения таинства Е. в его время. В 39-й гл. «Апологии» он упоминает: общие молитвы христиан, «будто войска, стекшегося в одно место», содержащие прошения «за императоров, их сотрудников и власти, о жизни рода человеческого, о спокойствии государства и о замедлении конца мира»; чтение Свящ. Писания; «увещания, наказания и божественный суд»; пожертвования; а также вечерю общины, dilectio (т. е. ἀγάπη), сопровождавшуюся молитвами и песнопением,— возможно, какая-то часть этих элементов или даже все они относились к евхаристической службе. Однако в другом месте Тертуллиан говорит о причащении «из рук предстоятелей», совершавшемся в предрассветное время (*Idem.* De corona. 3; здесь также упоминается практика совершения Е. в память усопших, oblationes pro defunctis). Причащение верных совершалось за каждой литургией; уверовавшие впервые причащались непосредственно после принятия Крещения; был распространен обычай уносить Св. Дары с собой для самопричащения (см., напр.: *Idem.* Ad uxor. 2. 5). Причащение совершалось натощак, прежде всякой еды (Ibidem), и по возможности ежедневно — Тертуллиан порицает тех, кто воздерживались от принятия Св. Даров в дни поста (*Idem.* De orat. 19) (см.: *Bradshaw.* 2004. P. 97–103).

В творениях сщмч. Киприана Карфагенского, писавшего неск. десятилетиями позже Тертуллиана, символический язык по отношению к Е. не применяется — Св. Дары называются только Телом и Кровью Христовыми, Е., святыней (sanctum) и ни разу не называются «образом», «вместообразным» и т. п. (см., напр.: *Cypr. Carth.* De lapsis. 16; *Idem.* De orat.

Dom. 18; Ep. 63. 2, 9 — здесь и далее нумерация писем сщмч. Киприана дана по изданию в сер. CSEL).

Наиболее подробно учение о Е. у сщмч. *Киприана* († 258) раскрыто в его пространном письме 253 г. к Цецилию, еп. г. Бильты, посвященном вопросу об использовании в Е. только воды или же вина с добавлением воды (*Cypr. Carth.* Ep. 63). Из содержания послания следует, что во времена священномученика практика совершения Е. только на хлебе и воде, о которой упоминал также сщмч. Ириней Лионский, имела достаточно большое число сторонников. Ее появление, возможно, было связано с подозрительным отношением нек-рых христиан того времени к вину, ассоциировавшемуся с языческим культом (ср., напр.: Рим 14. 21), или же с распространенностью в раннем христианстве различных форм крайнего аскетизма. Нек-рые исследователи высказывали даже предположение о том, что Е. без вина изначально была одной из допустимых форм совершения таинства (см., напр.: *McGowan.* 1999; как бы то ни было, к IV в. эта практика однозначно ассоциировалась с неправомыслием и была подвергнута каноническому запрещению — см.: Васил. 1; Трул. 32; ср.: Карф. 37 (46)).

Сщмч. Киприан приводит целый ряд аргументов в опровержение отказа от использования вина в Е. В частности, он указывает несколько ветхозаветных прообразов Е. (среди к-рых нет распространенного в раннехрист. лит-ре пророчества Мал 1. 11; однако в Test. adv. Jud. I 16 он цитирует этот текст): опьянение Ноя (Быт 9. 21–23), благословение Авраама Мелхиседеком (Быт 14. 18–19), трапезу Премудрости (Притч 9. 1–5), данное патриарху Иуде пророчество (Быт 49. 8–11), слова Пс 22. 5 (во всех этих контекстах так или иначе говорится о вине), а также жертву пасхального агнца (Исх 12. 6) и слова Пс 140. 2 о вечерней жертве (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 3–7, 11, 16). Комментируя последние 2 примера, священномученик говорит о том, что, хотя установление Е. и произошло вечером, чин совершаемой утром литургии все равно должен уподобляться Тайной вечере — в т. ч. в отношении употребления вина,— т. к. время, когда состоялась Тайная вечеря, имело совершенно особое значение. Из этих рассуждений видно, что нек-рые отказывались от использования вина за утренней Е. именно из-за времени ее совершения: «Разве кто боится, что по причине вкушения вина при утренней Жертве от него будет пахнуть Кровью Христовой? Вот от того-то, что братство приучается стыдиться жертвенной Крови Христовой, оно начинает уклоняться от страдания за Христа во время гонений... Во время вечери мы не можем созывать всего народа, чтобы совершить священнодействие таинства в присутствии всего братства... Правда, Господь не утром, а после вечери принес чашу, растворенную вином... А мы торжествуем воскресение Господне утром. Но так как при всякой Жертве мы воспоминаем страдание Господа (ибо Жертва, приносимая нами, есть Его страдание), то мы не должны делать ничего другого кроме того, что Он делал» (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 15–17).



Сщмч. Киприан, еп. Карфагенский. Роспись трапезной мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос. Кон. XII в.

В этих словах сщмч. Киприана содержатся важные сведения как о внешней стороне Е.— что она совершалась утром в воскресный день (в других случаях он говорит даже о «непрестанном возношении Жертв» (*Idem.* Ep. 66. 9) и ежедневном Причащении (*Idem.* De orat. Dom. 18; *Idem.* Ep. 58. 1)), так и о ее богословских аспектах: о Е. как таинстве, как воспоминании Страстей Христовых, как Жертве и как знаке единства Церкви.

В богословии сщмч. Киприана особенно подчеркивается жертвенный характер Е. Литургию он называет «жертвой» (sacrificium) и «приношением» (oblatio). Количество примеров употребления этих слов применительно к Е. в его сочинениях показывает, что в лат. литургической практике того времени такой язык уже стал общепринятым. Е. священномученик называет «таинством Господнего Жертвоприношения» (Sacrificii Dominici sacramentum) (*Idem.* Ep. 63. 4). Евхаристическая Жертва — это воспоминание Страстей (Ibid. 9) и, шире, домостроительства спасения; «таинство Господнего страдания и нашего искупления» (Ibid. 4) и даже просто само страдание Господа (Ibid. 17). На понимании Е. как Жертвы основан обычай приносить ее за живых (*Idem.* Ep. 62. 5) и за усопших (*Idem.* Ep. 1. 2) — сщмч. Киприан говорит об этом обычае как о само собой разумеющемся, чем подтверждается, что вера Церкви в действенность поминовения за Е. существовала уже в доникейскую эпоху. Е. совершалась также в дни памяти мучеников (*Idem.* Ep. 12. 2; 39. 3) — т. о., в III в. число дней, предполагавших совершение литургии, возросло по сравнению с предшествующей эпохой.

Осмысление Е. как воспоминания Страстей Христовых священномученик подкрепляет ссылками на новозаветные рассказы о Тайной вечере, цитируя их близко к новозаветному тексту (Мф 26. 27–28 — в *Cypr. Carth.* Ep. 63. 9; 1 Кор 11. 23–26 — в *Cypr. Carth.* Ep. 63. 10). В отличие от сщмч. Иринея Лионского сщмч. Киприан ни разу не говорит об эпиклезе, хотя и упоминает, напр., такие части евхаристической молитвы, как возглас предстоятеля «Горé сердца» (Sursum corda) и ответ на него народа «Имеем ко Господу» (Habemus ad Dominum) в составе литургического диалога в начале анафоры (*Cypr. Carth.* De orat. Dom. 31). Из молчания сщмч. Киприана относительно эпиклезы, из подчеркивания им содержания Е. как воспоминания и из его слов: «Заповедь сия (о воспоминании.— *Авт.*) будет соблюдена только в том случае, если мы будем делать то же, что делал Господь» (*Idem.* Ep. 63. 10) нек-рые католич. исследователи делали вывод о том,

что священномученик учил об освящении Даров установительными словами. Однако прямо он сам об этом не говорил, а в письме одного из его корреспондентов к нему упоминается «призывание» (invocatio — *Idem.* Ep. 75. 10; текст письма сохр. в корпусе писем сщмч. Киприана). В то же время сщмч. Киприан подчеркивал, что епископ (которого он обозначает словом «священник» (sacerdos), отличая его от пресвитеров и применяя термин «первосвященник» (summus sacerdos) только ко Христу) «исполняет обязанности Христа (vice Christi), воспроизводя то, что совершил Христос; и тогда он приносит в Церкви полную и совершенную Жертву Богу Отцу, когда приносит ее так, как принес Христос» (*Idem.* Ep. 63. 14). Впрочем, интерпретация слов vice Christi применительно к жертвоприношению Е. является предметом полемики, поскольку их можно понимать как в букв., так и в переносном смысле (см.: *Laurance J.* Priest as Type of Christ: The Leader of the Eucharist in Salvation History According to Cyprian of Carthage. N. Y., 1984).

Не менее важное значение сщмч. Киприан придавал экклезиологическому измерению Е. Она служит средством выявления и реализации единства членов Церкви. Такое толкование получают у него даже используемые в таинстве хлеб и разбавленное водой вино: «Вода и вино после смешения в Чаше Господней так неразрывно и тесно соединяются между собой, что не могут отделяться одно от другого: так точно ничто не может отделить от Христа Церкви, то есть народа, составляющего Церковь... Если бы было приносимо одно вино, то Кровь Господня осталась бы без нас, а если бы приносима была одна вода, то народ остался бы без Христа... Как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешенные, образуют один хлеб, так точно образуют одно Тело многие верующие, соединяясь во Христе — сем небесном Хлебе» (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 10; последняя фраза, вероятно, представляет собой прямую или опосредованную отсылку к евхаристическим молитвам «Дидахе»; ср.: *Idem.* Ep. 69. 4). Строго церковный характер Е. выражается в том, что литургия возглавляется епископом, т. е. предстоятелем местной общины, или пресвитерами; в том, что истинная Е. совершается только в Церкви (*Idem.* Ep. 63. 11), а вне ограды Церкви, как настаивает сщмч. Киприан, она невозможна в принципе (*Idem.* Ep. 72; 70. 3; 69. 4; нельзя преподавать св. Причащение и тем, кто не вступил в Церковь через подлинное Крещение: *Idem.* Ep. 75. 21); в том, что отпадшие от Церкви из-за страха гонений и не исполнившие меру покаяния не могут ни поминаться за литургией, ни причащаться (*Idem.* Ep. 15. 1; 17. 2; *Idem.* De lapsis. 22). В частности, священномученик приводит неск. случаев, происшедших с людьми, из-за страха гонений отрекшимися от Христа и принесшими жертвы идолам, а затем дерзнувшими приступить к Св. Таинам, минуя принятие в церковное общение: ребенок, вкусивший идоложертвенного, не смог проглотить Св. Кровь; женщина, скрыв свой грех и причастившись, вдруг тяжело заболела и вскоре скончалась; еще одна женщина, решив открыть ковчег, в к-ром (очевидно, у нее дома) хранились Св. Дары, не смогла этого сделать по причине исшедшего из ковчега пламени; мужчина, осквернивший себя грехами, приняв в руки Тело Христово, обнаружил вместо него пепел (*Idem.* De lapsis. 15–16). Для тех же, кто не согрешили, но боятся не выдержать гонения, принятие Св. Таин служит укреплением и утверждением в вере (*Idem.* Ep. 57. 2; ср.: *Idem.* Ep. 63. 15). Сщмч. Киприан также обращает внимание на то, что условиями участия в Е. являются благоговение перед таинством и добродетельная жизнь (*Idem.* Test. adv. Jud. III 26, 94).

Упоминания о Е., содержащиеся ***в творениях Климента Александрийского*** († ок. 215), второго по времени руководителя александрийской огласительной школы, настолько неопределенны, что по ним нельзя сделать однозначные выводы о его богословии Е. Так, он пишет: «Кровь Логоса явлена как молоко... Когда любвеобильный и человеколюбивый Отец одождил Логоса [на землю], Сам [Логос] сделался духовной пищей для людей воздержанных. О, таинственное чудо! Один Отец всего, один Логос всего, и Дух Святой один и един повсюду; одной же обителью сделалась и Матерь Дева — мне хочется называть так Церковь... Зовет она чад своих к себе, [чтобы им] напитаться святым молоком, вечно юным Логосом. Потому она не имеет [своего] молока, что ее молоко есть само это прекрасное и родное Дитя, Тело Христово, вскармливающее новорожденное человечество Логосом. Его (обновленное человечество.— *Авт.*) выносил Господь, родив телесным мучением, его повил Господь пеленами — драгоценной Кровью. О святое рождение! О святые пелены! Логос — все для этого младенца: и отец, и мать, и воспитатель, и кормилец. «Ядите Мою Плоть, — говорит Он, — и пейте Мою Кровь». Такую-то подает родственную пищу Господь, дарует Плоть и изливает Кровь, не лишая ничего, [что требуется] для роста чад. О необычайное таинство (μυστηρίου)!» (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 41–42). Эти слова могут быть поняты в смысле отождествления Св. Даров с историческими Телом и Кровью Христа. Однако в том же сочинении несколькими параграфами выше сказано: «Эту пищу Господь в другом месте, в Евангелии от Иоанна, изъяснял посредством символов, сказав: «Ядите Мою Плоть и пейте Мою Кровь» — очевидно, аллегорически говоря о пище и питье веры и обетования, посредством которых Церковь, состоящая, подобно человеку, из многих членов, орошается и взращивается, устраивается и составляется из обоих [частей]: из тела, [то есть] веры, и из души, [то есть] надежды, подобно тому как и Господь — из плоти и крови» (Ibid. 38) — такое толкование предполагает уже символическое понимание Е.

Тем не менее, евхаристическое богословие Климента нельзя назвать чисто символическим, отменяющим церковное таинство. Скорее в своих рассуждениях о Е.— как и о др. предметах — он стремился выявить многообразие смыслов, к-рые могли бы дополнить хорошо известное ему учение Церкви об этом таинстве: «Кровь Господня двояка: одна — телесная, которой мы были избавлены от тления, другая — духовная, то есть та, которой мы помазуемся. И пить Кровь Иисуса значит причащаться Господнего нетления. Сила же Логоса — Дух, как и тела — кровь. Соответственно этому смешивается с водой вино, а с человеком — Дух, и одно, смешение, дается для веры, другое же, Дух, ведет к нетлению. Смешение же обоих, питья и Логоса, называется Евхаристией, то есть восхваляемой и прекрасной благодатью (χάρις), от которой причащающиеся по вере освящаются и те-

лом, и душой... и воистину Дух вступает в единение с оплодотворяемой Им душой, а плоть — с Логосом, и через которую «Слово стало плотию»» (Ibid. II 2. 19–20; ср.: Ibid. I 6. 46–47). Развивая этот подход, Климент Александрийский, возможно, так или иначе опирался на уже существовавшую традицию. Так, параллель к его словам о том, что «Кровь Логоса явлена как молоко», можно найти у сщмч. Иринея Лионского, к-рого никак нельзя упрекнуть в символическом понимании Е. и который писал о Христе: «Он, совершенный хлеб Отца, представил нам, младенцам, Самого Себя как молоко — таково было Его человеческое пришествие,— дабы, как бы вскормленные от сосцов Его плоти и чрез такое млекотворение приученные есть и пить Слово Божие, мы могли содержать в себе самих Хлеб бессмертия, который есть Дух Отца» (*Iren.* Adv. haer. IV 38. 1 (2); использование образа молока для обозначения Св. Даров встречается не только в сочинениях Климента и сщмч. Иринея, но и в др. христ. произведениях III — нач. V в.; см.: *Engelbrecht E.* God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist // JECS. 1999. Vol. 7. P. 509–526; на этом основании можно предположить, что и «молоко», о котором говорится в «Одах Соломона» (Odae Solomon. 8. 14; 35. 5 и др.), также является образом Е.).

Поэтому такие мысли Климента, как, напр.: «Мистическое созерцание есть Тело и Кровь Логоса, то есть постижение божественных силы и сущности» (*Clem. Alex.* Strom. V 10. 66), отнюдь не свидетельствуют о его отказе от участия в евхаристической литургии церковной общины или об интерпретации им Св. Даров только как прообраза Тела и Крови. В «Строматах» он упоминает раздробление Св. Хлеба во время литургии и говорит, со ссылкой на 1 Кор 11. 27–28, что те, кого обличает совесть, не должны приступать ко Причащению (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 5). Александриец Климент упоминает, как и священномученики Киприан Карфагенский и Ириней Лионский на Западе, практику совершать Е. на хлебе и воде без использования вина или даже только на воде, называя придерживающихся ее еретиками, поступающими «не по канону Церкви» (Ibid. I 19. 96), и полемизируя с «заблуждениями так называемых энкратитов» (*Idem.* Paed. II 2. 32).

С др. стороны, двусмысленность высказываний Климента не позволяет быть вполне уверенным в том, что он имеет в виду ежедневное причащение Св. Таин в таких фразах, как: «Я, питая тебя, даю Себя [как] хлеб — тот, кто ест от него, никогда более не испытает смерти,— и ежедневно подаю [тебе] питье бессмертия (ἀθανασίας)» (*Idem.* Quis div. Salv. 23. 4), а говоря о «врачевстве бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας — *Idem.* Protrept. X 106. 2), подразумевает именно евхаристические Дары. Акцентируя духовные и скрытые смыслы Е., Климент обходит стороной ее экклезиологический и жертвенный аспекты (впрочем, он цитирует обычное для раннехрист. авторов пророчество Мал 1. 11, прибавляя стих 14,— но не в связи с Е., см.: *Idem.* Strom. V 14. 136; ср.: *Barnaba.* Ep. 19. 12).

Заслуживающее внимания высказывание содержится в составленных Климентом «Выписках из Феодота»: «И хлеб [Евхаристии], и елей (т. е. миро.— *Авт.*) освящаются силой Имени, переставая быть тем же, [чем были, одновременно] сохраняясь по внешности, но силой [Имени] прелагаются (μεταβέβληται) в духовную силу» (*Clem. Alex.* Exc. Theod. 82). По всей вероятности, речь здесь идет о понимании Е. в секте валентиниан; тем не менее приведенные слова в целом соответствуют учению Церкви о Е. (и Климент их никак не комментирует) — возможно, это подтверждает, что в учении о таинствах валентиниане основывались на церковной традиции (см. ст. *Гностицизм*, разд. «Богослужение»). Здесь впервые в христ. лит-ре термин μεταβάλλω (прелагать, превращать) употреблен в евхаристическом контексте (сам Климент также употребляет это слово, напр., в рассуждениях о превращении в человеческом организме крови в молоко в связи с утверждением, что «Кровь Логоса явлена как молоко», см.: *Idem.* Paed. I 6. 41; ср.: Ibid. 39).

Высказывания о Е. ***в творениях Оригена*** († ок. 253/4), др. знаменитого александрийца III в. и руководителя александрийской огласительной школы, также достаточно противоречивы (см.: *Lies L.* Wort und Eucharistie bei Origenes: Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbruk, 1978, 1982². (Innsbrucker theologische Stud.; 1); *Schütz W.* Der christliche Gottesdienst bei Origenes. Stuttg., 1984. S. 156–172). Так, если в одном случае он понимает Е. реалистично: «Мы же, благодаря Создателя всего, с благодарением (εὐχαριστίας) и молитвой за [все] поданное [Им] едим принесенные хлебы, которые через молитву становятся Телом Святым и освящающим тех, кто со здравым расположением употребляет его» (*Orig.* Contr. Cels. VIII 33; ср.: *Idem.* In Num. 7. 2), то в другом, напр., пишет: «Поскольку Иисус Христос был всецело чист и свят, то вся Его Плоть была истинное брашно и вся Кровь — истинное питие; поскольку всякое дело Его — святость, и всякое слово — истина, то плотью и кровью слова Своего Он как бы неким чистым брашном и питием питает, возрождает и подкрепляет весь род человеческий... После Господа, питающего плотию и кровию Своею, чистым брашном для верующих являются Петр и Павел и все апостолы, а за ними и все ученики их, и таким образом всякий в Церкви является более или менее чистым брашном для других, смотря по чистоте своих убеждений и жизни... Если вы сыны Церкви, если напоены евангельскими тайнами, если Слово, ставшее плотью, живет в вас... вы знаете, что в Священном Писании есть много мест образных, и потому понимайте их не как плотские, а как духовные истины... Не в Ветхом только Завете, но и в Евангелиях есть буква, которая убивает не могущего или не хотящего понимать ее духовно, так и... буква слов «если не будете есть Плоть Сына Человеческого и пить Кровь Его» убивает того, кто захотел бы понимать эти слова буквально» (*Idem.* In Lev. 7. 5).

Подобная противоречивость высказываний Оригена о Е. позволяла одним исследователям считать его занимающим позицию евхаристического реализма (см., напр.: DTC. Vol. 5. Col. 1137–1139), другим, напротив, упрекать его в чисто символическом понимании таинства, противоречащем вере Церкви (см., напр.: *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена. К., 1870. С. 311–322). Мнение о том, что Ориген отрицал реальное присутствие Христа в Св. Дарах, поддерживалось протестантами, к-рые в полемике с католиками ссылались на него как на выразителя учения древней Церкви (см.: *Lies L.* Origenes'

Eucharistielehre im Streit der Konfessionen: Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. Innsbruck, 1985. (Innsbrucker Theologische Stud.; 15)). Наиболее яркое место у Оригена, которое может быть понято в смысле отрицания тождества евхаристического Хлеба историческому Телу Христову, — его комментарий на Мф 15. 11, где он пишет: «Как, с одной стороны, мы не подвергаемся какому-либо злому лишению только из-за того, что не вкушаем Хлеба, освященного молитвой, так, с другой стороны, не получаем какого-либо особенного блага из-за того только, что вкушаем от него... ибо как, по слову Писания, всякая пища, насколько она есть только пища, входит во чрево и исходит из него, не более, так и освящаемый Словом Божиим и молитвой хлеб, насколько он есть вещество только, входит во чрево и исходит из него, не более; и только вследствие возносимых при этом молитв и наставлений в вере он бывает полезен вкушающему от него... Итак, это — об образном и символическом (τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ) Теле» (*Orig.* In Matth. 11. 14; ср.: Ibid. Sermon. 85). Однако и эти слова могут быть истолкованы так, что они не будут противоречить реалистическому пониманию Е. (см.: *Vogt H. J.* Eucharistielehre des Origenes? // Freiburger Zschr. f. Philosophie und Theologie. 1978. Bd. 25. S. 428–442; тем не менее идея о том, что со Св. Дарами происходит то же, что и с обычной пищей, была эксплицитно осуждена святителями Кириллом Александрийским, Иоанном Златоустом и прп. Иоанном Дамаскином). Можно предположить, что подчеркнуто спиритуалистическое понимание Е. у Оригена и отчасти у Климента Александрийского было обусловлено влиянием на них предшествующей александрийской экзегетической традиции. Так, уже Филон Александрийский писал, что «Божественный Логос раздает всем нуждающимся небесную пищу души (которая есть Премудрость), называемую манной» (*Philo.* Quis rer. div. 191; см.: *Betz.* 1955. Bd. 1. [Tl.] 1. S. 92; *Laporte J.* La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie. P., 1972). Особый интерес в комментарии Оригена на Мф 15. 11 представляет упоминание об освящении евхаристического хлеба Словом Божиим — нек-рые исследователи понимают это место, как и аналогичные слова мч. Иустина Философа (*Iust. Martyr.* I Apol. 66), в смысле Логос-эпиклезы; во всяком случае, в IV в. Логос-эпиклеза была известна именно в александрийской литургической традиции.

В остальном сведения о богословии и практике Е., к-рые содержатся в творениях Оригена, соответствуют тому, что известно по сочинениям др. авторов II–III вв. Он применяет слово «Е.» для обозначения Св. Даров (*Orig.* Contr. Cels. VIII 57); цитирует повествование о Тайной вечере в форме, известной и др. церковным писателям (*Idem.* Comm. ad Joh. 32. 24; *Idem.* In Ier. hom. 12; см.: *Bradshaw.* 2004. P. 22); говорит о том, что ни одна мельчайшая частица Св. Даров не должна упасть на землю (*Orig.* In Exod. hom. 13. 3), и даже упоминает, что алтари освящаются Кровью Христовой (*Idem.* In Ios. 2. 1; см. ст. *Освящение храма*).



Христианская трапеза. Роспись катакомб Каллиста в Риме. 1-я пол. III в.

Само по себе евхаристическое богословие Оригена не оказало существенного влияния на святоотеческую традицию (за исключением некоторых авторов IV в.), но опосредованно и учение о Е., и нек-рые др. аспекты системы Оригена (напр., учение о телах воскресения) были восприняты рядом позднейших евхаристических концепций, так или иначе противоречащих учению Церкви.

В апокрифических Деяниях II–III вв. Е. описывается или упоминается в 4 из 5 «больших» апокрифических Деяний апостолов (см. ст. *Деяния апостолов апокрифические*), исключение составляют «Деяния Андрея».

В «Деяниях Иоанна» Е. описана дважды: в связи с совершенным ап. Иоанном чудом на гробнице обращенной им в христианство Друзианы (Acta Ioannis. 72, 85–86) и в рассказе о кончине самого апостола (Ibid. 109–110; в папирусном отрывке P. Oxy. VI 850, IV в. сохр. еще одно фрагментарное описание Е., см.: CCSA. Vol. 1. P. 119). Во всех 3 случаях приведены и евхаристические молитвы, произнесенные, согласно повествованию, ап. Иоанном. Слово «Е.» в «Деяниях Иоанна» обозначает Св. Дары, тогда как о самом евхаристическом богослужении говорится описательно — посредством выражения «преломлять хлеб». Евхаристическая Чаша не упоминается. Это позволило нек-рым исследователям предположить, что «Деяния Иоанна» отражают практику совершения Е. только на хлебе (тогда как в позднейшем прибавлении к «Деяниям Иоанна», объединенном в первом издании этого памятника с древнейшими частями (гл. 10), упоминается чаша с ядом (φάρμακον), о к-рой ап. Иоанн молится, чтобы она сделалась для него «как Чаша Евхаристии» (ὡς ποτήριον εὐχαριστίας) — Ibid. Vol. 2. P. 875).

Описание Е. на гробнице Друзианы мн. ученые считали одним из древнейших упоминаний о раннехрист. практике совершать Е. на гробницах мучеников. Впрочем, о совершении Е. на гробах в собственном смысле в «Деяниях Иоанна» речь не идет, поскольку сначала говорится о воскрешении Друзианы и лишь затем о совершении Е. Археологические данные не подтверждают существования такой практики в ранней Церкви (см.: *Izzo J.* The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches. R., 1975. P. 13–20); лишь с IV в. в Церкви начала распространяться практика служения литургии на гробах святых или помещения св. мощей под престолы храмов.

Евхаристическая молитва 85-й гл. «Деяний Иоанна» представляет собой прославление Христа и благодарение Ему. В ней содержатся 2-кратное прославление принадлежащего Христу «благого Имени», рассуждение о знании и вере, данных Господом христианам, и краткое упоминание темы собрания вместе, что позволяет сопоставить ее с аналогичными молитвами «Дидахе» (см.: CCSA. Vol. 2. P. 562–563). Восхваление Господа Иисуса является также темой фрагментарно сохранившейся молитвы из P. Oxy. VI 850.

Евхаристическая молитва из 109-й гл. «Деяний Иоанна» более пространна, чем молитва из 85-й гл. Она является славословием с перечислением множества образных наименований Христа, из к-рых одни взяты из евангельских притч и бесед Спасителя (напр., «путь», «соль», «сокровище»), другие представляют собой богословски менее понятные выражения (напр., «источник нетления и основание веков» (πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων)). Впрочем, согласно Э. Жюно и Ж. Д. Кестли, подготовившим критическое издание «Деяний Иоанна», эта молитва не принадлежит первоначальному тексту памятника (Ibid. P. 566–567).

Из 5 «больших» апокрифических Деяний самый значительный по объему литургический материал содержат «Деяния [Иуды] Фомы». В частности, Е. в них описывается 6 раз (Acta Thomae. 27, 29, 49–51, 120–121, 133, 158; см.: *Klijn A. F. J.* The Acts of Thomas: Introd., text and comment. Leiden, 2003². (Suppl. to NT; 108)). В 5 случаях Е. следует за совершением Крещения, в одном (гл. 29) происходит в воскресный день (ср.: Didache. 14; *Iust. Martyr.* I Apol. 67). Св. Дары называются «Е.», «Хлебом [Евхаристии]», «Телом Христовым и Чашей Сына Божия». Веществами для совершения Е. служат хлеб и чаша вина с водой (в главах 27, 29, 49–51, а также в греч. версии гл. 133 чаша не упоминается; кроме того, чаша воды и вина из120-й гл. в греч. версии гл. 121 названа чашей воды).

Каждый из рассказов о Е. содержит слова о том, что апостол преломил хлеб (так же как в «Деяниях Иоанна» и в др. древнейших христ. памятниках). В 3-м из 6 рассказов приведен текст молитвы, к-рую, согласно повествованию, читает апостол при совершении Е. (главы 50, 133, 158); за молитвой следуют осенение Даров знамением креста (только в гл. 50; это является древнейшим свидетельством о совершении данного священнодействия при освящении Даров) и преподание верующим Причащения. В главах 29, 50, 121, 158 причащение сопровождает особая формула, произносимая апостолом, завершаемая словом «Аминь», к-рое произносят участники богослужения (главы 29, 50, 158) или небесный глас (главы 121, 158).

Евхаристическая молитва 50-й гл. представляет собой серию призываний, обращенных к Св. Духу (их греч. текст значительно отличается от сир.) и начинающихся со слов: «Прииди...». Она предваряется обращением к Иисусу Христу (гл. 49), содержащим слова о том, что Господь сподобил ап. Фому и его учеников приобщиться к Е. и призывать Его Имя. Следующая за молитвой формула при причащении содержит пожелание о том, чтобы оно сделалось оставлением грехов.

Евхаристическая молитва 133-й гл. обращена ко Христу, Который здесь называется Хлебом жизни и Которого молящиеся «нарицают Именем»; к молитве прибавлено моление о том, чтобы «пришла сила благословения и вселилась в хлеб» для того, чтобы Причащение послужило для оставления грехов (что компенсирует отсутствие особой формулы на причащение). Т. о., и в 50-й, и в 133-й главах евхаристическая молитва содержит эпиклезу. Эпиклетические призывания являются характерной особенностью молитв «Деяний [Иуды] Фомы» (см., напр.: *Messner R.* Zur Eucharistie in den Thomasakten: Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese // Crossroad of Cultures: Stud. in Liturgy and Patristics in Honour of G. Winkler. R., 2000. P. 493–513. (OCA; 260); *Myers S.* «Come, Hidden Mother»: Spirit Epicleses in the Acts of Thomas: Diss. Notre Dame (Ind.), 2003).

Евхаристическая молитва 158-й гл. отличается от 2 других: она обращена ко Христу и не содержит эпиклетического призывания, но представляет перечисление событий Его страстей и воскресения, каждому из к-рых сопоставляется то или иное прошение от лица верных. Формула на причащение здесь также не содержит темы прощения грехов, но говорит о спасении, радости и здравии как о его плодах. В 121-й гл. в аналогичной формуле, к-рая является и завершением чина Крещения, говорится о вечной жизни.

Согласно «Деяниям [Иуды] Фомы», недостойное принятие Е. может сделаться осуждением: в формуле на Причащение из 29-й гл. апостол желает причастникам, чтобы для них оно не стало таковым, а в 51-й гл. описан случай недостойного Причащения. В 49-й гл. упоминается ткань, расстилаемая на столе для совершения Е., что является древнейшим свидетельством о евхаристическом *илитоне,* или *корпорале.* В целом описания Е. в «Деяниях [Иуды] Фомы» (несмотря на то, что нек-рые исследователи усматривали в этом памятнике те или иные неортодоксальные, в частности гностические, тенденции), вероятно, отражают действительную сир. литургическую практику III в. (см.: *Rouwhorst G.* La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas // Omnes circumadstantes: Contrib. Towards a History of the Role of the People in the Liturgy: Presented to H. Wegman. Kampen, 1990. P. 51–77).

О Е. говорится в 5-й гл. т. н. Верчелльского фрагмента «Деяний Петра» (CANT, N 190. III). Здесь Е. происходит сразу после Крещения; из веществ таинства упоминается только хлеб; евхаристическая молитва очень лаконична: упоминаются только совершившиеся перед этим явление Христа и Крещение, а также предстоящее причащение. В «Деяниях Павла и Феклы» (CANT, N 211. III) о Е. кратко говорится в 5-й гл. При этом сказано о «преломлении хлеба», сопровождающемся «преклонением колен» и «словом Божиим о воздержании (ἐγκρατείας) и Воскресении» (упоминание «энкратии» позволяет сопоставить это место с 4-м фрагментом «Деяний Павла» (CANT, N 211. I), где говорится, как ап. Павел «преломил хлеб и принес воду»).

В литургико-канонических памятниках III–IV вв. Важные сведения об устройстве Церкви, внутренней организации общин и порядке богослужений содержат литургико-канонические памятники III–IV вв. Они являются одним из главных источников для реконструкции богослужебных традиций раннего христианства (эти памятники, как правило, надписаны именами апостолов, их учеников или Самого Господа Иисуса Христа; на этом основании ранее нек-рые из них ошибочно считались непосредственным свидетельством богослужебного чина апостольской эпохи; ср.: *Дмитревский.* 1803. С. 68–69; СДЛ. Ч. 1. С. 3–10, 77–138). Несмотря на все значение этих текстов как исторических свидетельств, их привлечение в качестве базовых источников для литургических, богословских и церковно-правовых реконструкций по ряду причин весьма затруднено: время и место их происхождения до сих пор являются предметом ученой

полемики; также остаются невыясненными вопросы, в какой мере содержащиеся в них предписания соблюдались на практике, а в какой отражают только идеальные представления их авторов; за время своего существования в рукописной традиции текст этих памятников претерпел значительные изменения, характер к-рых часто не может быть выявлен на основе сохранившегося материала (подробнее см.: *Bradshaw*. 2002. P. 73–97).

Из известных литургико-канонических памятников к III в. относятся *«Дидаскалия апостолов»* (обычно датируется 1-й третью — сер. III в.), «Церковные установления апостолов» (или «Апостольский церковный чин», обычно датируется рубежом III и IV вв.) и *«Апостольское предание»* (обычно датируется 1-й пол. III в.; в последнее время высказываются мнения в пользу более поздней датировки по крайней мере нек-рых частей этого памятника).

В «Дидаскалии апостолов» Е. обозначается как своим обычным именем, так и словом ܩܘܪܒܢܐ, *qurbānā* (Приношение, Жертва). Чин литургии, обязательно совершавшейся по воскресеньям (Didasc. Apost. 3. 8. 2), в памятнике подробно не описан, но ясно, что он включал в себя — помимо евхаристической молитвы, причащения и др. священнодействий — чтение Свящ. Писания, происходившее на *виме* (Ibid. 10). Е. совершалась на хлебе («Дидаскалия» предписывает обязательно использовать его в день выпечки — Ibid. 27) и вине. В памятнике содержится предписание епископу предоставлять чтение евхаристической молитвы над Дарами епископу-гостю, если тот участвует в богослужении; а если тот по скромности отказывается, предоставить ему по крайней мере молитву над чашей (Ibid. 12); можно предположить, что здесь отражена практика, в к-рой молитвы над хлебом и чашей еще не объединились в одну (ср. с молитвами «Дидахе»). Подобно «Дидахе», в «Дидаскалии» запрещается участвовать в Е. тому, кто не примирился со своим братом (Ibid. 11).

Понимая Св. Дары как Тело и Кровь Христовы, составитель «Дидаскалии» употребляет не вполне понятное выражение: «Евхаристия жертвы Тела Господа, Спасителя нашего» (Ibid. 26). В лат. переводе «Дидаскалии» в этом месте говорится, что Е.— «по подобию царственного Тела Христова», а в греческом (входящем в состав «Апостольских постановлений») — «вместообраз (ἀντίτυπον) царского Тела Христова». Смысл лат. и греч. версий проясняет одна из сир. рукописей, содержащая вместо указанного выше чтение: «Подобие Тела Царства Христова» (ܕܡܘܬ ܦܓܪܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ), предполагающее интерпретацию Е. как «подобия Царства» (см. введение к изд. «Дидаскалии»: CSCO. Vol. 402. P. 60*). Еще одно богословски значимое разночтение в рукописях «Дидаскалии» — прибавленное к разделу о непростительных кощунствах обвинение в этом грехе тех, «кто не верит, что Святой Дух обитает в Крещении и в Теле и Крови Христовых» (Didasc. Apost. 25); это высказывание может быть понято как указание на обязательность призывания Св. Духа при совершении Крещения и Е., т. е. обязательность эпиклезы.

В «Апостольском предании» (см. подробный совр. комментарий: *Bradshaw P., Johnson M., Phillips L.* The Apostolic Tradition: A Comment. Minneapolis, 2002) приведены разнообразные сведения о порядке совершения Е. Они содержатся в 2 разделах памятника: в описаниях чина епископской хиротонии (главы 4–6) и чина Крещения (гл. 21) (нек-рые исследователи полагают, что Е., по крайней мере в первоначальном тексте «Апостольского предания», является и вечеря общины, описанная в главах 25–26). Ряд частных предписаний о Е. содержится также в главах 36–40.

Евхаристическая служба «Апостольского предания» еще не вполне отделена от трапезы (что, вероятно, свидетельствует об архаичности ее описаний) — здесь сохраняется возможность благословения пищи (елея, сыра и маслин — гл. 5) сразу после анафоры (гл. 4), а также вкушение от чаш с водой и с молоком после принятия Тела Христова и до принятия Св. Крови в чине крещальной литургии (гл. 21).

Особенностью «Апостольского предания» является наличие в нем полного текста евхаристической молитвы — это, если не считать сложных для интерпретации молитв «Дидахе», одна из древнейших сохранившихся анафор (а возможно, и самая древняя — если датировка памятника III в. верна). По содержанию она соответствует классическим евхаристическим молитвам Сирии, Палестины, М. Азии и К-поля IV и последующих веков. К ее характерным структурным особенностям относится отсутствие 2 обычных анафоральных частей, *Sanctus* и *intercessio* (но эпиклеза, рассказ об установлении Е. и проч. в ней имеются). Евхаристическая молитва «Апостольского предания» (к к-рой текстуально близок фрагмент анафоры, приписываемой свт. Епифанию Кипрскому; см.: *Φουντούλης Ἰ.* Ἡ εὐχὴ τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1967), доныне сохраняет нек-рое употребление — ее переработанный и дополненный текст является основной анафорой Эфиопской Церкви (подробнее см. ст. *Анафора*).

В «Апостольском предании» содержится и уступающее в древности только свидетельству мч. Иустина Философа описание чина литургии верных. Здесь она начинается с общих молитв и лобзания мира; далее следуют: приношение диаконами Даров к предстоятелю и возложение предстоятелем рук на Дары; анафора; преломление Св. Хлеба; причащение; благодарение. Очевидно, в основе здесь лежит та же схема, что и у мч. Иустина, но уже претерпевшая нек-рое развитие. В описании крещальной литургии в «Апостольском предании» приводятся также нек-рые литургические формулы (см. ст. *Формулы литургические*). В частности, причащая мирян Телом Христовым, епископ произносит: «Хлеб Небесный во Христе Иисусе», а причастник отвечает: «Аминь» (ср. с Е. в «Деяниях [Иуды] Фомы», а также с рассказом сщмч. Дионисия Александрийского о совершении Е.: *Euseb.* Hist. eccl. VII 9).

Таинство Е. в «Апостольском предании» названо «приношением», а Св. Дары — Телом и Кровью Христа (в отличие от др. версий, в латинской в главах 21 и 38 к Дарам также применен термин «вместообраз» (antitypum), а в бохайрской версии гл. 21 — слово «подобие»). В памятнике неоднократно говорится о том, что Причащение не может быть преподано некрещеному и что ни одна частица Св. Даров не должна упасть или оказаться в небрежении (гл. 37–38; ср. с аналогичными словами Оригена). Здесь же содержатся одно из первых свидетельств о евхаристическом посте (гл. 36, 40)

и предписание служить литургию по воскресеньям, а также по субботам (гл. 22; предписание о субботней литургии, сохранившееся только в эфиоп. версии памятника, может быть поздней интерполяцией) — в др. дни, возможно, предполагается самопричащение по домам (гл. 36).

В «Церковных установлениях апостолов» Е. названа «приношением Тела и Крови». Здесь приведен краткий рассказ об установлении Е. на Тайной вечере, содержащий апокрифическое предание о том, как одна из учениц Христа засмеялась во время вечери, что якобы стало основанием для запрета совершения таинства женщинами (главы 25–26).

Е. в Церкви IV — 1-й четв. V в. В IV в. на чин Е. и отчасти на ее богословское осмысление оказали влияние такие факторы, как приток в Церковь большого числа новообращенных из язычников, постройка новых больших храмов и вовлечение в богослужение значительного числа верующих, связанные с превращением христианства сначала в разрешенную, а затем и в официально исповедуемую Римской империей религию.

Литургия, являвшаяся, как и в ранней Церкви, центром богослужебной и общинной жизни христиан и уже в III в. имевшая сравнительно сложный чин, в IV в. продолжала развиваться с внешней стороны; на этот процесс значительное влияние оказывала церковная архитектура (*Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture / Revised by R. Krautheimer, S. Ćurčić. Hong Kong, 1986). В IV в. подвергаются фиксации тексты евхаристических чинов различных местных традиций — александрийской, антиохийской, римской и т. д. Процесс кодификации молитв был связан с увеличением числа клириков и, как следствие, с падением среднего уровня их образованности, а также с необходимостью противостоять различным ересям: записанный авторитетный текст позволял легче обнаруживать сознательные изменения содержания молитвословий со стороны ересиархов и их последователей и препятствовал их внесению в принятый той или иной поместной Церковью литургийный чин (см.: *Bouley.* 1981). В то же время богослужебные традиции различных церковных центров находились в постоянном взаимодействии — это отражалось в т. ч. и на местных чинах литургий, время от времени пополнявшихся к.-л. элементами др. традиций, что приводило к сближению и уподоблению прежде различавшихся евхаристических практик, а это в свою очередь в нек-рой степени влияло и на богословие Е. Под воздействием усложнения священнодействий литургии, участия в ней гораздо большего числа верующих, чем в раннехрист. эпоху, возрастания роли клириков в общественной жизни и др. факторов в богословии евхаристического богослужения в целом произошло смещение акцента: идея трапезы членов общины друг с другом и со Христом постепенно уступила центральное место идее торжественного тайнодействия. В IV–V вв. Е. совершалась весьма часто, хотя — как это видно из творений свт. Афанасия Великого, свт. Василия Великого и др.— еще не стала ежедневной службой. Раннехрист. практика хранить Св. Дары дома постепенно сделалась достоянием лишь нек-рых монашеских общин.

Вероятно, необходимостью привить недавним язычникам должное благоговение к таинствам, в первую очередь к Е., было обусловлено распространение в IV в. т. н. *disciplina arcani* — возникшей, видимо, еще в III в. традиции скрывать содержание церковных священнодействий от тех, кто еще не принял Крещение (тогда как во II в., напр., мч. Иустин Философ подробно говорил о Е. и др. таинствах, обращаясь к иудеям и язычникам),— а также подчеркнутое понимание Е. как великой тайны, внушающей страх и трепет.

Во 2-й пол. IV в. такими выдающимися богословами и проповедниками, как святители Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский и др., были созданы большие циклы огласительных бесед (см.: *Mazza.* 1988); в тех из них, которые обращены к новокрещеным христианам, Е. отведено значительное место (богословие Е. развивалось и др. св. отцами IV–V вв., в т. ч. святителями Григорием Нисским и Кириллом Александрийским — см.: *Betz.* 1955–1961). Чаще всего о ней говорится как о таинстве приобщения Телу и Крови Господа Иисуса Христа. Св. отцы — авторы огласительных циклов IV в. подчеркивали, что евхаристические Дары только чувствам представляются хлебом и вином, тогда как взору веры они являются как подлинные Тело и Кровь Христовы. Также в таких беседах подробно объясняются различные священнодействия евхаристического богослужения.

К рубежу IV и V вв. в Церкви уже возникла и традиция символического толкования священнодействий литургии (вероятно, первоначально связанная с практикой оглашения — так, Феодор Мопсуестийский ввел элементы символического толкования в Слова, обращенные к новокрещеным), при к-ром те или иные священнодействия интерпретируются не только и не столько в прямом значении (соответственно занимаемому в чине месту), сколько в значении указаний на события земной жизни Христа или на этапы духовного восхождения. Эта традиция получила в последующие эпохи большое развитие и на Востоке (см.: *Bornert.* 1966), и на Западе.

Александрия и Египет. В творениях наиболее известного александрийского автора IV в. свт. *Афанасия I Великого* († 373) учение о Е. не раскрывается подробно — основным содержанием его трудов в течение всей его жизни была борьба с арианством. Тем не менее в них можно найти нек-рые свидетельства о богословии Е. В учении об этом таинстве свт. Афанасий следовал отцам ранней Церкви. Он говорил о Е. как о вкушении Тела Спасителя и как о замене ветхозаветных жертв (в данном случае — жертвы пасхального агнца), ссылаясь, подобно раннехрист. авторам, на Мал 1. 11: «Ему (Богу.— *Авт.*) угодно было... чтобы во всех странах возносимо было Ему благовонное курение и жертва... И Спаситель наш, возводя их (апостолов.— *Авт.*) от вкушения прообразовательного к духовному, убеждал их не есть более от плоти агнца, но от Его собственного Тела, говоря: «Приимите, ядите и пийте, сие есть Тело Мое и Кровь Моя»» (*Athanas. Alex.* Ep. pasch. 4. 4; ср.: Ibid. 5. 1, где свт. Афанасий говорит о вкушении от Жертвы Христовой, «как от хлеба жизни», и об услаждении душ Кровью Христовой; ср. также: Ibid. 2. 3). Это вкушение, т. е. Причащение, ведет к обожению причастника, поскольку Тело Христово находится в теснейшем единении с Божеством: «Мы обожаемся (θεοποιούμεθα), не тела какого-то человека причащаясь, но принимая Тело Самого Слова» (*Athanas. Alex.* Ep. ad Maxim. 2; ср.: *Idem.* Or. contr. arian. 3. 34, 57).

Подобно автору «Дидахе», свт. Афанасий относит слова Мф 7. 6 к Е.: «Бисера вашего — Пречистых Таин — не будем пометать перед людьми, подобными свиньям. Ты говоришь: и они желают приобщиться святыни — но они бесстыдные псы и свиньи, валяющиеся в сластолюбии. Поэтому не давай им... Диакон, не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности — не по законам гражданским, но по Владычнему слову. Итак, «не дадите святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями»» (*Idem.* In Matth. 7. 6). Так что участие в Е. требует подготовки и нравственного очищения (*Idem.* Ep. pasch. 5. 5). Благоговение перед Е. проявлялось в т. ч. в требовании соблюдать disciplina arcani и в почитании евхаристических сосудов (*Idem.* Apol. contr. ar. 14, 17).

Свт. Афанасий развивал также богословские темы, содержащиеся в трудах александрийских богословов III в. Так, он писал: «Если Господь говорит о Себе: «Я хлеб живой, сшедший с небес», то в др. месте Он именует «хлебом небесным» Св. Духа: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь». Ибо Он научил нас в молитве просить в нынешнем веке хлеба насущного, то есть будущего, начаток которого мы имеем в настоящей жизни, причащаясь Плоти Господней, как Сам Он сказал: «Хлеб, который я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира». Ибо Плоть Господня есть Дух животворящий, потому что от Духа животворящего зачата, а «рожденное от Духа есть Дух»» (*Idem.* De incarn. et contr. arian. 16; существуют, однако, нек-рые сомнения в подлинности этого сочинения). Процитированная мысль свт. Афанасия перекликается со словами Климента Александрийского: «Под образом плоти аллегорически говорится о Святом Духе, ибо плоть Им создается. Кровь иносказательно обозначает Логоса, ибо, как и кровь [по телу], Логос изобильнейше течет по жизни; смешение же обоих — Господь, пища детей, Господь Дух и Логос. Пища, то есть Господь Иисус, то есть Божий Логос, воплощенный Дух, освящаемая небесная Плоть. Пища есть молоко Отца: ею одной питаются дети» (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 43). В 7-м «Пасхальном слове» свт. Афанасий, подобно Оригену, объясняя беседу о Хлебе жизни из 6-й гл.



Пир Премудрости. Роспись ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия. Ок. 1320 г.

Евангелия от Иоанна, понимает под Хлебом Слово Божие (см.: *Athanas. Alex.* Ep. pasch. 7. 4–5; ср.: *Idem.* Ep. ad Serap. 4. 19, где нек-рые авторы новейшего времени находили символическое понимание Е., что неверно — см.: *Кириллов.* 1902; DTC. T. 5. Col. 1141) или Хлеб Премудрости (со ссылкой на Притч 9. 1–5); но, сказав это, он сразу же переходит к рассуждениям о физическом вкушении этого Хлеба и Крови Завета во время «Божественной вечери» (т. е. Божественной литургии) и о необходимости благоговейного отношения к ним со стороны причастников (см.: *Athanas. Alex.* Ep. pasch. 7. 7–9; ср.: Ibid. 40).

В слове свт. *Евтихия,* патриарха К-польского, «О Пасхе и о святейшей Евхаристии» сохранились 2 цитаты из утраченных сочинений свт. Афанасия (PG. 26. Col. 1325). В 1-й, из «Слова к крещаемым» (т. е. из огласительного поучения; если приводимая свт. Евтихием атрибуция верна, свт. Афанасий был автором одной или неск. огласительных бесед, как и нек-рые др. отцы IV в.), сказано: «Ты увидишь левитов (т. е. диаконов.— *Авт.*), несущих хлебы и чашу с вином и полагающих на трапезе; и пока еще не совершатся молитвы и прошения, это — простой хлеб и чаша; но когда совершены великие и дивные молитвы, хлеб делается Телом и чаша — Кровью Господа нашего Иисуса Христа». Это — совершенно ясное свидетельство о вере в освящение Даров через евхаристическую молитву и их тождество с Телом и Кровью Спасителя. 2-я цитата свидетельствует о том же; особенное значение в ней имеют слова, очевидно подразумевающие Логос-эпиклезу: «Когда вознесены великие молитвы и святые прошения, Слово нисходит в хлеб и чашу, и совершается Тело Его».

Ряд свидетельств о Е. содержится в ошибочно приписываемых свт. Афанасию памятниках. В «Слове пространнейшем о вере» (Sermo maior de fide — CPG, N 2803), составленном соратниками и последователями свт. Афанасия в борьбе с арианством, дважды подчеркивается, что Св. Дары суть человеческие Тело и Кровь Христа, что не позволяет допустить истолкования материальных Даров лишь в смысле символов стоящей за ними божественной и духовной реальности (Sermo maior de fide. 29, 36–37). В «Учении 318 отцов Никейских» (Didascalia CCCXVIII patrum Nicaenorum — CPG, N 2298) упоминается совершение литургии по субботам и воскресеньям и указывается на необходимость приготовления себя к Причащению Св. Таин (см.: *Riedinger R., Thurn H.* Die Didascalia CCCXVIII patrum Nicaenorum und das Syntagma ad monachos im Cod. Paris. gr. 1115 (a. 1276) // JÖB. 1985. Bd. 35. S. 75–92). Среди памятников, датируемых временем после IV в., но надписываемых именем свт. Афанасия, тема Е. поднимается в соч. «Об опресноках» (De azymis — CPG, N 2237), а также в «Вопросоответах к Антиоху» (Quaestiones ad Antiochum ducem — CPG, N 2257). Известен также фрагмент греч. анафоры, надписанной именем свт. Афанасия (см.: *Frend W. H. C., Muirhead I. A.* The Greek Manuscripts from the Cathedral of Q'asr Ibrim // Le Muséon. 1976. Vol. 89. P. 43–49); атрибутируемые ему (скорее всего, ошибочно) формуляры литургии существуют в сиро-яковитской, арм. и эфиоп. традициях.

Корреспонденту свт. Афанасия Великого *Серапиону,* еп. Тмуитскому († ок. 362), принадлежат собрание и редактура (а, возможно, и авторство) сборника богослужебных текстов, среди к-рых есть анафора и др. молитвы евхаристической литургии. В научной лит-ре этот сборник называется Евхологием Серапиона (см. ст. *Серапиона Евхологий;* нек-рые исследователи высказывали сомнение в авторстве Серапиона, однако их аргументы неубедительны — см.: *John-*

son. Sarapion. P. 22–42). Анафора этого Евхология не только обладает структурной цельностью и подчеркнутой литературностью, указывающими на сознательную правку, но и примечательна с богословской т. зр. Она, как и большинство др. классических анафор IV в., уже содержит все обычные анафоральные части, включая рассказ о Тайной вечере (в к-ром цитируются евхаристические молитвы «Дидахе», так же как и в др. егип. анафоре, содержащейся в папирусе из *Дейр-Балайзы*) и эпиклезу (точнее, 2 эпиклезы, как и в др. александрийских анафорах: одна следует после песни «Свят, свят, свят» (см. ст. *Sanctus*), другая — после рассказа о Тайной вечере и *анамнесиса;* вопрос о том, является ли 2-я из них интерполяцией IV в., остается в науке открытым). Дары до их освящения названы «подобием» (ὁμοίωμα) Тела и Крови, а сама литургия — «подобием смерти», но также и «живой Жертвой» и «бескровным приношением». Однако во 2-й эпиклезе, содержащей окончательное прошение об освящении Даров, говорится о том, что Дары становятся Телом и Кровью: «Да приидет, Боже истины, святое Твое Слово на хлеб сей, чтобы стал хлеб Телом Слова, и на чашу, чтобы стала чаша Кровью истины; и сделай [так, чтобы] все причащающиеся получили лекарство жизни (φάρμακον ζωῆς) во исцеление всякой немощи и во усиление всякого преуспеяния и добродетели, а не во осуждение, Боже истины». Эти слова — самое известное свидетельство о существовании в евхаристической практике древней Церкви не только эпиклезы (призывания) Св. Духа, но и Логос-эпиклезы. При этом в богослужении егип. Церкви IV в. Логос-эпиклеза соседствовала с эпиклезой Св. Духа: о призывании Св. Духа во время богослужения пишет *Петр II,* архиеп. Александрийский († 380) (см.: *Theodoret.* Hist. eccl. IV 22. 7), о том же свидетельствуют тексты др. егип. анафор IV в.

Неизвестно, имели ли евхаристические молитвы Евхология Серапиона к.-л. распространение в Египте. Основной литургией христ. Египта была *литургия ап. Марка,* известная в греч., копт. и эфиоп. версиях (рус. пер.: СДЛ. Ч. 3. С. 20–46, 52–74; др. литургийные формуляры, надписанные именем ап. Марка, имеются у сиро-яковитов и маронитов), древнейшие сохранившиеся рукописные фрагменты текста к-рой датируются IV–VI вв. В анафоре этой литургии Е. называется «жертвой» (θυσία), «приношением» (προσφορά), «разумным и бескровным служением» (λογικὴ καὶ ἀναίμακτος λατρεία). Понимание Е. как Жертвы подчеркнуто здесь включением в текст молитвы слов Мал 1. 11. Обе эпиклезы анафоры содержат призывание Св. Духа и обращенное к Богу прошение «соделать» Дары Телом и Кровью Христовыми. После арабского завоевания Египта литургия ап. Марка стала постепенно выходить из практики Александрийской Православной Церкви и после XI в. окончательно сменилась к-польскими литургиями святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. У коптов она существует до наст. времени и известна под именем ап. Марка или свт. Кирилла Александрийского; однако и в копт. традиции 2-го тысячелетия по Р. Х. основными литургиями являются литургии, относящиеся не к александрийскому, а к сир. (или «сиро-египетскому») типу — это литургии, носящие имена святителей Василия Великого и Григория Богослова; литургия же ап. Марка у коптов служится нерегулярно (в копт. литургических рукописях, самая известная из к-рых — *Белого мон-ря Евхологий,* сохранились различные части и иных литургий, впосл. полностью вышедших из практики).

Еще одна древняя егип. анафора (а также благодарственная молитва после Причащения) содержится в т. н. *Барселонском папирусе,* датируемом IV в. (это древнейшая сохранившаяся ркп. христ. евхаристической молитвы); текст анафоры включает элементы, характерные для доникейского богословского языка. В этой молитве присутствуют все основные анафоральные части, чем подтверждается то, что 1-я эпиклеза, рассказ о Тайной вечере и др. разделы александрийских анафор, вопреки предположениям ряда исследователей, не являются интерполяциями IV в., а происходят из более древней традиции (см.: *Zheltov M.* The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus // VChr. 2008. Vol. 62 [в печати]). В прошении об освящении Даров употреблен глагол σωματοποίεω — «отелесить, явить, материализовать»; этот глагол не встречается в др. анафорах, но использован — причем в контексте, возможно, связанном с Е.,— у Климента Александрийского (*Clem. Alex.* Paed. 1. 6. 38), Оригена (*Orig.* De orat. 33) и в некоторых из поучений, надписанных именем прп. Макария Египетского (см.: *Lampe.* Lexicon. P. 1368). Также известен ряд фрагментов др. егип. евхаристических литургий (см. комментированные рус. переводы текстов анафор александрийского типа, а также библиогр. по теме: *Желтов М. С.* Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 269–320), а сведения о внешней стороне совершения литургии в Египте ок. сер. IV в. сохранились в *«Ипполита канонах».*

Одним из заметных произведений греч. святоотеческой лит-ры, посвященных таинству Е., является «Слово о Тайной вечере [и на умовение, в Великий четверг]» (Homilia in mysticam coenam — CPG, N 2617), принадлежащее архиеп. Александрийскому *Феофилу* († 412). В рукописях эта гомилия надписывается как его именем, так и именем свт. Кирилла Александрийского. В изд. Ж. Обера, перепечатанном Ж. П. Минем (PG. 77. Col. 1016–1029), она приписана свт. Кириллу. Однако мн. ученые, пользовавшиеся изданиями Обера и Миня, выражали сомнения относительно авторства свт. Кирилла и, как правило, высказывали предположения о сравнительно поздней датировке гомилии, пока этот вопрос не был исследован М. Ришаром, показавшим, что автором гомилии является архиеп. Феофил Александрийский и что она была произнесена, вероятно, в Великий четверг 400 г. (см.: *Richard M.* Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie // RHE. 1937. Vol. 33. P. 46–55). Е. в гомилии отведена значительная часть наряду с рассмотрением евангельского рассказа о совершенном Христом умовении ног апостолов и полемикой с некими неправославно мыслящими монахами (скорее всего, монахами-оригенистами, с к-рыми и боролся архиеп. Феофил). Таинство Е. именуется здесь различными именами — напр., «превосходящие слово Дары от Владыки в напутствие (ἐφόδιον, т. е. «пропитание на дорогу».— *Авт.*) бессмертия (ἀθανασίας)». Оно подробно интерпретируется как та трапеза Премудрости, о к-рой говорится в Притч 9. 1–5, и богословски связывается с событием Воплощения Бога Слова. Евхаристические Дары — не образ, но сами Тело и Кровь Спасителя,

«воипостасной (ἐνυπόστατος) Премудрости, Которая собственное Тело разделяет [верным] будто хлеб (ὡς ἄρτον) и животворящую (ζωοποιόν) свою Кровь раздает как вино». Проповедник не употребляет по отношению к Е. символического языка: встречающиеся в гомилии слова τύπος и однокоренные с ним относятся не к Е., а к «прообразовательной пище в Египте», т. е. к пасхальному жертвенному агнцу, к-рому противопоставляется добровольное принесение Христом Себя в жертву «здесь же» (ἐκεῖσε ἑκουσίως ἑαυτὸν θυσιάζει) — эти слова указывают не только на Египет как место произнесения гомилии, но и на ясную веру в жертвенное значение Е. Еще ярче эта вера выражена в заключающих гомилию словах: «Сам Он (Христос.— *Авт.*) пребывает Иереем и Жертвой, Сам приносящий и приносимый, и принимаемый и раздаваемый» (αὐτὸς μένει ἱερεὺς καὶ θυσία, αὐτὸς ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, καὶ δεχόμενος καὶ διαδιδόμενος — эти слова очень близки к соответствующей фразе из молитвы визант. литургий «Никтоже достоин» (Οὐδεὶς ἄξιος), сыгравшей решающую роль в визант. евхаристических спорах сер. XII в.; о связи гомилии с молитвой см.: *Taft*. Great Entrance. P. 132–134).

Принципиальное значение, как указывает архиеп. Феофил, имеет то, что евхаристические Дары — это не обычные человеческие тело и кровь, а Тело и Кровь воплощенного Бога Слова: «Питие есть Кровь Бога»; впосл. именно эту тему разовьет в своем богословии Е. свт. Кирилл Александрийский, племянник Феофила. Спасительное действие Е. и возможность одновременного пребывания Тела Христа во мн. церквях всецело основаны на том, что Тело Господа неотделимо от Его Божества. Возражая своим неправомыслящим оппонентам, Феофил пишет: «Если пища есть Тело Христа и питье есть Кровь Христа, а Он (Христос.— *Авт.*), как они говорят, есть лишь обычный человек, то на каком основании (Церковь.— *Авт.*) провозглашает, что [Св. Дары будут] в жизнь вечную для приступающих к священной трапезе? Каким образом Оно (Тело.— *Авт.*) пребывает и здесь, и повсюду, но не умаляется? Ведь обычное тело никогда не источает жизнь принимающим [его]... Воспримем Тело Самой Жизни, Которая ради нас обитала в нашем



Пир Премудрости. Фрагмент иконы «Премудрость созда Себе дом». Ок. 1548 г. (ГТГ)

теле, и будем пить святую Кровь Его во оставление наших прегрешений и в участие в Его бессмертии». В др. произведении архиеп. Феофила, его Пасхальном послании, переведенном блж. Иеронимом на лат. язык, содержится свидетельство об освящении евхаристических Даров через призывание Св. Духа (*Hieron*. Ep. 98. 13).

Сопоставление Е. с трапезой Премудрости помимо свт. Афанасия Великого и архиеп. Феофила проводит и др. знаменитый александрийский богослов той эпохи — *Дидим Слепец* († ок. 398; см.: *Di Nola*. 2000. P. 363–371). Он называет евхаристические Тело и Кровь Христовы, в согласии с 6-й гл. Евангелия от Иоанна, Хлебом жизни и истинными пищей и питьем (*Did. Alex*. Fragm. in Ps. 62. 6), а литургию — бескровной Жертвой (*Idem*. De Trinit. 2. 8), и ставит Причащение и непрестанное аскетическое делание в тесную взаимосвязь (Ibid. 3. 21; *Idem*. Fragm. in Ps. 36. 4).

Богословские представления и евхаристическая практика егип. монашества IV — сер. V в. отражены в *«Истории египетских монахов»* (рубеж IV и V вв.), в *«Лавсаике»* еп. Еленопольского *Палладия* (IV–V вв.), в письмах прп. *Исидора Пелусиота* († ок. 435), в *«Apophthegmata Patrum»* (кон. V в.) и в др. источниках. Монахи регулярно (как правило, по воскресеньям) участвовали в евхаристической литургии, которая во всех этих памятниках обозначается термином σύναξις — собрание (реже встречаются такие обозначения литургии, как προσφορά или τὸ προσφέρειν (τὰ δῶρα) — приношение (Даров), и, только в «Истории египетских монахов», λατρεία или τὸ λατρεύειν — служение), и приобщались Св. Таин. Нормой для подвижников было причащаться каждое воскресенье (Hist. mon. Aeg. 13; *Ioan. Cassian*. Collat. 23. 21; *Palladius*. Hist. Laus. (Bartelink). 159; в др. месте «Лавсаика» говорится о Причащении не только по воскресеньям, но также по субботам (*Palladius*. Hist. Laus. (Bartelink). 32); этот же обычай одобрялся, согласно «Apophthegmata patrum», и прп. *Пименом Великим* (PG. 65. Col. 329)). В нек-рых монашеских общинах практиковалось ежедневное Причащение (Hist. mon. Aeg. 8; ср.: Ibid. 2), а в нек-рых, наоборот,— крайне редкое (см.: *Ioan. Cassian*. Collat. 23. 21, где обычай редкого Причащения подвергается критике).

Егип. подвижники предостерегали от Причащения в неподобающем состоянии, связанном как с нечистыми помыслами, так и с неверием в освящающее действие Е.: «Воздержитесь ненадолго от Святых Таин и покайтесь от души, чтобы были оставлены вам грехи, и вы стали бы достойными Причащения Христа. Если же не очистите прежде мысли, не сможете приблизиться к Благодати Божией» (Hist. mon. Aeg. 16). Одной из дискутируемых тем в связи с евхаристической дисциплиной был вопрос о возможности приступать ко Св. Причащению после ночного осквернения. Рассматривая этот вопрос, егип. монахи указывали на необходимость испытания собственной совести и запрещали причащаться утром, если случившееся сопровождалось блудными видениями или помыслами (см.: Ibid. 20; Дион. 4; Афан. 1; *Ioan. Cassian*. Collat. 22. 4–6; ср. с сир. «Дидаскалией апостолов» (Didasc. Apost. 26) и «Апостольскими постановлениями» (Const. Ap. VI 27, 30), где, напротив, говорится о том, что этот вопрос не заслуживает внимания).

Для богословия Е. существенное значение имеет рассказ, передаваемый аввой Даниилом Фаранским от лица прп. *Арсения Великого* († 449/50) и повествующий о некоем монахе из Скита, к-рый, хотя и был великим подвижником, ошибался в нек-рых вероучительных вопросах и, в частности, говорил: «Хлеб, который мы принимаем, не есть Тело Христово по природе (φύσει), но лишь вместообраз (ἀντίτυπον)». Услышав об этом, два др. старца решили вразумить его и засвидетельствовали: «Не такой [веры] держись, но [такой], какую передает Вселенская Церковь. Ибо мы веруем, что сам хлеб есть Тело Христово и чаша есть

сама Кровь Христова, истинно, а не вместообразно (κατὰ ἀλήθειαν, καὶ οὐ κατ᾽ ἀντίτυπον)...» В ответ подвижник сказал, что будет молиться Богу о том, чтобы ему открылась истина; о том же стали молиться и старцы. «По прошествии недели они пришли в воскресенье в церковь... и им отверзлись очи. Когда хлеб положен был на святой престол, он представился... в виде Младенца. Когда же священник простер руку для преломления хлеба, с неба сошел ангел Господень с ножом, заклал Младенца и Кровь Его вылил в чашу. Когда же священник раздроблял хлеб на малые части, тогда и ангел отсекал от Младенца малые части. И когда подошли к принятию Таинства, старцу[-подвижнику, и только ему] одному, был подан [кусок] окровавленного мяса (κρέας ᾑματωμένον). Увидев сие, он ужаснулся и воскликнул: «Верую, Господи, что Хлеб есть Тело Твое, и чаша есть Кровь Твоя». И тотчас [кусок] мяса в руке его стал Хлебом, как бывает в таинстве [Евхаристии], и он приобщился, благодаря Бога. И сказали ему старцы: «Бог знает человеческую природу, что она неспособна вкушать сырое мясо, а потому и претворил Тело в хлеб (μετεποίησε τὸ σῶμα εἰς ἄρτον) и Кровь Свою — в вино, для принимающих [их] с верой»» (PG. 65. Col. 156–160). В этом рассказе не только исповедуется крайний евхаристический реализм, сопоставимый, напр., с евхаристическими образами у свт. Иоанна Златоуста, но и отвергается термин ἀντίτυπον.

Термин ἀντίτυπον имел распространение в ранней Церкви (см.: *Wilmart.* 1911; *Woolcombe.* 1951; *Betz.* 1955. Bd. 1. Tl. 1. S. 223–226; см. ст. *Вместообразная*), но с течением времени был сохранен правосл. богословием для обозначения Даров только до их освящения, но не после него, что было необходимо по причине распространения неверных интерпретаций этого термина, подобных описанной в рассказе прп. Арсения (если этот рассказ действительно принадлежит прп. Арсению Великому, он представляет собой самый ранний сохранившийся пример критики термина). Повествование же о чудесном созерцании закалаемого в Е. Младенца Христа впосл. встречается в целом ряде памятников как вост., так и зап. церковной лит-ры — и пользующихся авторитетом, и апокрифических (см.: *Тупицкий Н. Л.* Древние сказания о чудесном явлении Младенца-Христа в Евхаристии // БВ. 1907. Т. 2. № 5. С. 201–229; *Яцимирский А. И.* К истории апокрифов и легенд в южнослав. письменности IX в.: Сказания о евхаристическом чуде // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 1–25).

Родственник Феофила и свт. Кирилла, знаменитый подвижник прп. Исидор Пелусиот, хотя и не писал отдельных трактатов о Е., оставил в своих письмах неск. ценных богословских рассуждений об этом таинстве, необходимом для каждого верного (*Isid. Pel.* Ep. I 213). Е. он понимает строго реалистически — в таинстве верные вкушают не простой хлеб, а «Тело Воплощения», т. е. историческую Плоть Христа; чудо евхаристического изменения совершается действием Св. Духа, «являющего» (ἀποφαῖνον) в Е. «обычный хлеб — собственным Телом Его (Христа.— *Авт.*) Воплощения (σῶμα ἰδικὸν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως)» (Ibid. 109). Не хлеб, остающийся хлебом, именуется Телом; напротив — «Господь именуется Хлебом, ибо Он Сам назвал Себя этим именем... как сделавшийся для всех спасительной пищей» (Ibid. 360). Прообраз вкушения Агнца Божия в Е. прп. Исидор видит в ветхозаветном вкушении пасхального агнца, замечая при этом, что огонь, на к-ром испекался агнец, указывает на «огонь Божественной сущности, непостижимо сочетавшийся Плоти, ныне нами снедаемой и оставление грехов соделывающей» (Ibid. 219). Т. о., акцентируя присутствие Божества в Св. Дарах, прп. Исидор развивает ту же тему, что и Феофил и свт. Кирилл.

К лит-ре егип. монашества ранее обычно причислялся и корпус «Духовных бесед» прп. *Макария Великого* († ок. 390), однако в совр. патрологии нередко высказывается предположение, что первоначальное собрание бесед (по рукописям известны 4 типа собраний, из к-рых основными являются 2, различающихся составом текстов) было создано в Сирии в посл. трети IV — 1-й трети V в., возможно, Симеоном Месопотамским (в рукописной традиции нек-рые из бесед этого корпуса нередко надписаны его именем). Также существует гипотеза о близости автора бесед к мессалианству, отрицавшему церковную иерархию; однако в целом ряде мест в этом корпусе вполне определенно и положительно говорится о церковных священнодействиях и в т. ч. о Е. При этом евхаристическое богословие автора «Духовных бесед» содержит элементы, характерные для творений не только сир. (см.: *Desprez V.* L'Eucharistie d'après le Pseudo-Macaire et son arrière-plan syrien // Ecclesia Orans. R., 1990. Vol. 7. P. 191–222), но и егип. (см.: *Betz.* 1955. Bd. 1. Tl. 1. S. 98–100) *богословов* III–IV *вв.*, что вновь ставит вопросы о связях корпуса или его частей с егип. христианством IV в.

Автор утверждает, что в Е. Господь отдает Самого Себя в пищу верным: «Как человек, который приобрел большое имение, имеет рабов и детей, иную пищу дает рабам, а иную собственным своим детям, родившимся от семени его... так и Христос, истинный Владыка, Сам все сотворил и питает лукавых и неблагодарных; чад же, которых породил от семени Своего, которым уделил благодати Своей и в которых воообразился Господь, преимущественно перед прочими людьми питает собственным Своим покоем, Своей пищей и снедью, Своим питьем, и Себя Самого отдает им, пребывающим в общении с Отцом своим, как говорит Господь: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем», и не узрит смерти» (*Macar. Aeg.* II 14. 4). Неясно, является ли это высказывание буквальным или аллегорическим. Так, одна из бесед корпуса призывает не понимать слова беседы Господа в Капернаумской синагоге из 6-й гл. Евангелия от Иоанна буквально: «Мы не должны, братья, мыслить это телесно и вещественно... ведь истинная плоть жизни, которую вкушают христиане, и кровь, которую пьют, есть Слово Его и Дух Святой, и вселяется в Евхаристию Хлеба, и освящает словом и силой духовной, и становится Телом и Кровью Христовой» (*Idem.* I 26. 1. 3–4; ср. также: Ibid. 25. 2. 2, где подаваемый через таинства Крещения и Е. «пренебесный хлеб» отождествляется с «силой Духа» (δύναμις τοῦ πνεύματος); ср., напр., со словами свт. Афанасия Великого о том, что «Плоть Господня есть Дух» или Слово), но после этого тут же говорит и о природном изменении евхаристических Даров: «Слово изменяет и прелагает (μεταβάλλει) природу тварей (τὰς φύσεις τῶν κτισμάτων) так, как хочет» (Ibid. 26. 4). В последнем фрагменте можно

отметить употребление по отношению к евхаристическому изменению глагола μεταβάλλω, встречающегося у сир. и палестинских авторов,— свт. Кирилла Иерусалимского, Феодора Мопсуестийского, свт. Иоанна Златоуста; но в Макариевском корпусе для обозначения этого изменения также может использоваться глагол σωματοποίεω, указывающий уже на егип. традицию: «Господь плототворит (σωματοποιεῖ) Себя и в пищу и в питие, как написано в Евангелии: «Ядущий Хлеб сей жить будет во век»» (*Idem.* II 4. 12).

Др. известное евхаристическое рассуждение из макариевского корпуса также можно истолковать и в смысле природного изменения евхаристического хлеба в Тело Христово, и в смысле лишь духовного присутствия в Дарах. Предлагая свое толкование 1 Кор 2. 9, автор видит в них предвозвещение того, что «в Церкви будут приносимы хлеб и вино, вместообраз (ἀντίτυπον) Плоти и Крови Его (Христа.— *Авт.*), и что причащающиеся того, что представляется хлебом (ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου), духовно будут вкушать Плоть Господню» (*Macar. Aeg.* II 27. 17; в др. собрании бесед это же высказывание содержит существенное разночтение: вместо «духовно вкушать» здесь говорится просто «вкушать», а «хлеб» назван «духовным» — *Idem.* I 7. 15). Термин «вместообраз» применительно к Св. Дарам употреблен и в др. месте корпуса: «Как вместообраз (ἀντίτυπον) Тела Христова, хлеб Евхаристии, освящается через слово и для верно и благоговейно причащающихся сам есть жизнь и сам есть Тело Господне, так и тело Адама через слово преслушания усвоило смерть» (Ibid. 2. 3. 5; ср.: «Из самого умерщвленного Адама нашлось лекарство (φάρμακον) для человека, то есть Тело Господа, которым верующие упраздняют всякий греховный яд» (Ibid. 2. 12. 6) — подобный образ встречается, напр., у прп. Ефрема Сирина).

Плодом достойного участия в Е. является бессмертие: «Истинно причащающиеся хлеба Евхаристии сподобляются быть причастниками Духа Святого, и таким образом святые души могут жить вечно» (Ibid. 22. 1. 7). Среди бесед есть содержащая краткое описание евхаристического богослужения, являющееся одним из древнейших свидетельств об окончательном закреплении литургии оглашенных в качестве обязательного элемента литургийного чина: «В видимой Церкви, если сначала не совершатся чтение и псалмопения, и собрание народа, и все установленное Церковью последование, то и само Божественное таинство Тела и Крови Христовой священник не совершает и таинственное причащение верных не происходит... таинство Приношения не приносится, если ему не предшествует весь церковный канон» (Ibid. 52. 2. 2).

Иерусалим и Палестина. *Евсевий* Кесарийский († 339), вероятно, опираясь на учение Оригена (см.: *Betz.* 1955. Bd. 1. Tl. 1. S. 95), называл евхаристические Дары «символами Божественного домостроительства (τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας)» и «образом собственного [Христова] Тела (εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος)» (*Euseb.* Demonstr. VIII 1. 80). Эти слова Евсевий приводит, комментируя благословение патриарха Иакова сыновьям (Быт 45. 12). Толкование Евсевия впосл. получило широкое распространение, поскольку его часто помещали в катенах на кн. Бытие, в частности, оно приводится уже у Прокопия Газского (1-я пол. VI в.; PG. 87. Col. 501–502); исходя из этого факта, а также на том основании, что иконоборческие богословы активно пользовались письмом Евсевия к Констанции, где он отрицал возможность художественного изображения Христа, можно предположить, что известное положение иконоборцев о том, что Е.— единственная возможная «икона» Христа, восходит к указанным словам Евсевия Кесарийского (см.: *Gero.* 1975. P. 16–21; *Idem.* 1981); впрочем, сам по себе текст Евсевия, прочитанный в контексте др. авторов III–IV вв. (см.: *Wilmart.* 1911; *Woolcombe.* 1951), не подразумевает иконоборческого богословия Е. и может быть понят в общем православно.

Основанием для Е., согласно Евсевию, является Боговоплощение, а сама она есть воспоминание Жертвы Христовой, совершаемое «посредством символов Его Тела и спасительной Крови (διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος)» (*Euseb.* Demonstr. I 10. 28). В др. случаях он именует Е. «небесным хлебом и питием бессмертной жизни» (*Idem.* In Is. II 56), «животворящей пищей» и Телом Спасителя (*Idem.* In Ps. 21. 30), к-рого верные причащаются по воскресеньям. Сравнивая Хлеб Е. с дарованной Израилю в пустыне манной, Евсевий указывает на то, что манна имела лишь прообразовательный характер, тогда как «сей есть воистину небесный Хлеб, причащающиеся которого не умрут никогда» (Ibid. 77. 25).

Использование Евсевием термина εἰκών (образ) применительно к Св. Дарам не находит параллелей в раннехрист. памятниках (хотя можно предположить здесь влияние богословия Оригена, как и в употреблении Евсевием термина σύμβολον). Кроме Евсевия в IV в. этим термином обозначает Е. только *Адамантий,* автор полемического трактата против маркионитов и гностиков (см.: *Gero.* 1975. P. 15–18). Подобно отцам ранней Церкви, Адамантий ссылается на Е. для доказательства реальности Боговоплощения: «Христос воспринял плоть и кровь и кости; если же, как они (еретики.— *Авт.*) говорят, Он был бесплотен и бескровен, то какой Плоти (или какого Тела) и какой Крови Он дал образы (εἰκόνας) — хлеб и вино,— заповедав ученикам творить чрез них Его воспоминание?» (*Sande Bakhuyzen W. H., van de, ed.* Der Dialog des Adamantius Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Lpz., 1901. S. 184). Т. о., Е. служит подтверждением истинности Боговоплощения, а также того, что материя — благо, и ее Творец — не злой демиург, а Бог и Отец Господа Иисуса Христа (ср.: Ibid. S. 109); в этом мысль Адамантия близка к сказанному некогда Тертуллианом.

В отличие от творений Евсевия Кесарийского и Адамантия «Тайноводственные поучения» свт. *Кирилла* Иерусалимского († 386/7) являются одним из наиболее влиятельных в христ. традиции свидетельств о Е. (см.: *Кириллов.* 1898). В прошлом «Тайноводственные поучения» обычно рассматривались в единстве с «Огласительными поучениями» свт. Кирилла (в ряде изданий те и другие имеют общую нумерацию), впосл. в научной лит-ре распространилось мнение, что свт. Кирилл является автором только «Огласительных поучений», тогда как «Тайноводственные поучения» принадлежат его преемнику, *Иоанну II Палеонидору,* еп. Иерусалимскому; в нек-рых новейших работах вновь доказывается авторство свт. Кирилла (см.: *Doval A.* Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catecheses. Wash., 2001). Как бы то ни

было, «Тайноводственные поучения» описывают аутентичное евхаристическое учение Иерусалимской Церкви посл. четв. IV в.

Е. специально посвящены 2 последних (4-е и 5-е) поучения: 1-е знакомит слушателей с содержанием таинства, 2-е описывает и комментирует чинопоследование Божественной литургии. Основанием Е. является Тайная вечеря, с рассказа о ней и начинается беседа (*Cyr. Hieros.* Mystag. 4. 1). Свт. Кирилл также обращается к 6-й гл. Евангелия от Иоанна, как раскрывающей смысл Е. (Ibid. 4. 4). Кроме того, он указывает на ряд прообразов Е.: новозаветный — чудо во время брака в Кане Галилейской («Он [Христос] некогда воду претворил в вино, сходное с кровью, и недостоин ли веры, когда вино в Кровь претворяет?» — Ibid. 4. 2), и ветхозаветные — хлебы предложения в Иерусалимском храме, а также ряд упоминаний хлеба, трапезы, вина в Псалтири и Книге Екклесиаста (Пс 22. 5; 103. 15; 115. 4; Еккл 9. 7 — *Cyr. Hieros.* Mystag. 4. 5, 7–8).

Свт. Кирилл многократно подчеркивал, что происходящее с Дарами в Е. полностью меняет их природу: «Хлеб и вино не разумей простыми: ибо оные Тело суть и Кровь Христова, по изречению Владыки. Ибо хотя чувство тебе и представляет сие, но вера да утверждает тебя. Не по вкусу рассуждай о вещи, но от веры будь известен без сомнения, что ты сподобился Тела и Крови Христовых» (*Cyr. Hieros.* Mystag. 4. 6; ср.: Ibid. 4. 3, 9; 5. 20). Тело Христово преподается верующим не «вместе с хлебом» или «в хлебе», но лишь «во образе (ἐν τύπῳ)» хлеба (Ibid. 4. 3), так что «то, что представляется хлебом (φαινόμενος ἄρτος — ср. с аналогичными словами из Макариевского корпуса), не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но Тело Христово» (Ibid. 4. 9). Исследователи отмечают, что мысль о непозволительности доверять чувствам — зрению, вкусу и осязанию — в отношении Е. и о необходимости твердо верить в тождественность Св. Даров Телу и Крови Христовым характерна не только для сочинений свт. Кирилла, но и для др. тайноводственных циклов IV в. (см.: *Frank.* 2001).

Материал 5-го из «Тайноводственных поучений» позволяет реконструировать как чинопоследование иерусалимской литургии посл. четв.



Свт. Кирилл, еп. Иерусалимский. Роспись Атени Сиони, Грузия. 2-я пол. VII в.

IV в., так и текст иерусалимской анафоры этого времени (см.: *Brightman.* 1896. P. 464–470; некоторые рукописи сиро-яковитской и маронитской традиций приписывают свт. Кириллу собственный литургийный формуляр, в действительности ему не принадлежащий), поскольку свт. Кирилл рассказывал о них достаточно подробно. Тщательность его описания анафоры и отсутствие в нем рассказа об установлении Е. заставили ряд ученых предположить, что в эпоху свт. Кирилла institutio еще не вошло в евхаристическую молитву Иерусалима; однако это слабый аргумент, поскольку 4-е поучение начинается с рассказа об установлении, и это позволяет предположить, что свт. Кирилл просто не стал повторять его в 5-м (тем более, что нет др. подтверждений об отсутствии institutio в иерусалимской литургии IV в.). В любом случае ключевым в освящении Даров для свт. Кирилла является не institutio, а призывание Св. Духа в эпиклезе: «Молим человеколюбивого Бога послать Святого Духа на предлежащие [Дары], чтобы Он сотворил (ἵνα ποιήσῃ) хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо все, чего коснется Дух Святой, освящается и прелагается (ἁγίασται καὶ μεταβέβληται)» (*Cyr. Hieros.* Mystag. 5. 7). Эти слова — один из первых в святоотеческой лит-ре примеров употребления глагола μεταβάλλω («прелагать, менять, превращать»), имевшего широкое употребление в античной философии (в т. ч. у Аристотеля и неоплатоников) и означающего превращение в совершенно реалистическом смысле, по отношению к превращению хлеба и вина в Тело и Кровь.

Если сам момент эпиклезы есть призывание Св. Духа, то евхаристическая молитва в целом есть действие Св. Троицы (Ibid. 1. 7), являющее в Дарах «умилостивительную Жертву», «над» (или «возле») к-рой (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ) совершаются поминовения живых и усопших (Ibid. 5. 8–10). Свт. Кирилл называет Е. «страшнейшей (φρικωδεστάτης) Жертвой» (Ibid. 5. 9) — язык страха и трепета перед Е. также характерен для огласительных циклов кон. IV в. и последующей церковной традиции.

В Причащении причастник, от которого требуется несомненная и твердая вера («Не телесному вкусу давайте судить о сем, но вере несомненной. Ибо вкушающим не хлеб и вино вкушать повелевается, но вместообразное (ἀντιτύπου), Тело и Кровь Христову» (Ibid. 5. 20); примечательно, что свт. Кирилл, как и большинство христ. авторов II–IV вв., не видит противоречия между употреблением термина ἀντίτυπον — вместообраз и полностью реалистическим пониманием Е.), делается «сотелесным и сокровным (σύσσωμος καὶ σύναιμος)» Христу (Ibid. 4. 3). Верные не должны отказываться от участия в Причащении по собственному желанию (Ibid. 5. 23). Как и Ориген и автор «Апостольского предания», свт. Кирилл обращает особое внимание на то, что ни малейшая частица Св. Даров не должна пропасть во время Причащения (Ibid. 5. 21). После же Причащения Дары не подвергаются судьбе обычной пищи, т. к. они не «исходят афедроном» (здесь свт. Кирилл, вероятно, опровергает соответствующее высказывание Оригена), но полностью растворяются в организме человека (эта же тема встречается у свт. Иоанна Златоуста; впосл. ее развивал прп. Иоанн Дамаскин), влияя «на сущность» (ἐπὶ τὴν οὐσίαν) души — именно поэтому, по мысли свт. Кирилла, в молитве Господней «Отче наш» и говорится о «хлебе на-сущном (ἐπι-ούσιος)» (Ibid. 5. 15; т. о., свт. Кирилл, как и сщмч. Киприан Карфагенский, понимает эту молитву в связи с Е.).

К другим свидетельствам IV в. о евхаристическом богослужении

и богословии Иерусалимской Церкви, небольшой и не обладавшей оригинальной богословской школой, но создавшей собственную литургическую систему, оказавшую огромное влияние на правосл. богослужение в целом, и просиявшей мн. преподобными подвижниками, относятся заметки *Эгерии*, зап. паломницы, описавшей богослужебные порядки Иерусалима и Палестины (в т. ч. дни и время совершения литургии, а также ряд др. ценных подробностей); отчасти — писания блж. Иеронима Стридонского, проведшего значительную часть жизни в Св. земле; а также иерусалимский чин Божественной литургии, носящий имя св. ап. Иакова Праведного, брата Господня — первого епископа Иерусалима (рус. пер.: СДЛ. Ч. 1. С. 149–198). Вопреки поздневизант. легенде, считающей этот чин и чин литургии из кн. VIII «Апостольских постановлений» произведениями апостольского времени, *литургия ап. Иакова* в том ее виде, в каком она сохранилась в греч. рукописях, соответствует практике не старше IX–X вв. Рукописи этой литургии достаточно немногочисленны — после XI в. она перестала совершаться даже в самом Иерусалиме, будучи вытеснена к-польскими чинами; помимо оригинального греч. текста для текстологии литургии большое значение имеют ее груз. версия, а также самостоятельная сир. редакция (доныне употребляемая сиро-яковитами и маронитами; рус. пер.: СДЛ. Ч. 2. С. 8–44) и зависящие от нее арм. и эфиоп. редакции; ап. Иакову также атрибутированы оригинальные сир. («Иакова 2-я») и копт. (из Евхология Белого мон-ря) анафоры; кроме оригинальных рукописей литургии известны выполненные в XX в. реконструкции ее чинопоследования, как правило, основанные на произвольных предположениях и далекие от реальной практики древности. Датировка большинства молитв литургии вызывает сложности, но к кон. IV в., по крайней мере, должен был уже сложиться совр. текст ее анафоры. Поскольку он частично соответствует описанию из 5-го тайноводственного поучения свт. Кирилла Иерусалимского, а частично находит параллели в тексте анафоры свт. Василия Великого, в науке господствует мнение о том, что анафора литургии ап. Иакова в ее совр. виде представляет собой древнюю иерусалимскую евхаристическую молитву, существенно дополненную материалом из литургии свт. Василия Великого в кон. IV в. (см.: *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into Their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240)). Богословие анафоры соответствует евхаристическому богословию свт. Кирилла Иерусалимского; кроме собственно молитв литургии богословские рассуждения о Е. содержатся и в ее многочисленных изменяемых песнопениях, сохранившихся в груз. (и отчасти в арм.) переводах.

Антиохия и Сирия. Слова о Е. свт. *Евстафия* Антиохийского († до 337?), горячего защитника никейской веры, одним из первых пострадавшего от ариан, сохранились благодаря тому, что были зачитаны на *Вселенском VII Соборе* (ДВС. Т. 4. С. 539–540). Согласно отцам Собора, свт. Евстафий, усматривая (так же как свт. Афанасий Великий и др.) в трапезе Премудрости из Притч 9. 5 прообраз Е., писал: «Посредством хлеба и вина он [Соломон] проповедует вместообразная (τὰ ἀντίτυπα) телесных членов Христовых». Отцы Собора объясняют слова свт. Евстафия так: «То, что до освящения названо «вместообразная», по совершении освящения называется в полном смысле этого слова Телом и Кровью Христа, как это есть и веруется». Такое толкование Вселенским Собором термина ἀντίτυπον было обусловлено необходимостью воспрепятствовать его ложному толкованию, предлагавшемуся иконоборцами и др. еретиками; в то же время очевидно, что в контексте христ. мысли II–IV вв. этот термин мог применяться и к Дарам после их освящения, сохраняя тем не менее совершенно правосл. содержание — как он, напр., и использован у свт. Кирилла Иерусалимского; интерпретации термина, из к-рых следуют неправосл. выводы, начали появляться примерно на рубеже IV–V вв. (ср. с рассказом из «Apophthegmata patrum», уже критикующим употребление термина).



Причащение апостолов. Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия. 1348–1350 гг.

Афраат († 345) не только свидетельствует о богословии Е. в Сирии IV в., но и является первым (не считая апокрифических и псевдоэпиграфических памятников) сироязычным автором, пишущим о Е. (см.: *Di Nola.* 2000. P. 5–31). Полемизируя, подобно мч. Иустину Философу, с иудеями, он, в частности, подробно рассматривал ветхозаветные предписания о жертвоприношении пасхального агнца и обвинял иудеев в нарушении ими Завета с Богом (*Aphr.* Demonstr. 12. 1–4). Он противопоставлял агнцу ВЗ новую пасхальную Жертву, которую Христос установил во время Тайной вечери (Афраат цитирует и новозаветные повествования об этом — Ibid. 6), причислив т. о. Себя к мертвым еще до Своего Распятия (Ibid. 5–9). Афраат обращался к этой теме и в др. месте, говоря, что Господь установил в Иерусалиме «таинство в Хлебе жизни» (ܪܙܐ ܕܚܝܐ ܕܫܡܐ ܕܚܝܐ, *rāzā blaḥmā dḥayyē* — Ibid. 11. 12). Это таинство имеет искупительное значение: «...кровь искупается Кровью, и тело очищается Телом» (Ibid. 4. 19).

Наиболее вдохновенно из сироязычных авторов писал о Е. прп. *Ефрем Сирин* († 373) (см. статьи: *Кириллов.* 1896; *Beck E.* Die Eucharistie bei Ephraem // Oriens Chr. 1954. Bd. 38. S. 41–67; *Griffith S.* «Spirit in the Bread; Fire in the Wine»: The Eucharist in the Thought of Ephraem the Syrian // *Beckwith.* 1999. P. 113–134 и монографию: *Yousif.* 1984). Прп. Ефрем говорит о Е. на языке поэтических образов, ярко представляющих важнейшие аспекты таинства и его связь с общим планом Божественного домостроительства, но при том во мн. случаях несводимых

к строгим богословским формулировкам. Таинство Е. у прп. Ефрема часто называется «Жертвой», «живой Жертвой» или описывается в сравнении с ветхозаветными жертвами; встречаются и такие наименования, как «преломление хлеба», «трапеза Царства» и др. Евхаристическое Тело Христово прп. Ефрем обычно именует просто «Хлебом», но также и «ангельским Хлебом», «непорочным Телом», «Телом жизни»; он многократно употребляет раннехрист. выражение «лекарство» или «лекарство жизни» (*Ephraem Syr.* De azymis. 14. 16; 18. 15; *Idem.* Carmina Nisibena. 46. 8 и др.), к-рое для недостойных, однако, может стать «ядом» (в греч. языке это противопоставление заложено в самой многозначности слова φάρμακον, но здесь оно перенесено уже на сир. почву) — каким оно и сделалось, напр., для Иуды (*Idem.* De azymis. 18. 16); встречаются и такие образы, как «драгоценная жемчужина» (*Idem.* De Fide. 81. 1–8; 85. 6–8; ср., напр., евхаристическую молитву из 109-й гл. апокрифических «Деяний Иоанна»).

Основанием для совершения Е. служат слова и пример Спасителя — в целом ряде произведений прп. Ефрем обращается к словам Христа из 6-й гл. Евангелия от Иоанна (см.: *Yousif.* 1984. P. 40–45) и к новозаветным повествованиям о Тайной вечере (см.: Ibid. P. 45–48, 204–215, 386–287),— а само таинство полностью укоренено в событиях воплощения Господа, Его крестной Жертвы (составляющей, по мысли прп. Ефрема, одно событие с Тайной вечерей) и воскресения (Ibid. 119–145), но обращено в будущее — в эсхатологический брачный чертог, где душа причастника встретится с ее небесным Женихом — Христом (см.: *Brock.* 1992. P. 100–114).

На евхаристическую тайну указывает целый ряд библейских событий и образов: чудо в Кане Галилейской (см.: *Ephraem Syr.* De Nativitate. 4. 92–93; *Idem.* In Diatess. 12. 1); чудо умножения хлебов (*Idem.* De Nativitate. 4. 90–91; *Idem.* In Diatess. 12. 1–2, 6; *Idem.* Carmina Nisibena. 46. 10–11); чудесный лов рыбы (*Idem.* De Virginitate. 33. 7); прободение копьем ребра распятого Христа (Ин 19. 34), когда из ребра Христа, Нового Адама, родилась Церковь (Новая Ева — по образу древней Евы, рожденной из ребра ветхого Адама) и ее таинства Крещения и Е. (*Ephraem Syr.* In Diatess. 21. 10–11; *Idem.* Hymni (armen.). 48, 49); различные места из посланий ап. Павла (см.: *Yousif.* 1984. P. 26–64); нек-рые ветхозаветные повествования (см.: Ibid. P. 65–95, 378–380), среди к-рых важнейшими являются рассказы о пребывании первозданного человека в раю и о грехопадении (так, прп. Ефрем сравнивает меч херувима, преградившего Адаму доступ к древу жизни, с копием, прободшим ребро Христа, что сделало возможным для потомков Адама принять в пищу Самого Господина того древа — *Ephraem Syr.* Hymni (armen.) 49; ср.: *Idem.* In Diatess. 19. 1–5), о жертвах праотцев Авеля, Авраама и Мелхиседека и о жертвоприношении пасхального агнца, о событии Исхода и о даровании манны в пустыне. В частности, тема соотношения истории Исхода, различных составляющих ветхозаветного праздника Пасхи и христ. таинства Е. подробно рассмотрена в целой серии гимнов «Об опресноках». Помимо прочего преподобный пишет здесь, что в Церкви квасной хлеб заменил собой опресноки (*Idem.* De azymis. 18. 1). Как и авторы II–III вв., прп. Ефрем считает пророчество Мал 1. 11 осуществившимся в Е. (Ibid. 21. 25).

Понимание Е. как Жертвы принципиально для евхаристического богословия прп. Ефрема (см.: *Yousif.* 1984. P. 217–232). Эту Жертву Иисус — первосвященник нового Завета (см.: Ibid. P. 195–204) — установил во время Тайной вечери (*Ephraem Syr.* De Crucifixione. 3. 9–10 и др.; в одной из приписываемых прп. Ефрему «Проповедей на Страстную седмицу» содержится очень подробное описание последовательности действий Христа над хлебом и вином во время Тайной вечери (Sermones in Hebdomadam Sanctam. IV 4, 6), но это произведение, скорее всего, не принадлежит преподобному (см.: *Yousif.* 1984. 204–215)). По мысли прп. Ефрема, каждая совершаемая Церковью Е. есть то же, что и Тайная вечеря (см., напр.: «Тело, которое Он преломил в горнице, се, разделяется между вами, и Чаша, которую Он подал апостолам своим, се, то, что принимают наши губы!» — *Ephraem Syr.* Hymni (armen.) 48) и распятие Спасителя — не повторение их, но продолжение,— и приобщение к спасительным деяниям Христа в ней делает Е. обретением рая уже в этой жизни (*Idem.* De azymis. 17. 8–12), «трапезой Царства» (*Idem.* Hymn. de Paradiso 11. 15), не только братской трапезой христиан (см.: *Yousif.* 1984. P. 157–159), но и трапезой Завета между Богом и Его новым народом.

Экклезиологическое измерение Е. имеет для прп. Ефрема большое значение (см.: Ibid. P. 233–253) — именно в Е. проявляется единство Церкви (*Ephraem Syr.* In epistulas Pauli. 67). Оно невозможно без участия Св. Духа (см.: *Yousif.* 1984. P. 233–253), Которого священник призывает при совершении таинства (см.: *Ephraem Syr.* Hymni (armen.) 48; постоянное подчеркивание значения призывания Св. Духа при совершении таинств Е. и Крещения очень характерно для сир. традиции — см.: *Brock S.* Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy. Aldershot, 2006. N V–XIV. (Variorum Collected Studies; 863)) и Который присутствует в Теле и Крови Христовых, преподаваемых верным: «В Твоем Хлебе скрыт Дух, Который не может быть съеден, в Твоем Вине обитает Огонь, Который не может быть выпит» (*Ephraem Syr.* De Fide. 10. 8). Огонь для прп. Ефрема — символ Божества (см.: *Brock.* 1992. P. 38–39; *Idem.* 1993; *Griffith.* 1999), и в Е. «милосердный Огонь стал для нас Живой Жертвой» (*Ephraem Syr.* De Fide. 10. 13).

Как и Адамантий, прп. Ефрем, полемизируя с маркионитами и манихеями, обращается к Е., чтобы доказать, что Творец и его творения — благи и что Боговоплощение — истинно (см.: *Yousif P.* Les controverses de St. Ephrem et l'Eucharistie // Euntes Docete. R., 1980. Vol. 33. N 3. P. 405–426). Напр., он пишет: «Если Господь наш презирал плоть как нечто нечистое, или ненавистное и бесчестное, то тогда Хлеб и Чаша спасения этим еретикам также должны казаться ненавистными и нечистыми» (*Ephraem Syr.* Contra Haereses. 47. 2); «[Бог] не стал бы смешивать Свои Таины (Св. Дары.— *Авт.*) с телом [причастника], если бы то происходило от лукавого» (Ibid. 43. 3).

О сущностном изменении Даров прп. Ефрем не говорит прямо, но и встречающиеся у него слова о Е. как «символе» или такие выражения, как: «У Отца есть — и в сем Хлебе, и одесную Отца — и в сей Чаше» (*Idem.* Hymni (armen.) 48), не являются следствием символического понимания Е. или объяснения ее

в смысле «соприсутствия» Христа с сохраняющим свою сущность хлебом — слово ܪܙܐ, *rāzā* имеет в сир. языке достаточно большой спектр смыслов, оно может быть переведено и понято и как «символ», и как «таинство» (см.: *Beck E.* Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm // Oriens Chr. 1958. Bd. 42. S. 19–40), а вопрос о том, что именно происходит при евхаристическом изменении хлеба и вина, прп. Ефрем просто не ставит (см.: *Yousif.* 1984. P. 269–294, 391–393). При этом он использует яркие реалистические образы Е., напр.: «Мы Тебя вкушаем, Господи, и мы Тебя пьем» (*Ephraem Syr.* De Fide. 10. 18); «Итак, он [причастник] вкушает Плоть Сына, Хлеб живой вкушает; и он пьет Кровь — пробуют губы его сие лекарство жизни» (*Idem.* Hymni (armen.) 50).

В Е. верные причащаются Самого Христа: «Господь наш стал для нас Хлебом живым и нашей новой Чашей, о которой возрадуемся непрестанно!» (*Idem.* De Virginitate. 16. 5), присутствующего в Дарах и человечеством, и Божеством (ср.: «[Бог] содержится в наших руках» — *Idem.* Hymni (armen.) 47). Церковь, подобно Богоматери (необходимо отметить, что прп. Ефрем первым из св. отцов подробно развивает мариологическую тему в евхаристическом богословии; см.: *Yousif.* 1984. P. 345–356), созерцает Христа как невидимым, духовным, образом, так и видимым — в Е. (*Ephraem Syr.* De Nativitate. 16. 4): Его «образ (ܨܠܡܐ, *ṣalmā*) начертан в Хлебе Кровью виноградной лозы, а в сердце — перстом любви, красками веры» (Ibid. 16. 7). Но тот, кто считает второй образ боговидения необязательным — заблуждается: «Кто ненавидит Твой Хлеб, подобен ненавидящему Твое Тело» (Ibid. 16. 5), ибо Е. соединяет со Христом так же близко, как и при непосредственном общении (Ibidem).

Плодом достойного Причащения (преподобный подчеркивает необходимость подготовки к нему — см.: *Yousif.* 1984. P. 307–315) является соединение со Христом и обретение «сокровища жизни» (*Ephraem Syr.* De Ecclesia. 13. 20; *Idem.* De Virginitate. 35. 2; 37. 2. 4), исцеления, радости, освобождения и очищения от грехов, обновления и освящения (*Idem.* De Ecclesia. 32. 2; см.: *Yousif.* 1984. P. 295–306, 316–325).

Рассуждения о таинстве Е. есть также и в творениях, приписываемых прп. Ефрему и сохранившихся только на греч. языке. Наиболее известны из них те, что содержатся в трактате «О тех, кто испытывает природу Сына Божия» (De iis, qui Filii Dei naturam scrutantur — CPG, N 4054), имеющем много параллелей с сир. гимнами прп. Ефрема «О вере». Здесь, в частности, говорится:



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) мон-ря Студеница, Сербия. Мастера Михаил и Евтихий. 1314 г.

«Внемли, как, благословляя хлеб, Он [Христос] преломляет его в образе Своего Пречистого Тела (ἐν τύπῳ τοῦ σώματος τοῦ ἰδίου ἀχράντου) и как Он затем чашу в образе Крови благословляет (ἐν τύπῳ αἵματος εὐλογεῖ) и дает Своим ученикам» (*Ephraem Syr.* De iis, qui Filii Dei naturam scrutantur // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1995. Т. 6. Σ. 206). Мн. протестант. авторы указывали на эти слова как на пример символического понимания Е., но такая интерпретация не бесспорна — употребив здесь слово «образ», автор трактата, возможно, хотел сказать, что Тайная вечеря прообразовывала собой крестную Жертву, к-рая еще только предстояла, т. е. хотел указать на связь между Е. и Голгофой (ср. слова прп. Ефрема о скрытом смысле Тайной вечери: «То, что Он [Христос] преломил Своими руками — то же, что безумцы распяли на Голгофе; если бы Он не заклал себя в символе (т. е. в таинстве.— *Авт.*), Его бы не заклали в действительности» — *Ephraem Syr.* Hymni (armen.) 48); и далее в этом же тексте автор увещевает: «Будь простодушно верным, со всею верою причащайся Пречистого Тела Владычнего, в полном убеждении, что истинно вкушаешь Самого Агнца. Таины Христовы — бессмертный Огонь. Посему не будь пытливым, чтобы тебе не опалиться в Причащении Таин» (*Ephraem Syr.* De iis, qui Filii Dei naturam scrutantur // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1995. Т. 6. Σ. 208; см.: *Кириллов.* 1896. С. 168–175).

Позднейшая традиция приписывала прп. Ефрему Сирину даже составление собственного чина литургии — об этом сообщается, напр., в анонимной несторианской хронике IX в. из г. Сирт (см.: PO. T. 4. Fasc. 3. N 17. P. 295 [85]),— но текст ее неизвестен (в сир. рукописях встречается последование «литургии прп. Ефрема», до сих пор не изданное, но скорее всего неаутентичное — см.: *Feulner.* 2000. P. 266). В яковитских и маронитских изданиях Служебника присутствует молитва, в маронитской традиции приписываемая прп. Ефрему и, возможно, действительно принадлежащая ему; известны и др. молитвы, надписанные его именем (см.: *Yousif.* 1984. P. 146–150); но все же на основе подлинных творений прп. Ефрема чинопоследование литургии можно реконструировать лишь в общих чертах (Ibid. P. 151–156).

В *«Апостольских постановлениях»*, составленных в Антиохии ок. 380 г. на основе более древних литургико-канонических памятников (в первую очередь «Дидаскалии апостолов» и «Дидахе»), о Е. говорится неск. раз — в т. ч. здесь приведены 3 описания литургии: в кн. II (гл. 57 — описание чина, без молитв), в кн. VII (гл. 25 — 2 молитвы, представляющие собой переработку молитв 9–10-й глав «Дидахе», без описания чина) и в кн. VIII (гл. 5, 10–15 — полный чин литургии, включая тексты молитв и ектений). Евхаристическое богословие этого памятника, в целом имеющего следы полуарианского влияния, не отличается от содержащегося в «Дидаскалии апостолов»; в евхаристической молитве кн. VIII (гл. 12) наличествуют все части, обычные для классических анафор — включая рассказ об установлении Е. и развернутую эпиклезу («Молим Тебя, чтобы Ты

милостивно призрел на предлежащие пред Тобою Дары сии, Ты — вседовольный Боже,— и оказал благоволение к ним, в честь Христа Твоего, и ниспослал на Жертву (θυσίαν) сию Святого Твоего Духа, Свидетеля страданий Господа Иисуса, дабы Он явил (ἀποφήνῃ) хлеб сей Телом Христа Твоего, и чашу сию — Кровью Христа Твоего» — Const. Ap. 12. 39).

К древнейшим известным анафорам Антиохии относятся анафоры «апостолов [Аддая и Мари]» и «[двенадцати] апостолов» (названия могут варьироваться в рукописях), представляющие соответственно т. н. восточно-сир. и западно-сир. анафоральные типы. Практически все анафоры христ. Востока (за исключением нек-рых эфиоп., а также неск. вост. версий рим. евхаристического канона), если не относятся к александрийскому (или «египетскому») типу, принадлежат к восточно-сир. (4 известных восточно-сир. анафоры) или западно-сир. типам. Западно-сир. тип может быть назван более общим словом — «анатолийский»; из греч. евхаристических молитв к этому типу принадлежат анафоры святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, иерусалимская анафора ап. Иакова, егип. анафоры, носящие имена святителей Василия Великого и Григория Богослова (а также их копт. и эфиоп. версии), анафора из кн. VIII «Апостольских постановлений» и фрагмент анафоры, надписанной именем свт. Епифания Кипрского († 403; подлинность атрибуции не установлена). В несомненно подлинных творениях свт. Епифания сохранились описания существовавших в его время правосл. традиций совершения Е. (*Epiph.* Brevis ac vera expositio fidei. 21) и сведения о Е. или ее аналогах у еретиков — энкратитов (*Idem.* Adv. haer. 47. 1), коллиридиан (Ibid. 79. 1), гностиков валентиниан, маркионитов (Ibid. 31. 15; 34. 1 — эти описания свт. Епифаний заимствует из творений сщмч. Иринея Лионского) и офитов (Ibid. 37. 5). Свт. Епифанию также принадлежит следующее сопоставление: как Бог человеку, не обладавшему образом Божиим по природе, даровал «по благодати [бытие] по [Его] образу (μετὰ χάριτος τὸ κατ᾽ εἰκόνα)», так и «кругловидный и бесчувственный (στρογγυλοειδὲς καὶ ἀναίσθητον)» евхаристический Хлеб, сам по себе не подобный ни «воплощенному образу» (ἐνσάρκῳ εἰκόνι), ни Божеству, ни начертаниям частей тела, стал Телом Христовым, когда Спаситель во время Тайной вечери восхотел «по благодати» назвать его им (*Idem.* Ancor. 57); само по себе это сопоставление совершенно православно, но его вербальные формулировки будут впосл., вероятно, использованы сторонниками иконоборческих взглядов на Е. К «анатолийскому» типу относятся также 9 известных арм. и ок. 80 известных западно-сир. анафор (см.: *Feulner.* 2000. P. 251–282), частично сохраняющихся в практике сирояковитов и маронитов.

Датировать анафору, носящую имя апостолов Аддая и Мари (рус. пер.: СДЛ. Ч. 4. С. 19–24), можно лишь условно, но в науке общепринята т. зр., что ее текст (не считая нек-рых позднейших дополнений) восходит к IV или даже к III в.; открытым остается и вопрос о том, использовалась ли эта анафора в древнем богослужении Антиохии или она происходит, напр., из Эдессы. Эта анафора доныне сохраняется в литургической практике *Церкви Востока* (наряду с 2 др. анафорами; см. ст. *Восточно-сирийский обряд*), а также в традиции маронитов, где известна как анафора «ап. Петра 3-я» (ап. Петру приписываются еще 2 из 17 маронитских анафор, 15 из к-рых относятся к западно-сир. типу, и только эта — к восточно-сир.), или, по 1-му слову предваряющей ее молитвы — *šarrar* (ܫܪܪ). Анафора обладает архаичными чертами: ее различные части не соединены в единый непрерывный текст, как в классических вост. анафорах IV и последующих веков, сохраняя следы бытования в форме серии из неск. молитв (что можно сравнить, напр., с евхаристическими молитвами «Дидахе», а также с предписаниями «Дидаскалии апостолов» о том, как должна совершаться служба при участии двух епископов); более того, части анафоры попеременно обращены к Отцу или Сыну, что подчеркивает неоднородность евхаристической молитвы и, возможно, также указывает на ее древность: если в раннехрист. эпоху (и, вероятно, только в Сирии) евхаристическая молитва могла быть обращена ко Христу (во всяком случае, примеры этому есть в апокрифических Деяниях апостолов), то с IV в. все анафоры обращаются к Отцу (исключение составляют неск. монофизитских анафор, обращенных ко Христу; одна из эфиоп. анафор обращена к Божией Матери). Освящение Даров, согласно анафоре, происходит действием Св. Духа, Который должен «приити» и «почить» на них; проблему составляет отсутствие в анафоре рассказа о Тайной вечере и установительных слов. Поэтому католич. Церковь лишь в 2007 г. официально признала анафору апостолов Аддая и Мари достаточной для освящения Даров (вопрос обсуждался в связи с практикой придерживающейся восточно-сир. обряда *Халдейской Католической Церкви,* находящейся в унии с Римом) без интерполяции в нее установительных слов; впрочем, маронитская анафора *šarrar* содержит рассказ об установлении.

В сиро-яковитской анафоре «[двенадцати] апостолов» (в рукописях она обозначается как «первая» из 3 анафор, имеющих такую атрибуцию; иногда она носит имя ап. Луки) присутствуют все анафоральные разделы — включая institutio,— к-рые соединены в один непрерывный текст; об освящении Даров говорится в эпиклезе, согласно к-рой Св. Дух должен «показать» хлеб и вино Телом и Кровью Спасителя. Датирующим признаком для греч. прототипа этой антиохийской анафоры является то, что он лежит в основе анафоры греч. литургии свт. Иоанна Златоуста. При этом можно считать доказанным, что свт. Иоанн принес греч. прототип этой сир. анафоры в К-поль из Антиохии (см.: *Taft.* 1990); т. о., к кон. IV в. анафора должна была не только существовать в Антиохии, но и восприниматься как нормативная.

Творения свт. Иоанна Златоуста († 407) являются ключевым источником для исследования истории чинопоследования литургии в Антиохии посл. четв. IV в. и К-поле (где он был архиепископом с 398) рубежа IV–V вв. (см.: *Paverd F., van de.* Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh. R., 1970. (OCA; 187)), как и для правосл. богословия Е. в целом (см.: *Кириллов.* 1896; *Nägle.* 1900; *Пономарев.* 1904); из произведений грекоязычных авторов рубежа IV и V вв., писавших в Сирии, большое значение для этой темы также имеют Макариевский корпус и катехетические гомилии Феодора Мопсуестийского (см.: *Mingana.* 1933), соученика свт. Иоанна Златоуста.

Диак. Михаил Желтов

Феодор Мопсуестийский († 428) — богослов и толкователь Свящ. Писания кон. IV — нач. V в. Хотя учение Феодора было осуждено *Вселенским V Собором,* а он сам по праву считается одним из родоначальников *несторианства,* вклад Феодора в экзегезу Свящ. Писания и в борьбу с рядом еретических учений кон. IV в. весьма значителен.

Поскольку бóльшая часть творений Феодора Мопсуестийского не сохранилась — из-за его посмертного осуждения они перестали копироваться или были уничтожены,— его учение о Е. может быть восстановлено лишь на основании цикла его «Тайноводственных поучений» (сохр. в сир. переводе), а также встречающегося в катенах фрагмента (достоверность к-рого, однако, вызывает нек-рые сомнения) толкования на Евангелие от Матфея.

Исследователи расходятся во мнениях относительно того, когда именно Феодор составил цикл «Тайноводственных поучений»: в антиохийский период своей деятельности (до 392), во время пребывания в Тарсе (392 или немногим ранее) или уже в период епископства в Мопсуестии (с 392); как бы то ни было, их следует датировать временем после хиротонии Феодора во пресвитера (383). По замечанию Р. Девреесса, понимание аргументов и образов, к-рые Феодор использовал в «Тайноводственных поучениях», требовало большей подготовки, чем была у новокрещеных, а потому этот цикл, вероятно, редактировался автором и после произнесения самих поучений. В пользу этого говорит и свидетельство прп. Исихия Иерусалимского (см.: *Mansi.* T. 9. Col. 248), к-рый относит поучения Феодора к позднему периоду его жизни.

Из 16 гомилий 2 (15-я и 16-я) посвящены толкованию евхаристической литургии. Подобно др. отцам — в первую очередь святителям Кириллу Иерусалимскому и Иоанну Златоусту, с толкованиями к-рых гомилии Феодора имеют в ряде случаев явное сходство,— Феодор учит, что Е.— это «страшное» и «вызывающее трепет» таинство. Следуя традиции, содержащейся уже у прп. Ефрема Сирина, он говорит, что Е. укоренена в смерти Христа и Его воскресении, будучи в одно и то же время и воспоминанием этих событий, и действительным принесением Жертвы (*Theod. Mops.* Hom. catech. 15. 44); так что, хотя крестная Смерть и Воскресение совершились один раз и навсегда, посредством образов Христос приносится в Жертву за каждой литургией (Ibid. 15. 20).

Применительно к внешней стороне евхаристической службы комментарий Феодора основывается на идее, что земная литургия является отражением небесной, ангельской: литургия верных начинается с принесения на престол Даров диаконами (Ibid. 15. 21 слл.; предшествующие этому обряды Феодор не описывает), к-рые изображают ангелов (священники в это время ожидают процессию в алтаре). Поскольку литургия совершается в воспоминание крестной Смерти, диаконы изображают ангелов, ставших неусыпающими стражами у Тела Христа, снятого с креста. Вся процессия с Дарами становится погребальной и совершается в полном молчании, направлясь ко св. престолу, к-рый предстает Гробом. Тем самым Феодор одним из первых в христ. письменности начинает наделять богословским содержанием не только анафору и Причащение, но также и те священнодействия литургии, к-рые изначально имели только практическое значение — в данном случае принесение хлеба и вина для их освящения.

При изложении анафоры Феодор, как и свт. Кирилл Иерусалимский, не упоминает установительные слова (Ibid. 16. 10; однако, согласно антиохийским проповедям свт. Иоанна Златоуста, рассказ о Тайной вечере входил в состав антиохийской анафоры того времени — ср.: *Ioan. Chrysost.* De prodit. Jud. 1. 5–6), но в др. местах он комментирует повествование о Тайной вечере, считая его важным этапом в домостроительстве Спасения (ср.: *Theod. Mops.* Hom. catech. 15. 7). Т. о., пропуск institutio в изложении анафоры говорит не о его отсутствии в ней, а об особой расстановке акцентов при толковании (можно предположить, что Феодор, как и свт. Кирилл Иерусалимский, хотел подчеркнуть значение действия Св. Духа в Е. в связи с противостоянием ереси *Македония I* и духоборцев; во всяком случае именно со спора с представителями этой ереси началось его епископское служение).

Эпиклеза и Причащение — те моменты литургии, к-рые Феодор связывает с воскресением Христовым. Момент призывания Св. Духа являет воскресение Христово по той причине, что Христос восстал из мертвых силой Св. Духа (Ibid. 16. 11); действием Духа хлеб и вино становятся нетленными Телом и Кровию Христа воскресшего: «Когда Св. Дух нисходит на предложение, мы веруем, что хлеб и вино принимают как бы помазание благодатью. И поэтому мы веруем, что это — Тело и Кровь Христовы, бессмертные, нетленные, бесстрастные и неизменяемые по природе, как Само воскресшее Тело Господа нашего» (Ibid. 16. 12).

Т. о., Феодор связывает момент освящения Даров именно с воскресением, а не крестной Жертвой Спасителя; это выдает ту особенность христологии Феодора, к-рая впосл. будет развита в несторианстве и которая состоит в мысли о том, что полнота соединения Божества и человечества в Лице Христа была достигнута лишь после Его воскресения из мертвых (см., напр.: *Гурьев П. В.* Феодор, еп. Мопсуестский. М., 1890. С. 326–328). Вопреки Феодору, святоотеческое предание обычно связывает момент освящения Даров с крестной Жертвой Спасителя и, конечно, не говорит о к.-л. различии в образе соединения естеств во Христе до и после Его воскресения. В то же время следы традиции сопоставлять освящение Даров с воскресением можно увидеть в нек-рых строках прп. Ефрема Сирина. Но именно у Феодора эта особенность литургического толкования и предвосхищающая несторианство христология уже образуют стройную систему.

Вещества таинства, хлеб и вино, Феодор называет «образами», или «знаками» (*Theod. Mops.* Hom. catech. 15. 11–14), но, как и у др. отцов, такое употребление слова «образ» (см.: *Wilmart.* 1911; *Woolcombe.* 1951) у Феодора не противоречит евхаристическому реализму (см.: *Theod. Mops.* Hom. catech. 15. 10–12). Феодор приводит аргумент, к-рый впосл., в средние века, часто использовался для подтверждения учения о сущностном изменении Даров, состоящий в том, что Христос не сказал: «сие есть образ Моего Тела», но — «сие есть Тело Мое» (Ibid. 15. 10; в сир. тексте здесь использовано слово ܛܘܦܣܐ, *ṭupsā* (от греч. τύπος), но сохранился и греч. текст этого фрагмента (см.: PG. 66. Col. 715), где символический термин, от использования к-рого по

отношению к Св. Дарам отказывается Феодор,— это не τύπος, а σύμβολον; см.: *Gero.* 1975. S. 13). Как и др. отцы кон. IV — нач. V в., Феодор призывает причастника не доверять своим чувствам при принятии Тела Христова, ибо оно представляется хлебом лишь по видимости (*Theod. Mops.* Hom. catech. 16. 28; см.: *Frank.* 2001).

Присутствие в Е. и Тела, и Крови, согласно Феодору, указывает на истинность страстей Христовых, поскольку, пока Тело и Кровь отделены друг от друга, Христос пребывает во Гробе (*Theod. Mops.* Hom. catech. 16. 16). Соединение же Даров перед Причащением, когда епископ опускает в Чашу неск. частей Св. Тела (Ibid. 16. 17; Феодор первым дает толкование этого священнодействия, доныне сохраняющегося в христ. богослужении; см.: *Taft.* Precommunion. P. 381–435), указывает на воскресение Спасителя. Также и преломление Агнца говорит не только о Тайной вечере, но и о воскресении, поскольку по воскресении Христос явился ученикам «в преломлении хлеба» (Лк 24. 35); преломление Св. Тела на мн. части указывает на разнообразные явления Христа по воскресении (*Theod. Mops.* Hom. catech. 16. 17). Но преломление Агнца не является разделением единого Тела Христа на части — как и свт. Григорий Нисский и др. отцы, Феодор доказывает, что весь Христос присутствует в каждой частице Даров (Ibid. 16. 19–21). Готовиться к Причащению нужно, по Феодору, каждый день в течение всей жизни, являя плоды покаяния и милосердие к ближнему (Ibid. 16. 31). В случае совершения грехов перед участием в Е. требуется исповедь (Ibid. 16. 39–44).

Поскольку в рамках своей богословской системы в целом Феодор полагал, что дары спасения будут усвоены верным только после всеобщего воскресения, возникает вопрос, в чем для него состоял онтологический смысл Е. Дискуссию по этой проблеме открыл В. де Врис (см.: *Vries W., de.* Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre // OCP. 1941. Vol. 7. P. 91–148), пытавшийся показать, что мысль Феодора об усвоении спасительных даров лишь в буд. жизни делает все совершаемые в этой жизни таинственные священнодействия только символами будущего, имеющими педагогическую, но не онтологическую ценность; в частности, по де Врису, это должно исключать реальное присутствие Христа в Дарах. Де Врису возразил И. Оньятибия (*Oñatibia I.* La vida christiana, tipo de las realidaded celestes: Un concepto basico de la teologia de Teodore de Mopsuestia // Scriptorium Victoriense. 1954. Vol. 1. N 1. P. 100–133), обративший внимание на то, что Феодор несомненно говорит о присутствии Христа в Дарах, а использование им термина «образ» применительно к Дарам следует терминологии отцов III–IV вв. и не означает отказа от веры в реальное присутствие в них Христа; кроме того, Оньятибия показал, что имеющееся у Мопсуестийского епископа учение о Е. как о действительной Жертве несовместимо с ее чисто символическим пониманием. Окончательное опровержение аргументации де Вриса было дано в работе Л. Абрамовски (*Abramowski L.* Zur Theologia Theodors von Mopsuestia // ZKG. 1961. Bd. 72. S. 263–293), к-рая продемонстрировала, что Феодор не только не отвергал сакраментального реализма, но, напротив, исходил из него. Ф. Маклауд, реконструируя сакраментальную систему Феодора, пришел к выводу, что Е. в ней понимается как «небесная пища», необходимая для постоянного очищения от мелких грехов, невидимого поддержания и роста того «нового человека», к-рый рождается в каждом верном во время Крещения, являясь «единым Телом Христа, Господа нашего» (*Theod. Mops.* Hom. catech. 14. 21); иными словами, исследователь понимает мысль Феодора так, что в таинствах сама природа человека делается Телом Христовым.

Понимая Св. Дары как пищу, необходимую для поддержания жизни и усвоения благословений, полученных при новом рождении в таинстве Крещения (Ibid. 16. 10), Феодор обращается к истолкованию веществ таинства. По его мысли, хлеб и вино (Феодор специально останавливается на важности присутствия вина в Е.— Ibid. 15. 13–14) используются для совершения Е. потому, что они наилучшим образом передают идею питания, поддерживающего в человеке жизнь (Ibid. 15. 8). Они очищают от греховной нечистоты; Феодор говорит об этом, используя образ прор. Исаии, уста к-рого были очищены серафимом при помощи горящего угля (Ibid. 16. 36; ср.: Ис 6. 6–7; этот же образ встречается у прп. Ефрема Сирина и свт. Иоанна Златоуста). Но Дары не остаются хлебом и вином, а подлинно становятся Телом и Кровью Спасителя; об этом Феодор свидетельствует как в «Тайноводственных поучениях», так и в толковании на стихи Мф 26. 26–28: «Он [Христос] сказал: «Сие Мое есть Тело и сия — Моя Кровь», чтобы ты не считал их [Дары] образом (τύπον), но [верил,] что хлеб есть само Тело Господа и Кровь, претворяемый (μεταποιούμενον) в Тело и Кровь Господа неизреченным действием Святого Духа (ἀῤῥήτῳ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος)» (*Theod. Mops.* Fragm. in Matth. 129; ср.: *Idem.* Fragm. in 1 Cor. 10. 5).

Тем не менее в рамках своей богословской системы в целом Феодор полагал, что человек, принявший Крещение, участвует лишь в человеческой природе Христа, тогда как участие в божественной природе станет ему доступно только после воскресения, и именно эти представления подготовили почву для евхаристического учения Нестория, усматривавшего в Св. Дарах соединение остающихся самими собой хлеба и вина с человеческой природой Христа; т. о., Феодор, хотя и исповедовал преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в Е. (см.: *Reine F. J.* The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia. Wash., 1942), в то же время в своих христологической и сотериологической доктринах заложил все предпосылки для отказа от него; впосл. эти предпосылки были выявлены и опровергнуты свт. Кириллом Александрийским.

Феодору приписывается составление анафоры, об этом сообщает уже Леонтий Византийский (см.: PG. 86. Col. 1386). Сохранилась только одна анафора, надписанная его именем; она используется в совр. восточно-сир. традиции. Однако она не может принадлежать Феодору, поскольку не является переводом с греческого, а представляет собой оригинальное сир. произведение, составленное в рамках восточно-сир. традиции (см.: *Yousif P.* The Anaphora of Mar Theodore (East Syrian): Further Evidences // ΕΥΛΟΓΗΜΑ: Studies in Honor of R. Taft / Ed. E. Carr e. a. R., 1993. P. 571–591. (StAnselm.; 110. Analecta Liturgica; 17)); анафора же, цитируемая Феодором в «Поучениях», явно принадлежит к западно-

сир. типу (см.: *Gelston A.* Theodore of Mopsuestia: The Anaphora and «Mystagogical Catechesis» 16 // StPatr. 1993. Vol. 26. P. 21–34).

Диак. Михаил Желтов, А. А. Ткаченко

Для свт. *Иоанна Златоуста* († 407) Е. является главным содержанием не только церковной жизни, но и жизни вообще. Его иногда называют «учителем Евхаристии» (doctor Eucharistiae). Будучи пастырем по преимуществу, он много внимания уделял смыслу таинства и его роли в жизни христиан. Практической направленностью его деятельности можно объяснить отсутствие систематического изложения евхаристического учения. Тем не менее в его сочинениях понимание им Е. представлено с исчерпывающей полнотой и ясностью (см.: *Кириллов.* 1896; *Nägle.* 1900).

Подробное рассмотрение таинства Е. содержится в неск. проповедях свт. Иоанна. 82-я беседа «На Евангелие от Матфея» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 82) практически полностью посвящена этой теме. 46–47-я беседы «На Евангелие от Иоанна» (*Idem.* In Ioan. 46, 47) также сосредоточены на различных аспектах учения о Е. В 24-й беседе «На 1-е Послание к Коринфянам» (*Idem.* In 1 Cor. 24) говорится о единстве Тела Христа. Различные догматические и практические аспекты Е. затрагиваются и в др. беседах: в 9-й «О покаянии» (*Idem.* De poenit. 9), в 17-й «На Послание к Евреям» (*Idem.* In Hebr. 17), в 1-й «О предательстве Иуды» (*Idem.* De prodit. Jud. 1. 6) и др. (*Idem.* De coemet. et de cruc. 3; *Idem.* De sacerd. 3. 4; *Idem.* In illud: Nolo vos ignorare 5; *Idem.* In 1 Tim. 5. 3; *Idem.* In Eph. 3. 4–5; *Idem.* In Matth. 50. 2), а также во вновь опубликованных в XX в. огласительных поучениях святителя (*Idem.* Cat. Series tertia. 3. 12–19; *Idem.* Cat. de jur. 1. 4; см.: *Иоанн Златоуст, свт.* Огласительные гомилии / Сост., введ., пер. и коммент.: И. В. Пролыгина. Тверь, 2006).

Таинство в целом он называет «Е.», «приношением» (προσφορά) и «жертвой» (θυσία); Св. Дары — «Телом и Кровью Христа», «таинствами» (во мн. ч.— μυστήρια), «духовной пищей» (βρῶμα πνευματικόν). Чин (τὰ τελούμενα) Е. может быть назван «Е.», «собранием» (σύναξις), «священнодействием» (ἱερουργία), а также «символами» (σύμβολα) смерти Спасителя, поскольку он напоминает о Страстях Господа (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 82. 1–2). Впрочем, и само историческое событие иногда интерпретируется как символ таинства (*Idem.* Cat. Series tertia. 3. 16–17). Участие в Е. и принятие Св. Даров является для верных «крепким единением» (πολλὴ συνάφεια), в к-ром они «не только причащаются (μετέχειν) и вкушают (μεταλαμβάνειν), но и соединяются (ἑνοῦσθαι)» со Христом (*Idem.* In 1 Cor. 24. 2). Происходящее в Е. изменение евхаристических Даров свт. Иоанн Златоуст передает словами: «освящать» (ἁγιάζω), «претворять» (μετασκευάζω, μεταῤῥυθμίζω), «творить» (ποιῶ).



Причащение апостолов. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 199)

Для христианина Е. связана со множеством благ, поскольку в этом таинстве — «основание душевных сил» (ψυχῆς ἡμῶν τὰ νεῦρα), «единство разума» (τῆς διανοίας ὁ σύνδεσμος), «основание дерзания» (τῆς παῤῥησίας ἡ ὑπόθεσις), «надежда» (ἡ ἐλπὶς), «спасение» (ἡ σωτηρία), «свет» (τὸ φῶς), наконец, сама «жизнь» (ἡ ζωή — Ibid. 24. 5). Свт. Иоанн Златоуст особенно внимателен к богословскому смыслу таинства Е., ибо к Таинам нельзя приступать безотчетно и бессмысленно (ἁπλῶς), коекак (ὡς ἔτυχε — Ibidem). Приступающий должен отдавать себе ясный отчет, «в чем состоит» чудо Е., «для чего дано и какая от него польза» (τί ποτέ ἐστι, καὶ διατί ἐδόθη, καὶ τίς ἡ ὠφέλεια τοῦ πράγματος — *Idem.* In Ioan. 46. 2). Иными словами, речь идет о сущности таинства, его цели и следствиях.

Цель, или назначение, Е., согласно свт. Иоанну Златоусту, в том, чтобы мы составили с Господом «некое единство» (ἕν τι), подобное сочетанию тела и головы (Ibid. 46. 3). Через Е. мы, соединяясь со Христом (Ibid. 47. 1), становимся с Ним одним телом и одной плотью (*Idem.* In Matth. 82. 5). Приблизившись к человеческому естеству, Христос приблизился ко всем людям, а если ко всем, то и к каждому в отдельности. Таинства суть средства общения и соединения с Богом: «С каждым верующим Он соединяется посредством Таин и Сам питает тех, которых родил, а не поручает кому-либо другому» (Ibidem). «Я,— говорит святитель от Лица Спасителя,— восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови; и эту Плоть и Кровь, через которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам». «Будем же,— свт. Иоанн обращается уже к причастникам,— отходить от этой трапезы, как львы, дышащие огнем, страшные для диавола» (*Idem.* In Ioan. 46. 3; ср.: *Idem.* Cat. Series tertia. 3. 12). Однако не все получают пользу от Причащения: это зависит уже не от Подателя благ, а от людей, к-рые могут не захотеть их принять (*Idem.* In Matth. 82. 5).

Для уяснения сущности Е. требуются значительные духовные и интеллектуальные усилия. Необходимо различение чувственной (τὰ αἰσθητά) и духовной (τὰ νοητά), или истинной, сторон таинства. Чувственное доступно восприятию органов чувств, духовное — разуму (νοῦς μὲν γὰρ νοητά, αἴσθησις δὲ τὰ αἰσθητὰ διακρίνει — *Idem.* In Iob. (in catenis) // PG. 64. Col. 609). Для восприятия духовного, истинного, смысла нужно довериться Богу и не сомневаться, даже если Его слова противоречат очевидности. «Будем поступать так и в таинствах,— призывает свт. Иоанн,— обращая внимание не только на внешнее, но содержа в уме своем слова Христа, ибо Его слово непреложно, а наши чувства легко обманываются... Поэтому когда Христос говорит: «Сие есть Тело Мое», убедимся, будем верить и смотреть на сие духовными очами (νοητοῖς ὀφθαλμοῖς)» (*Idem.* In Matth. 82. 4; свт. Иоанн развивает здесь ту же идею недоверия к чувствам применительно к сути таинства Е., что и свт. Кирилл Иерусалимский и др. авторы кон. IV — нач. V в.; см.: *Frank.*

2001). Приступить к Е. с верой «означает не только принять предложенное (τὸ προκείμενον), но прикоснуться к нему с чистым сердцем, с таким расположением, словно приступая к Самому Христу» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 50. 2; ср.: *Idem.* De sacerd. 3. 4).

Свт. Иоанн Златоуст неоднократно подчеркивает преимущества духовного восприятия (πνευματικῶς, μυστικῶς ἀκούειν, ὁρᾶν) в таинстве перед плотским (σαρκικῶς), что никоим образом не упраздняет чувственную сторону участия в таинстве, но сообщает этому участию особенную настроенность. Пример плотского, или букв., восприятия являют иудеи, отшатнувшиеся от слов Спасителя о Его Плоти и удалившиеся от Него (Ин 6. 52, 66). Свт. Иоанн Златоуст, подобно александрийским отцам, не противопоставляет нетварное тварному или духовное плотскому, но вводит различение способов постижения действительности — духовным (πνευματικῶς) и плотским, или чувственным, образом (σαρκικῶς). При чувственном *восприятии мы смотрим на* предметы просто и не представляем себе ничего больше, а при духовном должно судить не о видимом, а проникать в тайну «внутренним взором» (τοῖς ἔνδον ὀφθαλμοῖς). Пример духовного созерцания подали апостолы, проявив веру (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 47. 3). В Е. присутствует и то и другое, но и само евангельское учение о Хлебе жизни можно понимать двояко: «Оттого Он и присовокупил: «Ядущий хлеб сей жив будет вовек», разумея здесь под хлебом или спасительные догматы и веру в Него, или Свое Тело, потому что и то, и другое укрепляют душу» (Ibid. 46. 1).

Необходимость чувственной реальности для восприятия духовных предметов диктуется особенностями человеческой природы, состоящей из души и тела. Если бы человек был бестелесен, то и бестелесные Дары (τὰ ἀσώματα δῶρα) Христа были бы «обнаженными» (γυμνά) от чувственных вещей, но поскольку душа соединена с телом, духовное дается в чувственном (*Idem.* In Matth. 82. 4). Однако это не является основанием для пренебрежения внешней стороной таинства. Принимающие в нем участие обладают гораздо большим, чем современники и очевидцы земной жизни Христа: «Как многие ныне говорят: хотел бы я видеть лицо Христа, Его внешность, одежду, обувь! Но вот, ты видишь Его, прикасаешься к Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть одежды Его, а Он дает тебе Самого Себя, и не только видеть, но и касаться, и вкушать, и принимать внутрь» (Ibidem). Поэтому святитель призывает христиан не думать, приступая к Е., что Св. Дары — это лишь хлеб и вино, и не считать, что Божественное Тело подает им человек, но принимать его как огонь из клещей самих серафимов (этот образ встречается также у прп. Ефрема Сирина и Феодора Мопсуестийского), а спасительную Кровь — будто касаясь устами Божественного и пречистого ребра (*Idem.* De poenit. 9).

Господь сообщает нам Себя «и не только по вере, но и в действительности делает нас Своим собственным Телом» (*Idem.* In Matth. 82. 5). Свт. Иоанн Златоуст говорит о Е.: «Кровь Господа придает нам вид цветущий и царский; рождает красоту неизобразимую; не дает увясть благородству души, непрестанно напояя ее и питая, сообщая ей тем самым великую силу. Она прогоняет от нас демонов и привлекает ангелов. Пролитая на Кресте, эта Кровь омыла всю вселенную. Эта Кровь — спасение душ наших. Ею душа омывается; ею украшается; ею воспламеняется. Она делает нашу душу чище золота. Эта Кровь излилась — и соделала небо для нас доступным» (*Idem.* In Ioan. 46. 3). Таинство Е. уже в этой жизни делает для человека землю небом, ибо дает ему самое ценное из небесных даров — Тело Царя,— так что причастник может «ныне на земле видеть не ангелов и архангелов, не небеса и небеса небес, но Самого Владыку всего», причем «не только видеть, но и прикасаться; не только прикасаться, но и вкушать — и, вкусив, отходить в дом свой» (*Idem.* In 1 Cor. 24. 5).

Последовательный и букв. евхаристический реализм свт. Иоанна Златоуста хорошо известен. Именно Свое историческое Тело, претерпевшее страсти и крест, Христос «дал нам держать и есть» (Ibid. 4). «Вводя нас в большее содружество с Собою и показывая Свою любовь к нам, Он представил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и вонзать зубы в Плоть, и соединяться, и исполнять всякое желание» (*Idem.* In Ioan. 46. 3). Он усматривает прообразы евхаристической трапезы в словах Спасителя: «Где будет труп, там соберутся орлы» (Мф 24. 28; «трупом», по мысли святителя, здесь названо принявшее смерть Тело Спасителя, орлами — верные, приступающие к нему; Е. есть «трапеза орлов» — см.: *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 24. 3), и в словах из Книги Иова: «О если бы мы от мяс его не насытились?» (Иов 31. 31; см.: *Ioan. Chrysost.* In Ioan. 46. 3; *Idem.* In 1 Cor. 24. 4). В Е. Господь «Сам питает нас собственной Кровью и через все соединяет нас с Собою» (*Idem.* In Matth. 82. 5); при установлении таинства Он и Сам вкусил ее, чтобы не смутились ученики: «Он первый сделал это, побуждая их небоязненно к общению таинств. Поэтому Он пил собственную Кровь» (Ibid. 1).

Дары не испытывают судьбу обычной пищи: «Не взирай, что это хлеб, не почитай, что это вино, ибо не как обыкновенная пища идет в аредрон — нет, не думай так; но как если бы ты, соединив воск с огнем, ничего бы не утратил и ничего не прибавил, так и здесь представляй, что таинство соединяется с сущностью нашего тела (τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ)» (*Idem.* De poenit. 9). Эти рассуждения соответствуют словам свт. Кирилла Иерусалимского, содержащимся в его «Тайноводственных поучениях», но свт. Иоанн Златоуст говорит здесь о «сущности тела», а не души, чем еще раз подчеркивает тему евхаристического реализма.

Свт. Иоанн призывает свою паству не только любовью (μὴ μόνον κατὰ τὴν ἀγάπην) соединяться со Христом, «но и на деле» (ἀλλὰ καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) сделаться членами Его Плоти через пищу, данную Им (*Idem.* In Ioan. 46. 3). «Он сообщает Себя нам и, не только верой, но и самим делом делает нас Своим Телом» (*Idem.* In Matth. 82. 5; ср.: *Idem.* In 1 Cor. 24. 2). В этой мысли богословские воззрения на Е. свт. Иоанна Златоуста сближаются со взглядами Феодора Мопсуестийского, его соученика и друга; тем не менее для богословия свт. Иоанна не характерны те заблуждения, к-рые имеются у Феодора.

В таинстве Е. Сам Христос является и священником, и приношением, и Жертвой (*Idem.* In Hebr. 17. 1–2). Поэтому Е. заменяет собой ветхозаветные жертвоприношения: «В Ветхом Завете, когда люди были несовершенны, Он такую же кровь, какую [язычники] приносили идолам, благоволил и Сам принимать,

чтобы отвратить от идолов,— что также доказывало неизреченную Его любовь; а теперь Он преподал священнодействие более страшное и совершенное, изменив жертву, повелев вместо заклания бессловесных приносить Его Самого» (*Idem.* In 1 Cor. 24. 2). О Христе как совершителе Е. свт. Иоанн говорит неоднократно. Действия Е. совершаются не силой человека, но Христос, «совершивший их тогда, на той вечери», и теперь совершает их. Духовенство занимает «место служителей» (ὑπηρετῶν τάξιν), но «освящает и претворяет (ἁγιάζων καὶ μετασκευάζων) [Дары] Сам Христос». Нельзя сказать, что первую Е. совершает Христос, а нынешнюю человек; и ту и другую совершает Сам Христос (*Idem.* In Matth. 82. 5; ср.: *Idem.* De prodit. Jud. 1. 6).

Земной священник «совершает образ» (σχῆμα πληρῶν) Христа, произнося «известные слова, а действует сила и благодать Божия: «Сие есть Тело Мое»,— сказал Он. Эти слова претворяют предложенное (τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα) — как и то изречение: «Раститеся и множитеся, и наполните землю», хотя произнесено однажды, но в действительности во все время дает нашей природе силу к деторождению,— так и это изречение, произнесенное однажды (ἅπαξ λεχθεῖσα), с того времени доныне и до Его пришествия делает Жертву совершенной (τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται) на каждой трапезе в церквях (καθ᾽ ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις)» (*Idem.* De prodit. Jud. 1. 6). В католич. богословии эта цитата обычно используется для подтверждения учения о тайносовершительном значении установительных слов. Действительно, свт. Иоанн прямо связывает здесь Е. с творческой силой слов, сказанных Господом на Тайной вечере, распространяющих — подобно заповеди, данной первой человеческой паре,— свое действие на все последующие времена. Но эти слова, согласно свт. Иоанну, являются вечным основанием для совершения Е., тогда как само евхаристическое преложение за каждой конкретной литургией происходит благодатным действием Св. Духа. Свт. Иоанн так описывает тайносовершительный момент таинства Е.: «Перед трапезой стоит священник, воздевая руки к небу, призывая Духа Святого, чтобы Он сошел и коснулся предлежащего... Когда же Дух даст благодать, когда Он сойдет, когда коснется предлежащих Даров», тогда «ты увидишь Агнца уже закланного и готового» (*Idem.* De coemet. et de cruc. 3; ср.: *Idem.* De sacerd. 3. 4).

Свт. Иоанн Златоуст подробно разъясняет обстоятельства установления Е. Христос впервые совершил это таинство во время Пасхи для того, чтобы показать, что Он — Законодатель Ветхого Завета, служащего прообразованием Нового. Ветхозаветная Пасха была образом Е. Свт. Иоанн передает эту мысль, используя категории типологической экзегезы — образа (ὁ τύπος) и истины (ἡ ἀλήθεια). И «если образ был освобождением от столь великого рабства (в Египте.— *Авт.*), то тем более Истина освободит вселенную и предаст Себя для спасения нашего естества. Вот почему Христос не прежде установил таинство, но тогда, когда надлежало уже упразднить предписанному законом. Он упраздняет самый главный праздник иудеев, призывая их к другой, страшной вечере... И как Ветхий Завет имел овнов и тельцов, так и Новый имеет Кровь Господню» (*Idem.* In Matth. 82. 1; как здесь, так и в др. местах свт. Иоанн Златоуст использует язык благоговения и страха перед тайной Е.). Совмещение истории и вечности в таинстве Е. дает свт. Иоанну возможность отождествить пространство храма с теми местами Св. земли, где происходили евангельские события: «Это место есть та самая горница (τὸ ἀνώγεων), где Господь был с учениками; отсюда они вышли на гору Елеонскую. Выйдем и мы туда, где простерты руки нищих; это именно место есть гора Елеонская» (Ibid. 5).

Христос установил Е., Он же определил и порядок совершения таинства (Ibid. 2). Свт. Иоанн свидетельствует о служении литургии «и по пятницам, и по субботам, и по воскресеньям, и в дни [памяти] мучеников» (*Idem.* In 1 Tim. 5. 3), но вместе с тем частота совершения таинства никоим образом не сказывается на его сути. Во всякой Е. «одна сила, одно достоинство, одна благодать, одно и то же Тело; не более свято одно [совершение литургии], чем другое» (Ibidem). Несмотря на то что литургия совершается в разных местах и в разное время, «мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, другого завтра, но всегда Одного и Того же, так что жертва одна... Один Христос везде... одно Тело Его» (*Idem.* In Hebr. 17. 3). Т. о., важнейшей стороной Е. является единичность, уникальность и одновременно универсальность Тела Христова которое всегда одно и то же, нерасторжимо, хотя бы приносилось в разное время и повсюду. Церковь совершает одну и ту же жертву, к-рая есть «воспоминание Жертвы» (ἀνάμνησις θυσίας) крестной, а не «другая жертва» (Ibidem).

Единство жертвы распространяется на ее причастников: «Как хлеб, составляясь из многих зерен, делается единым, так что, хотя в нем есть зерна, но их не видно, и различие их неприметно по причине их соединения, так и мы соединяемся друг с другом и со Христом» (*Idem.* In 1 Cor. 24. 2; в этих словах святителя можно усмотреть парафраз евхаристической молитвы из «Дидахе»).

Свт. Иоанн Златоуст свидетельствует о практике причащения в Церкви его времени. Многие причащались один раз в году, другие дважды, третьи — неск. раз. Были нек-рые монашествующие, к-рые причащались редко — один раз в год или даже в 2 года. Святитель видит пользу не в частоте Причащения как таковой, но в расположении и состоянии причащающихся: «С чистой совестью, с чистым сердцем, с безукоризненной жизнью... пусть всегда приступают, а не такие — никогда» (*Idem.* In Hebr. 17. 4; ср.: *Idem.* In Eph. 3. 4). Священник, возглашая за литургией: «Святая [т. е. Святыня] святым», испытывает присутствующих, достойны ли они приступить (*Idem.* In Hebr. 17. 5). Поэтому святитель заповедует каждому верному: «Очищай душу, уготовляй сердце к принятию этих Таин» (*Idem.* In 1 Cor. 25. 5).

Много внимания свт. Иоанн Златоуст уделяет внутренней перемене, происходящей в причастнике и состоящей в его исправлении (διόρθωσις). Однако случается, что причастник не изменяется,— это обусловлено его предварительным расположением или настроением (γνώμη — Ibidem). Часто бывает недостаточно только человеческих усилий, необходима помощь Божественной благодати; «добродетель,— по словам свт. Иоанна,— слагается из этих двух» (Ibid. 4). Тех, кто недостойно приступает к Причащению, он приравнивает к предателю Иуде и убийцам Христа (Ibid. 5; *Idem.* In Ioan. 47. 5). «Приступающий во грехах хуже

бесноватого. Тот избегает наказания, поскольку беснуется, а приступающий недостойно предается вечному мучению» (*Idem.* In Matth. 82. 6). Свт. Иоанн призывает пастырей удалять от Е. и тех и других — «никто не должен приобщаться, если он не из числа учеников Христовых»; пастыри должны пристально следить, чтобы к Св. Чаше не допускались недостойные, независимо от их положения в обществе (Ibidem).

Но еще более чем своими многочисленными и яркими проповедями о Е., свт. Иоанн знаменит составлением чина Божественной литургии, носящего его имя (рус. пер.: СДЛ. Ч. 2. С. 120–132). В послеиконоборческую эпоху литургия свт. Иоанна Златоуста стала основным евхаристическим чином всей правосл. Церкви. Ее текст сохранился во множестве рукописей и изданий (см.: *Jacob.* Formulaire); исследование истории его формирования и дальнейшего бытования в греч., слав. и груз. рукописях, начатое еще в XVII в. Ж. *Гоаром* и продолженное трудами Ч. Свейнсона, Ф. *Брайтмана*, Н. Ф. *Красносельцева*, А. А. *Дмитриевского*, С. Д. Муретова, прот. К. *Кекелидзе*, П. *Трембеласа*, Х. *Матеоса*, А. *Жакоба*, Р. *Тафта* и др. ученых (см. библиогр. в: БТ. 2007. Сб. 41. С. 347–359), выявило многослойность совр. текста чинопоследования этой литургии. Свт. Иоанна Златоуста нельзя назвать автором всего текста чинопоследования, хотя бы в силу того, что нек-рые его части были написаны значительно позже того времени, когда жил святитель. В то же время совр. наука доказала, что в основе анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста лежит антиохийская анафора апостолов, отредактированная самим святителем, поскольку визант. текст анафоры содержит ряд выражений, характерных только для языка подлинных творений свт. Иоанна (*Taft.* 1990). При этом, вопреки распространенной поздневизант. легенде, анафора свт. Иоанна Златоуста ни в коей мере не является «сокращением» анафоры свт. Василия Великого, от к-рой она заметно отличается не только по объему, но и содержательно — письменная версия рассказа о таком «сокращении», якобы принадлежащая ученику свт. Иоанна свт. Проклу К-польскому (см. греч. текст и рус. пер.: СДЛ. Ч. 2. С. 235–238), в действительности является лит.



Святители Василий Великий и Иоанн Златоуст. Фрагмент царских врат. Сер. XVI в. (ПИАМ)

подделкой XVI в. (см.: *Leroy F. J.* Proclus «De Traditione Divinae Missae»: Un faux de C. Paleocappa // OCP. 1962. Vol. 28. P. 288–299). Иными словами, анафору литургии свт. Иоанна Златоуста можно считать подлинным и аутентичным его произведением; возможно, его перу принадлежат и к.-л. из древнейших молитв литургии, но подтвердить это на основании имеющихся данных невозможно. Существует также сир. анафора, надписанная именем свт. Иоанна Златоуста, но представляющая собой совершенно иной текст по сравнению с визант. (см. ст. *Литургия свт. Иоанна Златоуста*).

Вопросы богословия Е. и евхаристической практики затрагиваются и в соч., надписываемых именем свт. Иоанна Златоуста, но ему не принадлежащих: в «Послании к Кесарию», в различных проповедях и поучениях, встречающихся в средневек. учительных сборниках, в т. ч.— в поучении, которое помещается в совр. рус. изданиях богослужебных книг с предписанием священнику прочитывать его прихожанам в *Великий четверг*, день сугубого воспоминания Тайной вечери (Требник большой. Гл. 67).

Малая Азия. Важные свидетельства о Е. в IV в. содержатся и в произведениях малоазийских церковных авторов, в первую очередь великих каппадокийцев (*Di Nola.* 2000. P. 274–361). Значение Е. в богословии каппадокийских отцов исключительно велико, хотя задачу систематического раскрытия богословского значения таинства ставил перед собой только свт. Григорий Нисский. Тем не менее и у его старшего брата, свт. Василия Великого, можно встретить не только неоднократные упоминания о Е., но и рассуждения по поводу нек-рых важных аспектов учения о таинстве. В творениях свт. *Григория Богослова* († 389/90) о Е. говорится немного: используя евхаристическую терминологию III–IV вв., он пишет о евхаристических видах как о «лекарстве» (φάρμακον) и «вместообразах Честно́го Тела и Крови» (τῶν ἀντιτύπων τοῦ τιμίου σώματος ἢ τοῦ αἵματος — *Greg. Nazianz.* Or. 8. 18; ср.: *Idem.* Or. 2. 95; *Idem.* Or. 17. 12); свидетельствует о том, что в Е. священнодействующий «словом [молитвы] привлекает Слово», «бескровным сечением рассекает Господне Тело и Кровь, употребляя вместо меча голос», и о совершающемся в это время поминовении (*Idem.* Ep. 171 (240). 3); называет таинство Е. «бескровной Жертвой, посредством которой мы вступаем в общение со Христом как в [Его] страданиях, так и в [Его] Божестве» (τῆς ἀναιμάκτου θυσίας... δι᾽ ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος — *Idem.* Or. 4. 52; ср.: *Idem.* Or. 2. 95; *Idem.* Carm. dogm. 9). Свт. Григорию Богослову приписывается авторство одной из используемых в копт. Церкви литургий, но она, вероятно, была составлена уже в позднейшую эпоху монофизитским автором; именем свт. Григория также надписаны неск. эфиоп., сир. и арм. анафор, ему, однако, не принадлежащих (см. ст. *Григорий Богослов*, разд. «Сочинения, приписываемые Г. Б.»).

Свт. *Василий Великий* († 379) называет Св. Дары «Телом и Кровью Христа» (*Basil. Magn.* Moral. reg. 80. 22; *Idem.* Ep. 93), «Божественными Таинами» (*Idem.* De bapt. I 3. 2), «Хлебом благодарения» и «Чашей благословения» (*Idem.* De Spirit. Sanct. 27). Во время литургии, к-рую свт. Василий, как и др. авторы его эпохи, называет «собранием» (σύναξις — *Idem.* Ep. 243. 2; ср.: *Idem.* Ep. 156. 3; 188. 1) и Жертвой (θυσία — *Idem.* Ep. 93 и др.), происходит Причащение (μετάληψις — *Basil. Magn.* De bapt. I 3. 1). Принимать Св. Таины означает «иметь общение, принимать участие, быть причастным» (τὸ κοινωνεῖν καὶ μεταλαμβάνειν... τὸ μετέχειν — *Idem.* Ep. 93) Господу, «вкушать Тело Христово и пить Кровь» (ἐσθίειν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ

πίνειν τὸ αἷμα — *Idem.* Moral. reg. 80. 22). Е. есть «пища жизни вечной» (τροφὴ ζωῆς αἰωνίου); ссылаясь на 6-ю гл. Евангелия от Иоанна, свт. Василий пишет, что принятие этой пищи после Крещения есть необходимое условие существования (*Idem.* De bapt. I 3. 1). Постоянно причащаться означает для человека жить всей полнотой жизни (*Idem.* Ep. 93). Однако от причастника, приступающего к общению (τῇ κοινωνίᾳ) Тела и Крови, требуется глубокое осознание «смысла и назначения» таинства, «ради которых предлагается Причащение» (τοῦ λόγου, καθ' ὃν δίδοται ἡ μετάληψις — *Idem.* Moral. reg. 21. 2). Смысл таинства состоит «в воспоминании того, что Господь был послушным даже до смерти» (εἰς ἀνάμνησιν τῆς τοῦ Κυρίου μέχρι θανάτου ὑπακοῆς; ср.: Флп 2. 8), а назначение — в том, чтобы живущие жили не для себя, а для Него (см.: *Basil. Magn.* Moral. reg. 21. 3; ср.: *Idem.* De bapt. I 3. 2).

Особенно настойчиво свт. Василий подчеркивает искупительный смысл Е. как участия в страданиях Спасителя и посвящения самих себя Умершему за нас. Во всех тех фрагментах сочинений святителя, где он обращается непосредственно к раскрытию основного содержания таинства Е. (*Basil. Magn.* Moral. reg. 21. 3; *Idem.* De bapt. I 3. 2; *Idem.* Asc. br. 172), он опирается на один и тот же новозаветный текст: «Если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего» (2 Кор 5. 14–15). Сознание добровольных страданий, принятых Христом за нас, побуждает нас проникнуться любовью к Отцу и Сыну, совершившим искупление рода человеческого (*Basil. Magn.* Asc. br. 172).

Духовное участие в таинстве, внутреннее усилие причастника является необходимым условием благотворного воздействия Е. на человека. Свт. Василий Великий говорит о необходимости некоего «подвига веры» (ὁ ἀγὼν τῆς πίστεως) со стороны принимающего таинство, при к-ром не стоит рассуждать или сомневаться в сказанном Господом, но принимать Его слова как истинные и действенные, хотя бы они противоречили естественному порядку вещей, как, напр., слова: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин 6. 53; *Basil. Magn.* Moral. reg. 8. 1). Причастник должен обладать полной уверенностью (πληροφορία) в истинности слов Спасителя о Теле и Крови (*Idem.* Asc. br. 172).

Др. необходимое условие участия в Е. состоит в том, что к таинству следует приступать в чистоте, страхе Божием и любви Христовой, быть святым и непорочным (*Idem.* Moral. reg. 80. 22). Необходимо очиститься от всякого рода нечистоты (ἀκαθαρσίας, μολυσμοῦ, ἁμαρτίας) душевной и телесной (*Idem.* De bapt. I 3. 3). Однако это не все. Приступающий к Св. Таинам должен не только соблюсти чистоту тела и души, но и «деятельно явить воспоминание» (ἐνεργῶς δεικνύειν τὴν μνήμην) об искуплении, совершенном Спасителем, т. е. не оказаться «бесплодным, бессмысленным и бесполезным» (ὁ ἀργῶς, ἀσυνειδήτως καὶ ἀνωφελῶς). Причастник должен умереть для греха, для мира и для самого себя и ожить для Бога во Христе Иисусе Господе нашем (Ibid. I 3. 4; ср.: *Idem.* Moral. reg. 80. 22). Таинство должно сопровождаться доброделанием (*Idem.* De bapt. II 3) и завершаться песнословием Господа (ὑμνεῖν τὸν Κύριον — *Idem.* Moral. reg. 21. 4).

В наследии свт. Василия сохранились краткие указания относительно практики совершения таинства Е. Он отмечает, что в устном церковном предании издревле существует «неписаный обычай» (τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν) «при [евхаристической] молитве» (κατὰ τὴν προσευχήν) обращаться на восток, а также свидетельствует, что «великую силу для совершения таинства имеют (μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν)» «слова эпиклезы (τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα)», к-рые должны сопровождаться «указанием [рукой] (ἐπὶ τῇ ἀναδείξει)» на хлеб и чашу (*Idem.* De Spirit. Sanct. 27). Святитель ясно говорит о целостности и нерасторжимости Тела Христова в Е., к-рое «одну имеет силу... как в одной частице... так и во многих частицах сразу» (ταὐτὸν ἐστὶ τῇ δυνάμει ... εἴτε μίαν μερίδα... εἴτε πολλὰς μερίδας ὁμοῦ — *Idem.* Ep. 93).

О частоте приобщения свт. Василий Великий говорит: «Хорошо и весьма полезно причащаться святых Тела и Крови Христовых каждый день... ибо быть постоянно причастным жизни означает не что иное, как жить всей полнотой (ζῆν πολλαχῶς)» (Ibidem). Однако это скорее идеальный жизненный ритм, нежели действительный образ жизни христианина. О практике возглавляемой им Церкви святитель свидетельствует, что в ней Причащение (и, вероятно, совершение литургии) происходило четырежды в неделю — в воскресенье, среду, пятницу и субботу, а также в те дни, когда отмечалась память к.-л. святого. Он также отмечает, что во время гонений на христиан в случае отсутствия священнослужителя мирянин может принимать заранее освященное Причастие (τὴν κοινωνίαν) в собственные руки (τῇ ἰδίᾳ χειρί) и так причащаться: «Ибо все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня Причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет Причастие у себя в доме и сам собою приобщается, когда хочет» (Ibidem; свт. Василий бывал в Египте и хорошо знал совр. ему практику Александрийской Церкви). Кроме того, свт. Василий сообщает, что в церкви причастник получает часть Даров от священника в руки и вкушает ее уже сам (Ibidem). Сказанное не означает легкомысленного отношения к таинству. Речь идет о таком дерзновении и смелости в обращении к Богу, к-рого достигает христианин, часто вступающий в общение с Ним в Е. Святыня должна соблюдаться в чистоте и благоговении (*Idem.* Moral. reg. 30. 1–2). Поэтому и богослужение нельзя совершать «в неосвященных местах» (ἐν βεβήλοις τόποις — *Idem.* De bapt. II 8. 3); и как вечерю Господню нельзя совершать в обычном доме, так и в церкви нельзя есть или пить будто за обычной трапезой (*Idem.* Asc. br. 310).

П. Б. Михайлов

Как и свт. Иоанну Златоусту, свт. Василию Великому приписывается составление одной из 2 полных евхаристических литургий визант. традиции. И хотя для большинства молитв визант. литургии свт. Василия вопрос об авторстве решить невозможно (следует также отметить, что часть молитв литургий свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия совпадают), анализ языка главной молитвы этой литургии — анафоры — показывает его тождественность языку трактата свт. Василия «О Святом Духе» (см.: *Capelle B.* Les liturgies «basiliennes» et St. Basile // *Doresse J.*,



Причащение апостолов. Поруч. Кон. XIV в. (МСПЦ)

ние священнику о том, как следует готовиться к совершению Божественной литургии; текст «Церковной истории» — литургийного комментария VIII в., известного также под именем свт. Германа К-польского; во всех этих случаях имя свт. Василия указывает не на его авторство, а на принадлежность данных текстов к-польской богослужебной традиции.

Свт. *Григорий* Нисский († ок. 394) посвятил Е. (см.: *Кириллов.* 1898; *Betz.* 1955. Bd. 1. Tl. 1. S. 97 sqq.) не только ряд отдельных высказываний, разбросанных по его сочинениям, но и особый систематический текст, занимающий целую главу «Большого огласительного слова» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 37). Этот текст оказал заметное влияние на святоотеческое евхаристическое богословие, в частности, прп. Иоанн Дамаскин цитирует его, когда пишет о Е. (*Ioan. Damasc.* De fide orth. 4. 13). Греч. литургические тексты именем свт. Григория не надписываются, но в сир. рукописях встречается последование литургии свт. Григория Нисского, доныне неизданное и скорее всего неаутентичное (см.: *Feulner.* 2000. P. 267).

Изложение учения о Е. свт. Григорий начинает с утверждения о ее необходимости для спасения. Как действительное вкушение Тела Христова, Е. *необходима, поскольку* человек представляет собой единство души и тела. Поэтому для достижения вечной жизни он нуждается в соединении души с Богом в вере в Него, а тела — с Телом Господа, «в приобщении и смешении» (ἐν μετουσίᾳ τε καὶ ἀνακράσει) настолько сильных, что Тело Христово, «которому Богом даровано бессмертие, входя в наше тело, совершенно претворяет и превращает (μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν) [его] *в себя*» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 37. 35–38).

Мысль свт. Григория о необходимости двоякого приобщения к Богу — посредством не только невидимой веры, но и видимой Е. (а не одной лишь «чистоты догматов», как он пишет, опровергая Евномия — *Idem.* Contr. Eun. III 9. 54 (XI 5)) — имеет параллель у свт. Афанасия Великого и др. отцов и христ. писателей, а его слова о превращении тела причастника в Тело Христово: «Всегда Сущий предлагает нам Себя в снедь, чтобы мы, приняв Его в себя, сделались тем же, что Он. Ибо говорит: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие». Поэтому тот, кто любит эту Плоть, тот не бывает другом собственной плоти, и кто с любовью расположен к сей Крови, тот соделается чистым от крови чувственной» (*Idem.* In Eccl. Hom. 8 // PG. 44. Col. 740) — могут быть сопоставлены с евхаристическим богословием Феодора Мопсуестийского (свт. Григорий, как и Феодор, говорит о том, что в Крещении в христианине рождается новый человек, для к-рого Е. служит пищей — *Idem.* De spatio // PG. 46. Col. 604) и др. представителей антиохийской школы. Близость к сир. богословской традиции свт. Григорий Нисский проявляет и тогда, когда говорит, что на Тайной вечере Христос, «предложив вкушаемое Тело Свое в пищу, ясно показал, что жертвоприношение Агнца уже совершилось — ибо жертвенное Тело не было бы пригодно ко вкушению, если бы было еще одушевлено. Итак, когда преподал ученикам Тело для вкушения и Кровь для пития, то свободной властью Домостроителя таинства Тело Его неизреченно и невидимо уже было принесено в жертву» (Ibid. // PG. 46. Col. 612) — та же идея содержится в творениях Афраата и прп. Ефрема Сирина.

Свт. Григорий подчеркивает, что физическое измерение Е. как непосредственного и материального вкушения Тела Христова имеет принципиальное значение. Указывая на манну как на прообраз «хлеба, с Небес сходящего» (Ин 6. 33), он пишет: «Хлеб, «который сходит с небес», не есть что-либо нетелесное. Ибо нетелесное как будет пищей телу? А нетелесное, без сомнения, не есть тело» (*Greg. Nyss.* De vita Moys. // PG. 44. Col. 368). Об этом же он говорит и в «Большом огласительном слове». Физическое единение причастников с Телом Христовым сообщает им дар бессмертия и нетления: «Бог... посредством Плоти, которая составляется из вина и хлеба (ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστί), сообщает Себя всем уверовавшим, сраствояясь с их телами, чтобы человек стал причастником нетления через соединение с бессмертием» (*Idem.*

Lanne E. Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. Louvain, 1960. P. 45–74). Проблему, однако, составляет разнообразие версий анафоры свт. Василия: помимо визант., существуют егип., значительно более краткая редакция (известная в греч., 2 копт. (саидской и бохайрской) и эфиоп. версиях), а также сир. и 2 арм. версии (1-я носит имя свт. Григория Просветителя, 2-я — свт. Василия; к тексту анафоры свт. Василия также близки арм. анафоры свт. Кирилла и свт. Исаака Великого; рус. пер. визант. версии: СДЛ. Ч. 2. С. 58–80; сир.: Там же. С. 86–108; 1-й арм.: Там же. С. 164–234). И. Энгбердинг выдвинул гипотезу, что в основе всех версий лежит текст, близкий к краткой егип. редакции (см.: *Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuch. und krit. Ausgabe. Münster, 1931. (Theologie der christl. Ostens; 1)). Развивая его мысль, Дж. Фенвик предположил, что егип. редакция анафоры соответствует древней евхаристической молитве Кесарии Каппадокийской, которую свт. Василий *лично отредактировал и значительно* дополнил, создав прототип более полных визант., сир. и арм. версий, к-рый повлиял также и на текст анафоры литургии ап. Иакова (см.: *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into Their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240)). Вопреки этим исследователям Габриела Винклер считает 1-ю арм. версию анафоры ее наиболее древним текстом (см.: *Winkler G.* Die Basilius-Anaphora: Edition der beiden armenischen Redaktionen. R., 2005; см. ст. *Литургия свт. Василия Великого*).

Помимо формуляра полной литургии свт. Василию в к-польской традиции приписывались и мн. др. богослужебные тексты. В целом ряде рукописей его именем в т. ч. надписаны: визант. чин литургии Преждеосвященных Даров; поуче-

Or. catech. 37. 117–124). Поэтому, подобно прп. Ефрему Сирину и некрым др. отцам, свт. Григорий называет Е. «противоядием» (ἀλεξητήριον) от тления. Но поскольку таким средством от тления является единственное и уникальное Тело Христово, свт. Григорий задает вопрос: «Как стало возможно, что одно это Тело, разделяемое стольким тысячам верных, в каждом из части делается целым и само в себе также пребывает целым?» (Ibid. 35–38).

Для ответа на этот вопрос свт. Григорий Нисский обращается к хорошо известным его образованной аудитории (так, он риторически спрашивает: «Кто не знает, что...?» — Ibid. 42 sqq.) античным представлениям «о физиологии тела» (εἰς τὴν φυσιολογίαν τοῦ σώματος — Ibid. 41–42). Он пишет, что человеческое тело «само по себе... не обладает жизнью, но поддерживается и пребывает в бытии с помощью извне притекающей силы, непрестанным движением привлекая в себя недостающее и отторгая от себя излишнее» (Ibid. 42–47) — эти слова святителя отсылают к аристотелевской концепции присущей всем живым организмам растительной души (см.: *Arist.* De anima. 412a–416b, 431b–434b), к-рая является их движущей силой, «дело которой есть воспроизведение и питание» (Ibid. 415a. 25–26), и «способностью, которая сохраняет существо, обладающее ею, таким, каково оно есть» (Ibid. 416b. 17–19). Обращение к аристотелевской философии и позволяет свт. Григорию ответить на поставленный выше вопрос о том, как Тело Христово, будучи преподаваемо множеству верных, остается самим собой, не претерпевая изменения. Аристотель, рассуждая о способности живых существ принимать пищу, указывал, что «пища... прелагается и переваривается (τροφὴν... μεταβάλλειν καὶ πέττεσθαι)» (Ibid. 416a. 33) в сущность питающегося ею, тогда как сущность питающегося при этом сохраняется, «ибо пища сохраняет [его] сущность» (τροφὴ σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν — Ibid. 416b. 14). Используя аналогию с аристотелевским учением об изменении (к-рое бывает различным; одна из его разновидностей — это обмен веществ, «метаболизм», от μεταβολή — преложение), свт. Григорий и объясняет чудо Е.: «Как Бог Слово вступило в единение с естеством человеческим и, будучи в нашем теле, не иной какой новый состав устроило естеству человеческому, но обыкновенными и приличными средствами продолжало существование Тела Своего, снедью и питьем поддерживая его самостоятельное существование — снедью же был хлеб; то поэтому — как и в отношении нас [самих можно сказать, что]... кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело, потому что хлеб, будучи в теле, делается телом,— так и там богоприемное Тело, принимавшее в пищу хлеб, в некотором отношении было с ним одно и то же: по причине, как сказано, пищи, преложенной в естество Тела (πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν μεθισταμένης). Ибо что свойственно всякой плоти, то признано и об оной Плоти, а именно, что и оное Тело поддерживалось хлебом. Но как то Тело вселением Бога Слова было претворено в Божественное достоинство, не без основания веруем, что так и теперь хлеб, освящаемый Божиим Словом, претворяется в Тело Бога Слова (ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ Θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν)» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 37. 79–96). Иными словами, как в обычной жизни вкушаемый хлеб становится телом человека, но тело от этого не меняется, так и в Е. хлеб, становясь Телом Христовым через преложение, т. е. изменение своей первоначальной вещественной стихии (μεταστοιχειώσας), перестает быть хлебом, но Тело Христово от этого не претерпевает никакого изменения (ср.: *Idem.* De vita Moys. // PG. 44. Col. 368).

Евхаристические хлеб и вино становятся Телом и Кровью по «силе благословения» (*Idem.* Or. catech. 37. 125), «прямо претворяясь в Тело посредством слова [молитвы], как сказано Словом: «Сие есть Тело Мое»» (Ibid. 105–107). Эту фразу можно было бы истолковать в том смысле, что свт. Григорий считает установительные слова тайносовершительными, однако в др. месте он прямо и развернуто свидетельствует о том, что Е. и прочие таинства совершаются «действием» и «явлением» Св. Духа, так что «до благословения» вещества таинств являются обычными хлебом, вином, а «после освящения, которое [совершается] Духом» становятся иными, ибо такова «сила [молитвенного] слова» (*Idem.* In bapt. Christ. // PG. 46. Col. 581), т. о., достаточно очевидно, что свт. Григорий, как и остальные малоазийские, сир. и палестинские авторы его времени, полагал центральным моментом таинств призывание Св. Духа в епиклезе. Поэтому и в его упоминании слов Христа на Тайной вечере следует видеть не приписывание им исключительного места в тексте литургии, но — так же, как и у свт. Иоанна Златоуста — подчеркивание их значения как твердого основания для совершения Е. до скончания времен (о том же свт. Григорий пишет и в своем толковании на Песнь песней: *Idem.* In Cant. Cantic. 10 // PG. 44. Col. 989).

В отличие от свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого свт. Григорий почти ничего не говорит о требованиях к причастникам, упоминая, впрочем, что Е.— пища достойных (Ibid. Col. 992). В своем евхаристическом богословии он в отличие от свт. Григория Богослова и более ранних авторов не использует таких терминов, как τύπος, ἀντίτυπα и т. п.

Его современник *Аполлинарий* (младший) Лаодикийский († ок. 390), поначалу ставший известным как защитник никейской веры, но впосл. прославившийся как еретик и создатель ошибочной христологической концепции, напротив, называл Причащение «образом спасительного общения» (σωτηρίου κοινωνίας τύπον) (*Apollinaris Laod.* Fragmenta in Matth. 133 (на Мф 26. 26) — CPG, N 3690) и писал, что Господь «хлебом прообразовал Тело, а вином — Кровь» (ἐκτυπώσας καὶ τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα καὶ τῷ οἴνῳ τὸ αἷμα — Ibid. 134 (на Мф 26. 26–28)) и что Он «назвал образ именем истины (τὸν τύπον τῷ τῆς ἀληθείας ὀνόματι προσηγόρευσεν), сказав: «Сие есть Тело Мое», и так наименовал образы именами истины (τοῖς τῆς ἀληθείας ὀνόμασιν ὠνόμασεν τοὺς τύπους) — не для того, чтобы [мы] презирали [Е.] согласно видимому (πρὸς τὸ ὁρώμενον ἐξευτελίζωνται), но чтобы удивлялись согласно силе (πρὸς τὴν δύναμιν θαυμάζωνται). Ибо пища и питье указывают на причастие, бывающее не без [участия] тела (τὴν μετοχὴν τὴν οὐκ ἄνευ σώματος γινομένην), так что если божественная сила (ἡ θεία δύναμις) не сочетается с телом и не соединится с кровью, мы не получим через нее участия в Боге (οὐκ ἂν ἔσχομεν μετουσίαν δι᾽ αὐτῆς πρὸς Θεόν)» (Ibidem). Это отчетливо символическое понимание Е., различающее «презренные» материальные «образы»

и действие прообразуемой ими «божественной силы», противоречит *святоотеческому пониманию таинства*; нельзя не отметить, что у Аполлинария Лаодикийского, как и у авторов др. христологических заблуждений, ошибочная христология прямо ведет к ложному учению о таинстве Е.

В «Апокритике» (Apocriticus — CPG, N 6115), надписанном именем Макария Магнезийского (вероятно, епископа г. Магнесия († 403); однако высказывались и мнения в пользу более ранней датировки текста памятника и, *следов.*, иной атрибуции — см.: *Арсений (Иващенко), архим.* Макарий, Магнезийский епископ в кон. IV и нач. V в., и его сочинения // ХЧ. 1883. Ч. 1. Май/Июнь. С. 597–632; *Crafer T. W.* The Apocriticus of Macarius Magnes. L.; N. Y., 1919; *Goulet R. U., ed.* Macarios de Magnésie: Le monogénès. P., 2003. 2 t.), использование термина τύπος применительно к Е. категорически отвергается.



Тайная вечеря. Мозаика базилики Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне. VI в.

Раздел о Е. в «Апокритике» (см.: *Blondel.* 1876. P. 103–107) представляет собой развернутый ответ на вопрос безымянного языческого философа (в котором исследователи обычно видят неоплатоника Порфирия) о смысле слов Христа: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь [в себе] жизни» (Ин 6. 53) (см.: *Blondel.* 1876. P. 94). Возражая своему оппоненту, к-рый считает эти слова «нелепейшими и... дичайшими (ἀτοπώτερον καὶ... θηριωδέστερον)» (Ibidem), Макарий начинает свою речь с того, что сама по себе мысль о вкушении человеческой плоти и крови вполне допустима уже потому, что и у языческих «физиологов» (φυσιολόγων) можно научиться тому, что каждый младенец «ест плоть и пьет кровь своей матери» в виде молока, «которое есть кровь... преложенная в белизну молока (μεταβαλλόμενον εἰς λευκότητα γάλακτος)» (Ibid. P. 103–104; сопоставление Е. с молоком, как уже было отмечено, встречается и у нек-рых др. христ. авторов — сщмч. Иринея Лионского, Климента Александрийского; см.: *Engelbrecht E.* God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist // JECS. 1999. Vol. 7. N 4. P. 509–526). Так и в Е. Отец небесный питает Своих верных чад, «наполняя их бессмертием... и подавая им нетление» (ἀθανασίας τε πληρώσασα... δοῦσα αὐτοῖς ἀφθαρσίαν — *Blondel.* 1876. P. 105). Макарий не останавливается на этой аналогии, переходя к библейским прообразам Тела и Крови Христа, «то есть Премудрости, ибо Христос и Премудрость — одно и то же» (Ibidem). Среди этих прообразов — свиток Слов Господних, вложенный в уста прор. Иеремии (Иер 1. 9), свиток, съеденный прор. Иезекиилем (Иезек 2. 8 — 3. 3), и вообще все праведники, «вкушавшие Плоть Премудрости и пившие Кровь, которая есть познание Ее» (*Blondel.* 1876. P. 105). Но смысл таинства (τὸ μυστήριον) Е. не исчерпывается только аллегорическим толкованием, и поэтому Макарий подводит читателя к объяснению того, как в Е. возможно физическое вкушение Плоти и Крови.

Объяснение Макарий основывает на замечании, что как тело человека взято от земли (см.: Быт 2. 7; 3. 19, 23), так и вкушаемые человеком хлеб и вино представляют собой плоды земли, а сама земля есть творение Божие (*Blondel.* 1876. P. 105–106). Поэтому Бог, как Творец и Господь земли, из к-рой составлены и само тело, и его пища, говоря: «Тело Мое есть пища», имеет полную власть делать это (тогда как если бы эти слова произнес о своем теле хотя бы даже величайший святой, в них бы не было никакой силы, поскольку он не имел бы на это никакого права). Т. о., если для свт. Григория Нисского чудо преложения хлеба в Тело Христово имеет свой естественный прообраз в обычном процессе питания человека, то Макарий Магнезийский ставит акцент на общей первооснове хлеба и тела (μίαν ἑκάτερα... τὴν οὐσίαν — Ibid. P. 106) и свободе Творца этой первоосновы называть одно другим. Но это не означает простого «переименования» одного в другое — Макарий настаивает, что Святые Дары «не являются образом Тела или образом Крови, как твердолобо твердят некоторые, но поистине суть Тело и Кровь Христовы» (οὐ γὰρ τύπος σώματος οὐδὲ τύπος αἵματος, ὥς τινες ἐρράψῳδησαν πεπωρωμένοι τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ — Ibidem).

Макарий не только полемизирует с теми, кто упорно продолжает использовать по отношению к Св. Дарам термин τύπος (к-рый, хотя в более раннюю эпоху и мог использоваться во вполне правосл. смысле, ко времени Макария, очевидно, уже стал пониматься как отличительный знак недопустимо символического учения о Е.), но и — предвосхищая, подобно Феофилу Александрийскому, евхаристический спор между Несторием и свт. Кириллом Александрийским — возражает тем, кто не видит в Е. приобщение Божеству: «Вкушаемое не может даровать жизнь вкушающему, если не будет иметь в соединении (ἐν τῇ συμπλοκῇ) [с собой] Живого Логоса (ζῶντα Λόγον)... Ибо Христос подал верующим собственное Тело и Кровь, вложив живое лекарство Божества (ζωτικὸν ἐνθέμενος φάρμακον τῆς Θεότητος)» (Ibidem). И если обычный хлеб, хотя и питает тело, не может подать ему вечную жизнь, то Тело Христово, «соединенное с силой Святого Духа, через одно вкушение делает человека бессмертным» (δυνάμει Πνεύματος ἡνωμένος Ἁγίου, ἐκ μόνης γεύσεως ἀθανατίζει τὸν ἄνθρωπον — Ibidem).

Причащение «соединяет вкушающего с Телом Христа, и тот делается телесной частью Спасителя (ἑνοῖ τὸν ἐσθίοντα τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ καὶ μέλη τοῦ Σωτῆρος τοῦτον ἀπεργάζεται)» (Ibidem), но само Тело Христово не претерпевает от этого никакого изменения: «Плоть Спасителя (ἡ σὰρξ τοῦ Σωτῆρος), будучи снедаема, не подвергается тлению (τρωγομένη... οὐ φθείρεται), а Кровь, будучи выпиваема, не оскудевает, но ядущий идет ко умножению божественных сил (εἰς αὔξησιν θείων δυνάμεων ἔρχεται), а *снедаемое* остается

нерасточаемым, как сроднившееся с нерасточаемой [божественной] природой и неотделимое [от нее] (τῆς ἀδαπανήτου φύσεως συγγενὲς ὑπάρχει καὶ ἀχώριστον)» (Ibid. P. 107); здесь, несмотря на нек-рое общее сходство рассуждений Макария Магнезийского со сказанным в 37-й гл. «Большого огласительного слова» свт. Григория Нисского, проблему неизменности Тела Христова, преподаваемого верным за каждой литургией, Макарий решает иначе, чем свт. Григорий.

Диак. Михаил Желтов

Латинский Запад (полное собрание высказываний лат. отцов IV в. (до блж. Августина) о Е. см. в кн.: *Di Nola.* 2000. P. 73–123, 151–273). Среди греч. авторов до сер. IV в. собственно учение о Е. не было предметом полемики, напротив, к общепринятым вероучительным истинам о Е. греч. отцы обращались как к твердому аргументу в спорах с теми или иными еретиками. Также и лат. церковный писатель сер. IV в. свт. *Иларий* Пиктавийский († ок. 367), находясь в ссылке на Востоке (во Фригии, с 355 по 360), в своей полемике с арианствующими обращается к учению о Е. как к принимаемой всеми истине (см.: *Charlier A.* L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers // EThL. 1965. Vol. 41. P. 451–477). Отвечая тем, кто считал, что Сын един с Отцом не по природе, а вследствие некоего единства волений, он пишет: «Ведь если действительно «Слово стало плотью» и истинно мы принимаем в Трапезе Господней Слово как Плоть, то как можно считать, что Он не пребывает в нас по природе? — Тот, Кто, родившись человеком, и нераздельно усвоил Себе природу нашей плоти, и смешал природу Своей Плоти с природой вечности в таинстве Плоти, которому мы приобщаемся. Ведь так все мы едины, поскольку и Отец во Христе, и Христос — в нас. Следовательно, отрицающий, что Отец во Христе — по природе, пусть сначала откажется от того, что Христос — в нем, и он — во Христе... Ведь Он Сам говорит: «Плоть Моя истинно есть пища и Кровь Моя истинно есть питие. Кто ест Плоть Мою и пиет Кровь Мою, во Мне пребывает и Я в нем» — для сомнения в истинности Плоти и Крови не оставлено места. Так что и по свидетельству Самого Господа, и по вере нашей [Дары] суть истинно Плоть и истинно Кровь. Принимаемые и испиваемые, [Дары] совершают то, что и мы — во Христе, и Христос пребывает в нас. Разве это не истина? Пусть изобличит [тот вывод], будто это не истина, тех, кто отрицает, что Иисус Христос не есть истинный Бог! Итак, Он в нас через Плоть, и мы — в Нем» (*Hilar. Pict.* De Trinit. VIII 13–14). В Е. верные получают единство со Христом, и через него «достигают единения с Отцом» (Ibid. VIII 15). Приобщение Христу в Е.— «природное» (naturalis), «через Плоть» (per carnem — Ibid. VIII 16–17); эти слова свт. Илария ярко свидетельствуют о последовательно реалистическом понимании Е. Немаловажен и экклезиологический аспект таинства: Христос потому «Сам есть Церковь, так как Он полностью содержит Ее в Себе через таинство Своего Тела» (*Idem.* In Ps. 125. 6).

Др. лат. автор, блж. *Иероним* Стридонский († 420), проведший на Востоке значительную часть жизни, однозначно высказывался в пользу реального присутствия Христа в Св. Дарах. Напр., в пространном письме к Гедибии он пишет: «Мы считаем, что Хлеб, который преломил Господь и дал Своим ученикам, есть Тело Господа Спасителя» (*Hieron.* Ep. 120. 2). Царство, о к-ром говорил Христос на Тайной вечере, по толкованию блж. Иеронима, есть Церковь; следов., «и Христос с нами пьет Свою Кровь в Царствии Церкви», поскольку «Он Сам — сотрапезник и трапеза, Сам вкушающий и вкушаемый» (Ibidem). Чудо Е. происходит через молитву Церкви, возглавляемую законным предстоятелем; в письме к Фабиоле блж. Иероним говорит о совершении епископом «Плоти Агнца» (*Idem.* Ep. 64. 5), а в письме к Гелиодору свидетельствует: «Тело и Кровь Христовы совершаются через молитвы священников» (*Idem.* Ep. 14. 8; ср.: *Idem.* Ep. 146. 1).

Рассматривая ветхозаветные прообразы Е., блж. Иероним использует такие термины, как repraesentare (представлять), praefiguratio (прообраз), typus (образ) и veritas (истина) (*Idem.* In Matth. 4. 26). Напр., он замечает: «Настолько хлебы предложения отличаются от Тела Христова, насколько тени — от тела, образ — от истины, прообразы будущих вещей — от того, что прообразы предызображают» (*Idem.* In Tit. 1. 8. 9). Хлеб, вино и елей, о к-рых говорит прор. Иеремия, по толкованию блж. Иеронима, являются «образом» (typus) Тела и Крови Господних (*Idem.* Comm. in Jerem. 6. 31. 10). Также и хлеб и вино, принесенные Мелхиседеком, являются образами Тела и Крови (*Idem.* Ep. 46. 2). На Тайной вечере Спасителем был дан образ Его Страстей (*Idem.* Adv. Iovin. 2. 17). В Толковании на Еф 1. 7 блж. Иероним в близком к богословам александрийской школы духе замечает, что Кровь Христова и Тело должны пониматься двояко — и в духовном смысле (причем Иероним ссылается здесь на Ин 6. 54, 56), и как распятое Тело и Кровь, истекшая из ребра (Ин 19. 34) (*Hieron.* In Eph. I 1. 7).

Блж. Иероним свидетельствует о практике ежедневного причащения, к-рая была распространена в Риме и Испании (*Idem.* In Ezech. 6. 18. 5–9; *Idem.* Ep. 21. 26, 27; 71. 6), а также о практике частого самопричащения, осуждая при этом тех, кто считает, что принятие Причащения дома не требует воздержания от супружеских отношений и такой же подготовки, как причащение в храме (*Idem.* Ep. 48. 15).

Старший современник блж. Иеронима свт. *Амвросий* Медиоланский († 397) — один из наиболее авторитетных лат. учителей, писавших о таинстве Е. (см.: *Segalla.* 1967; *Johanny.* 1968; *Satterlee C. A.* Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching. Collegeville (Minn.), 2002). Наиболее подробно учение о Е. излагается в двух его сочинениях — «О таинствах» (De mysteriis) и «О священнодействиях» (De sacramentis). И хотя с кон. XIX в. традиц. представление о принадлежности этих трактатов свт. Амвросию не раз ставилось под сомнение, исследователи признают, что они основаны на подлинных проповедях святителя, причем «О таинствах» представляет собой литературно обработанный трактат, возможно, изданный самим свт. Амвросием, тогда как «О священнодействиях» является записью его устного слова, опубликованной, вероятно, уже после кончины святителя.

Как и свт. Иларий, свт. Амвросий называет Е. «таинством Плоти Его [Христа]» (*Ambros. Mediol.* De Myst. IX 53), а также «Хлебом ангельским», «Телом жизни» (Ibid. VIII 48) и др. Он с предельной ясностью неоднократно говорит о реальном изменении евхаристических Даров, которые после освящения по своей



Свт. Амвросий Медиоланский. Мозаика Палатинской капеллы в Палермо. Ок. 1146–1151 г.

природе являются уже не хлебом и вином, но Телом и Кровью Христовыми (ср., напр.: «Допустим, ты скажешь: «Я вижу другое; как же ты убедишь меня, что я принимаю Тело Христово?»... Но мы доказываем, что это [уже] не то, что было природой создано, но то, что было освящено благословением; что сила благословения больше, чем [сила] природы, поскольку через благословение даже сама природа (ipsa natura) меняется» — Ibid. IX 50). Святитель настаивает на том, что Христос, сотворивший мир, может Своим словом изменить «реальность», или «вид» «веществ» (species elementorum — Ibid. IX 52).

Для описания сущностного изменения Даров свт. Амвросий использует неск. выражений: «совершать таинство» (conficere sacramentum — Ibid. IX; *Idem.* De sacr. IV 4. 14; sacramentum в творениях святителя является синонимом mysterium, и оба термина относятся как к внешней стороне таинств, так и к открываемой в них невидимой реальности); «становиться» (fieri — *Idem.* De sacr. IV 4. 14, 19); «изменяться» (mutare), «превращаться» (convertere), «полностью изменяться» (commutare in aliud — Ibid. IV 4. 15–17; VI 1. 3; *Idem.* De Myst. IX 52), «преображаться» (transfigurare — *Idem.* De fide. IV 10. 124; *Idem.* De incarn. Dom. 4. 23). Дважды свт. Амвросий использует по отношению к Дарам глагол «означать» (significare — *Idem.* De Myst. IX. 54; *Idem.* De sacr. V 6. 25), указывая на то, что Тело и Кровь Христовы в них созерцаются верой и представляются хлебом и вином только для телесных очей (*Idem.* De Myst. IX 54). Он противопоставляет в таинстве «подобие» (similitudo, т. е. вид хлеба и вина) и «истину» (veritas, т. е. Тело и Кровь — *Idem.* De sacr. IV 4. 20; VI 1. 1, 3). Противопоставление свт. Амвросием внешних свойств Св. Даров, представляющихся органам чувств как хлеб и вино, их внутреннему тождеству Телу и Крови Спасителя находит полное соответствие в огласительных циклах греч. авторов кон. IV в. (см.: *Mazza.* 1998; *Frank.* 2001).

При этом свт. Амвросий, как и более ранние авторы и мн. его современники, считает допустимым использование по отношению к Е. таких терминов, как, напр., «образ» (figura): «[Боже,] сотвори для нас сие приношение предписанным, разумным, благоприятным (scriptam, rationabilem, acceptabilem), которое есть *образ* (figura) Тела и Крови Христовых» (*Ambros. Mediol.* De sacr. IV 5. 21) — этот отрывок является одной из самых ранних цитат канона мессы на лат. языке. Речь в этом отрывке идет о «приношении» (oblatio), т. е. о Божественной литургии в целом, поэтому словом «образ» (figura) здесь названы не Св. Дары, а весь чин Е., к-рый является образом Голгофской Жертвы. Хлеб же Е. воистину есть та самая Плоть, к-рая была распята и погребена, «Тело от Девы» (*Idem.* De Myst. IX 53).

В одной из глав трактата «О таинствах» содержится ряд выражений, сходных с рассуждениями Климента Александрийского и Оригена: «Тело Христово — это Тело Божественного Духа, потому что Христос есть Дух» (Ibid. IX 58; ср. также с богословием Е. у свт. Афанасия Великого). Однако эти слова являются продолжением мысли святителя о том, что «Тело Христово... есть не телесная пища, но духовная» (Ibidem), и ни в коем случае не отменяют совершенно реального изменения природы хлеба и вина (natura ipsa mutatur) в Е., *о чем ясно говорится* в том же трактате (Ibid. IX 50).

Для того чтобы подтвердить возможность евхаристического чуда, свт. Амвросий обращается к примерам чудесного изменения порядка вещей, описанным в ВЗ (творение мира из ничего, превращение егип. рек в кровь и обратно в воду, разделение Моисеем вод Красного м. и превращение их в подобие скал, обращение вод Иордана вспять, изведение воды из скалы, превращение горьких вод Мерры в сладкие и проч.) и НЗ (Рождение от Девы) (*Idem.* De sacr. IV 4. 17–20).

Превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы совершается, согласно свт. Амвросию, теми словами, к-рые были произнесены Самим Христом: «Ты, допустим, говоришь: «Сие есть мой обычный хлеб». Но этот хлеб является хлебом прежде таинственных слов (verba sacramentorum), а когда подходит освящение, из хлеба он становится Плотью Христа... Освящение же какими словами (verbus) совершается и чьими речениями (sermonibus)? Господа Иисуса. Ведь все остальное, что говорится *выше* [этих слов], *произносится* священником: приносятся хвалы Богу, возносится молитва за народ, за царей (regibus), за прочее, а когда [текст молитвы] доходит до совершения *досточтимого таинства* (venerabile sacramentum), тогда священник уже не пользуется своими речениями, но использует речения Христа. Следовательно, речение Христа совершает это таинство (sermo Christi hoc conficit sacramentum)» (Ibid. IV 4. 14; ср.: Ibid. VI 1. 3; *Idem.* De Myst. IX 52). И хотя свт. Амвросий упоминает призывание Св. Духа в евхаристической молитве (он пишет о Св. Духе, «Которого священники именуют (nominatur) при Крещении вместе с Отцом и Сыном и Которого призывают (invocatur) при приношениях (in oblationibus, т. е. во время литургии)» — *Idem.* De Spirit. Sanct. III 16. 112), все же он связывает освящение Св. Даров не с эпиклезой, а с установительными словами. Напр., он пишет о Св. Дарах: «Прежде освящения, хлеб есть; когда же [к нему] приложатся слова Христовы, Тело есть Христово. А именно, послушай Говорящего: «Примите и ядите от сего все; ибо сие есть Тело Мое». И чаша прежде слов Христа наполнена вином и водой, но когда будут совершены слова Христа, *тогда становится* Кровью Христа, которая искупила народ» (*Idem.* De sacr. IV 5. 23; ср.: *Idem.* De Myst. IX 54). В целом же освящение Даров

происходит через «священническое благословение» (*Idem.* De Myst. IX 50), или «таинство священной молитвы» (*Idem.* De fide. IV 10. 124).

Приношение евхаристической Жертвы совершается Христом через священников: «Видим Главу священников (Principem sacerdotum, т. е. Христа.— *Авт.*), грядущего к нам; видим и слышим приносящего за нас Свою Кровь; последуем, насколько можем, священники, чтобы приносить Жертву за народ (pro populo Sacrificium) — хотя по справедливости мы и недостойны, нам вверена честь приносить Жертву,— так что, хотя теперь и не видно, что Христос приносится, Он Сам приносится на земле, когда приносится Тело Христово; конечно же, Он Сам является в нас, чтобы приносить Жертву,— [Тот], Чье речение освящает Жертву, которая приносится» (*Idem.* Expl. Ps. 38. 7. 25; ср.: *Idem.* De offic. I 48).

Е. является личной встречей верующего со Христом не в символе (figura), но в истине света, лицом к лицу (*Idem.* De apol. David. 1. 12. 58). Свт. Амвросий подчеркивает, что «где Тело Господне, там Христос» (*Idem.* In Ps. 118 exp. 8. 48). При причащении епископ говорит: «Тело Христово», а причащающийся в ответ — «Аминь» (*Idem.* De sacr. IV 5. 25; *Idem.* De Myst. IX 54). В описании причащения новокрещеных на Пасху (*Idem.* In Ps. 118 exp. Prol. 2) святитель упоминает, что им не дозволялось приносить хлеб и вино для Е. до «октавы» Пасхи, т. е. до следующего воскресного дня — вероятно, по той причине, что они еще не понимали, что происходит за литургией. О том, какой именно хлеб использовался для Е.— квасной или пресный — святитель не сообщает, но упоминает о смешении вина с водой (*Idem.* De sacr. IV 1. 2).

Вероятно, именно свт. Амвросий, по примеру вост. Церквей, ввел в Медиолане (ныне Милан) обычай ежедневного совершения мессы (см.: *Idem.* De virginib. I 11. 65; *Idem.* Ep. 20. 15; *Idem.* De patriarch. 9. 38; *Idem.* Exam. VI 25. 90), к-рый затем распространился по всей Италии (в Галлию эта практика пришла только в эпоху Каролингов). В его проповедях часто звучит обращенный к верным призыв причащаться чаще. Однако священники пригородных храмов Медиолана не служили ежедневно (*Idem.* De offic. I 50. 249). Свт. Амвросий упоминает также практику самопричащения по вечерам в период поста (*Idem.* In Ps. 118. exp. 8. 47–48) и обычай брать Св. Дары с собой в дорогу (*Idem.* De exces. fratr. 1. 43).

Свт. Амвросий известен также как основатель особой литургической традиции — *амвросианского обряда,* т. е. богослужебной системы Миланской архиепископии. В то же время многочисленные цитаты из евхаристического канона, содержащиеся в творениях свт. Амвросия (см.: *Idem.* De Myst. IX 54; *Idem.* De sacr. IV 4. 14; IV 5. 21–23; IV 6. 27), отличаются от текста амвросианской анафоры (ее древнейшее состояние отражено в особых редакциях евхаристической молитвы, употребляемых в Страстной четверг и на Пасху; в проч. дни года амвросианский канон близок к римскому (см. рус. пер. канона амвросианской мессы, ошибочно отнесенной к «западным литургиям греческого типа», в кн.: СДЛ. Ч. 5. С. 24–28); как и римский, амвросианский обряд получил в ходе реформ, начатых *Ватиканским II Собором,* новые евхаристические молитвы). Напротив, эти цитаты достаточно близки к соответствующим фрагментам анафоры *римского обряда,* зафиксированной в *Геласия Сакраментарии,* составленном между 628 и 715 г.

Вопрос о происхождении текста рим. анафоры (называемой в источниках Prex, Prex mystica, Prex canonica, Canon, Praedicatio, Canon actionis, Canon missae — Молитва, Тайная молитва, Каноническая молитва, Канон, Провозглашение, Канон [священно-]действия, Канон мессы), несмотря на неск. веков исследований, по-прежнему остается без ответа. Самые ранние свидетельства о существовании полного текста канона содержатся у папы *Вигилия* († 555) (*Vigilius, papa.* Ep. 2. 5 // PL. 69. Col. 18), к-рый говорит о его апостольском происхождении, и у свт. *Григория I Великого* († 604) (*Greg. Magn.* Reg. epist. 9. 12 // PL. 77. Col. 957), приписывающего составление канона некоему «схоластику», т. е. ученому. Полный текст канона впервые встречается лишь в рукописях Сакраментария Геласия (ркп. древнейшей редакции: Vat. Reg. lat. 316, сер. VIII в.; в ирл. Миссале Стоу (VIII–IX вв.) папе Геласию († 496) приписывается и авторство самого канона; см. рус. пер. рим. канона по Сакраментарию Геласия в кн.: СДЛ. Ч. 5. С. 59–63; по Сакраментарию Григория: Там же. С. 85–89; по классическим послетридентским изданиям: Там же. С. 126–134).

Как и евхаристические молитвы всех проч. известных лат. обрядов и в отличие от вост. анафор, рим. евхаристическая молитва не является неизменным текстом: кроме канона (т. е. постоянной зафиксированной части) в нее входят изменяемые фрагменты, к-рые выбираются из литургических сборников в соответствии с праздниками церковного календаря или того или иного посвящения службы (см. рус. переводы нек-рых примеров префаций (начальная часть евхаристической молитвы) и др. изменяемых частей рим. канона: Там же. С. 63–70, 90–96). Раннюю параллель изменяемым частям канона можно найти в молитве из лат. арианских фрагментов IV–V вв. (см.: *Mercati G., card.* Frammenti liturgici latini tratti da un anonimo ariano del sec. IV–V // *Idem.* Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane: Con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai. R., 1902. P. 47–57. (ST; 7)). Нек-рые ученые пытались найти следы отдельных частей канона мессы уже у писателей нач. III в.— Тертуллиана и сщмч. Иринея Лионского (ср.: *Magne J.* Rites et prières latines et grecques aux deux premiers siècles // Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. R., 1993. P. 325–349). Но в наст. время большинство исследователей признают, что самые ранние аллюзии на текст канона встречаются лишь у св. Зинона, еп. Веронского († 370) (см.: *Jeanes G.* Early Latin Parallels to the Roman Canon?: Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona // JThSt. 1986. Vol. 37. N 2. P. 427–431). Проблемой в этом отношении являются содержащиеся в сочинениях свт. Амвросия цитаты из евхаристической молитвы, к-рые обычно интерпретируются как свидетельство использования им именно рим. канона. Однако, несмотря на сходство цитируемой святителем молитвы и текста рим. канона, детальное исследование позволяет выявить между ними ряд различий (напр., использование у свт. Амвросия термина figura, к-рого нет в рим. каноне). По мнению М. Мортона, цитаты у свт. Амвросия отражают евхаристическую молитву, восходящую к греч. оригиналу, сходному с текстом анафоры александрийской литургии ап. Марка (*Moreton M. J.*

Rethinking the Origin of the Roman Canon // StPatr. 1993. Vol. 26. P. 63–66; на александрийское происхождение канона мессы указывал еще А. фон *Баумштарк* (*Baumstark A.* Missale Romanum: Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden u. Probleme. Eindhoven, 1930); по мнению Э. Маццы, рим. и амвросианский каноны являются развитием более ранних форм молитвы, близких к александрийской традиции). Но установительные слова рим. канона мессы близки к версии Евангелия от Матфея в Итале и у сщмч. Киприана Карфагенского, что может указывать на североафрикан. происхождение канона (поскольку североафрикан. евхаристические молитвы не сохранились, доказать или опровергнуть эту теорию невозможно; тем не менее развитием североафрикан. традиции иногда считают испано-мосарабскую). Вероятно, причиной, затрудняющей поиски истоков рим. канона мессы, является то, что изначально богослужение в Рим. Церкви (в отличие от др. регионов Италии и Сев. Африки) совершалось на греч. языке; переход на лат. язык начался в 1-й пол. III в., но завершился только к понтификату папы *Дамаса I* (366–384) (см.: *Lafferty M. K.* Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan // JECS. 2003. Vol. 11. N 1. P. 21–62).

В тексте канона мессы Е. подчеркнуто понимается как Жертва, эта тема неоднократно возникает в каноне. Прошения об освящении Даров и об освящении верных находятся в разных частях анафоры. Превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы описывается глаголом «сотворить» (facere). В одном из заключительных разделов, Supplices, содержится прошение к Богу вознести Дары руками Св. Ангела на небесный Алтарь. Можно предположить, что источником этого прошения являются Откр 8. 3–5 и Лк 1. 11, переосмысленные в свете Ис 9. 6 (LXX) как относящиеся ко Христу — Ангелу Великого Совета (однако у свт. Амвросия здесь говорится об «ангелах»: «Per manus angelorum Tuorum»). Именно на эти слова как на рим. аналог вост. эпиклезы указывал св. Николай Кавасила в полемике с католич. стороной по вопросу о времени освящения Даров (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 30). Начиная



Тайная вечеря.
Миниатюра из Ритуала Фердинанда II Католического. 1506–1516 гг.
(Vat. Chig. C VII. Fol. 112r)

с эпохи раннего средневековья в текст канона были включены неск. интерполяций (наиболее значимая — вставка слов «тайна веры» (mysterium fidei) в установительные слова, чтобы подчеркнуть их освятительное значение).

Евхаристические молитвы др. зап. литургических традиций — *галликанского обряда* и *испано-мосарабского обряда* — типологически ближе к рим. канону мессы, чем к вост. анафорам, но имеют гораздо больше изменяемых частей, чем рим. канон (возможно, эта особенность является реликтом раннехрист. эпохи, когда епископ обладал правом варьировать евхаристическую молитву по своему усмотрению). Происхождение этих молитв не может быть точно установлено ввиду малочисленности оригинальных памятников — большая часть богослужебных рукописей этих обрядов уже отражает следы романизации,— но в наст. время наиболее вероятными считаются гипотезы североафрикан. и сир. влияний на раннем этапе формирования этих молитв (см. рус. переводы нек-рых вариантов молитв (ошибочно отнесенных к «западным литургиям греческого типа», каковые в действительности неизвестны) в кн.: СДЛ. Ч. 4. С. 80–85, 107–109, 145–149).

Хотя евхаристические молитвы обычно обращены к Богу Отцу, для испано-мосарабской и галликанской традиций характерен свободный переход в рамках одной молитвы от одного Лица Пресв. Троицы к другому. Как и в рим. каноне мессы, в исп. и галликанских молитвах подчеркивается жертвенный характер Е. Напр., в галликанских контестациях (аналог рим. префаций) говорится о том, что Христос установил «образ жертвоприношения» (Qui formam sacrificii instituit) (Missale Gothicum. 514 — CPL, N 1919). Освятительным значением, как и в рим. традиции, наделяется в первую очередь рассказ об установлении Е.; но в отличие от римской галликанские и испано-мосарабские евхаристические молитвы часто содержат и эпиклезу, входящую в ту или иную изменяемую часть. Эпиклеза выражается разнообразно: в большинстве памятников встречается пневматологический вариант, содержащий, подобно вост. анафорам, призывание Св. Духа для освящения Даров (напр., в одной из испано-мосарабских Post Pridie (изменяемая часть после рассказа об установлении) говорится: «Да снидет на сии Жертвы полнота Твоих благословений, и да излиешь на них дождь Духа Твоего Святого с небес. Да сделается сие Жертвоприношение по чину Мелхиседека, да будет сие Жертвоприношение по чину патриархов и пророков Твоих, чтобы то, что ими совершалось образно, как указание на Пришествие Твоего Единородного Сына, удостоило принять Твое Величие. Так призри и освяти сие Жертвоприношение, которое есть истинное Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, Который ради нас всех соделался Священником и Жертвой» — Missale Mixtum. Post pridie. In V Dominico Quadragesimae // PL. 85. Col. 376). В галликанском Missale Gothicum отражено учение об изменении (transformatio) Даров в Тело и Кровь действием Св. Духа (Missale Gothicum. 57, 154, 431).

Творения ученика свт. Амвросия, блж. *Августина* Гиппонского († 430), оказали огромное влияние на развитие зап. богословия и в т. ч. богословия Е. Блж. Августин не оставил специальных трактатов о Е. Его учение об этом таинстве реконструируется на основе его проповедей, посланий и др. работ (см.: *Gessel.* 1966; *Jackson P.* Eucharist // Augustine through the Ages: An Encycl. / Ed. A. Fitzgerald. Grand Rapids etc., 1999. P. 330–334).

Блж. Августин считал и Крещение, и Е. образцом таинства (sacramentum — *Aug.* Ep. 54. 1. 1). Подобно др. ранним лат. авторам, он применял по отношению к Дарам термины «образ» (figura — *Idem.* In Ps. 31) и «знак» (signum); так, блж. Августин писал: «Ведь Господь не сомневался, говоря: «Сие есть Тело Мое», когда дал знак (signum) Своего Тела» (*Idem.* Contr. Adimant. 12. 3). Таинства, по Августину,— это знаки, к-рые «относятся к божественной реальности» (ad res divinas pertinent — *Idem.* Ep. 138. 7). Евхаристические Дары называются «таинствами» потому, что в них видно одно, а умом постигается другое: «Каким образом хлеб есть Его Тело? И чаша — или то, что в чаше,— Его Кровь? Братья, по той причине это называется таинствами, что в них одно видится, иное познается. То, что видится, вид имеет телесный (speciem habet corporalem), а что познается, плод имеет духовный» (*Idem.* Serm. 272). Нек-рые высказывания блж. Августина можно понять в том смысле, что в Е. символы заменяют представляемую реальность (*Idem.* De doctr. christ. 3. 9).

Применение блж. Августином по отношению к Е. термина «знак» привело к имевшим место и в средние века, и в Новое время спорам о том, признавал ли он сущностное изменение Даров или нет. Характерно, что в текстах блж. Августина в равной степени находили опору для своей позиции как Римская Церковь, настаивавшая на сущностном изменении Даров, так и средневек. противники этого учения и затем протестанты (в Новое время). Действительно, если, напр., в «Толковании на Евангелие от Иоанна» блж. Августин, как представляется, понимает Е. символически: «Зачем вы готовите зубы и животы? Веруйте, и вы уже вкусите» (*Idem.* Tract. in Ioan. 25. 12), то в проповеди для новокрещеных он, напротив, призывает к строго реалистической интерпретации: «Познай в Хлебе То, что висело на Кресте, и в Чаше — То, что истекло из Его ребра» (*Idem.* Serm. 228B. 2). Есть места, где блж. Августин говорит, что таинство Тела Христова «неким образом» (secundam quemdam modum) есть Тело Христово, а таинство Крови Христовой — «неким образом» Кровь Христова (*Idem.* Ep. 98. 9). Он говорит о «духовном» понимании таинства: «Духовно понимайте то, что Я вам сказал,— как бы так говорит Господь,— не то Тело, которое вы видите, вы будете есть, и не ту Кровь будете пить, которую прольют те, кто Меня распнет. Я преподал вам некое таинство (sacramentum),— духовно понятое, оно оживотворит вас» (*Idem.* In Ps. 98. 9); именно этот фрагмент, свидетельствующий, как кажется, о символическом понимании Е. блж. Августином, служит отправной точкой для изложения учения о пресуществлении в «Сумме теологии» Фомы Аквинского, использовавшего эти слова в качестве указания на невидимость человечества Христа в Св. Дарах и евхаристическое превращение хлеба и вина силой Св. Духа (*Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). q75. ar1). Рассуждая по поводу ветхозаветных повествований о «хлебе ангельском», т. е. о манне, блж. Августин отмечал, что манна и евхаристические Дары материально различны, но духовно представляют собой одно и то же (*Aug.* Tract. in Ioan. 26. 2), и что предвечное Слово является постоянной пищей ангелов, но для того, чтобы Хлеб ангельский стал достоянием и человека, Слово стало плотью и вселилось в нас (*Idem.* In Ps. 33. 1).

Важнейшим аспектом учения о Е., согласно блж. Августину, является жертвенный характер этого таинства: «Разве не однажды Христос принес Сам Себя в Жертву? Но, однако, в таинстве не только во все пасхальные торжества, но каждый день людьми приносится в Жертву, и не ложно говорится, когда кто-либо спрошенный ответит, что Он приносится в Жертву» (*Idem.* Ep. 98. 9). Е. является жертвоприношением, поскольку она связана с единственной истинной Жертвой — крестной смертью Христовой: «Плоть и Кровь этого жертвоприношения прежде пришествия Христова предвозвещались через подобные жертвы, в Страстях Христовых предстали в самой истине, после Вознесения Христова через таинство воспоминания (sacramentum memoriae) празднуются» (*Idem.* Contr. Faust. 20. 21; ср.: *Idem.* De Trinit. 4. 13. 17). Подобно нек-рым вост. отцам, блж. Августин иногда высказывал мысль, что Жертва Христова совершилась уже во время Тайной вечери: «Христос принес Себя Своими руками, когда, преподав само Свое Тело, сказал: «Сие есть Тело Мое»» (*Idem.* In Ps. 33. 1. 10). Наиболее подробно о жертвенном характере Е. говорится в соч. блж. Августина «О Граде Божием». Гиппонский епископ пишет здесь, что жертвоприношения животных в ВЗ имели то же значение, что и христ. богослужение, а именно — единение с Богом, поскольку видимая жертва является лишь «священным знаком жертвы невидимой» (*Idem.* De civ. Dei. X 5). Ветхозаветные жертвы служили знаками любви к Богу и ближнему. Истинные же жертвы — дела милосердия (Ibid. X 6). Христос принес Себя в образе раба в Жертву за нас: «Он и Священник, приносящий жертву, и в то же самое время Сам — Жертва» (Ibid. X 20).

Истинное Тело Христово (verum corpus Christi) — это Церковь (Ibid. XXI 25). Поэтому в таинстве Е. Церковь приносит в жертву саму себя как Тело Христово. Церковь собирается вокруг Е. (эта мысль у блж. Августина обычно поясняется с помощью известного еще из «Дидахе» образа собираемых вместе зерен пшеницы, из к-рых приготовляется евхаристический хлеб — *Idem.* Serm. 227, 229, 229A, 272). По этой причине он называет Е. «таинством единства» (Ibid. 272).

Об освящении Даров блж. Августин говорит в выражениях, сходных со словами свт. Амвросия Медиоланского, свидетельствуя о евхаристическом изменении хлеба и вина, когда к ним «добавляется слово [молитвы]» (Ibid. 229. 2), исходящей от Христа,— «ведь не всякий хлеб, но принимающий благословение Христа, становится Телом Христа» (Ibid. 234. 2). В Е. мы, «взяв от плодов земли и таинственной молитвой (precе mystica) освятив, по установленному чину принимаем [Дары] для духовного здравия в память о Господних страстях за нас» (*Idem.* De Trinit. 3. 4. 10).

Е. избавляет тех, кто причащается, от смерти: «Избавило тебя от варваров серебро твое, избавило тебя от первой смерти твое имущество, избавила тебя от второй смерти Кровь Господня... Кровь Господня, если желаешь, дается за тебя; если не желаешь, не дается за тебя» (*Idem.* Serm. 344. 1). Но недостойное причащение может стать и осуждением, как это случилось, напр., с Иудой (*Idem.* De bapt. contr. Donat. 5. 8. 9). В письме к Януарию блж. Августин касается вопроса о частоте причащения. По его мнению, правы и причащающиеся редко, если следуют наставле-

нию ап. Павла (1 Кор 11. 27), и причащающиеся часто (как и он сам), поскольку Тело Господне необходимо принимать для ежедневного врачевания (cotidiana medicina — *Aug.* Ep. 54. 1). В одной из его проповедей говорится, что Е. является средством от легких повседневных грехов (*Idem.* Serm. 17. 5). Кроме того, по его сочинениям известен рассказ о совершении Е. в частном доме с целью изгнания из него злых духов (*Idem.* De civ. Dei. XXII 8).

Учение блж. Августина о Е. интерпретировалось по-разному уже его ближайшими учениками. Так, *Факунд*, еп. Гермианский, писал: «Мы называем таинство (sacramentum) Тела и Крови, состоящее в освящении хлеба и чаши, Его [Христа] Телом и Его Кровью не потому, что хлеб есть собственно (proprie) Его Тело, а чаша — Его Кровь, но потому, что они содержат в себе таинство (mysterium) Тела и Крови» (*Facund.* Pro defens. cap. 9. 5. 25). *Фульгенций*, еп. Руспийский, утверждал, говоря о новокрещеных, что они не только участвуют в святом жертвоприношении, но и сами становятся живой жертвой (viva hostia), «истинным Хлебом и истинным Телом» (verum panem verumque corpus — *Fulgent. Rusp.* Ep. 12. 24 // PL. 65. Col. 391). Через Е. устанавливается то единство, о котором молился Христос (*Idem.* Fragm. 27 ad Fabian. // PL. 65. Col. 791). По мнению Гвитмунда, одного из участников евхаристических споров на Западе, именно творения блж. Августина стали источником всех последующих разногласий (quoniam ex b. Augustino scandali pene totius videtur esse principium — *Guitmund Aversanus.* De corp. et sang. Christi veritate in Eucharistia. III // PL. 149. Col. 1469). Поэтому, чтобы уменьшить число расхождений в толкованиях, цитаты из произведений Августина в средневек. трактатах часто приводились с уточняющими искажениями (см.: *Hofmann F.* Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus: In seiner Grundlagen und in seiner Entwicklung. Münch., 1933. S. 411).

А. А. Ткаченко

Вопросы богословия Е. в Церкви V–X вв. История христ. богословия этого периода ознаменована оживленными христологическими спорами; их продолжением во многом стал возникший впосл. иконоборческий спор. При обсуждении христологической проблематики в этот



Тайная вечеря. Аворий. V в. (Музей религиозного искусства, Дижон)

период были затронуты и вытекающие из нее вопросы богословия Е.— если ранее о таинстве писали и говорили как о предмете, в целом не вызывающем разногласий среди христиан, несмотря на нек-рые различия в высказываниях тех или иных авторов, то в V в. и в последующие столетия уже само евхаристическое учение становится на Востоке предметом полемики.

На развитие христологических споров определяющее влияние оказали личность и сочинения свт. *Кирилла* Александрийского († 444). Его спор с *Несторием* († ок. 451) стал и первым прямым столкновением разных богословских учений о Е., в ходе к-рого определились принципиальные различия между правосл. и несторианским богословием этого таинства. Др. важным вопросом, имевшим непосредственную связь с богословием Е., стал обсуждавшийся в VI в. и позднее вопрос о нетленности Тела Христова.

Лат. Запад вост. споры о Е. затронули не сразу — их следов нет в богословии Е. блж. Иеронима и блж. Августина, принимавших участие в христологических спорах в их начальный период. Но в кон. VIII — 1-й пол. IX в. на Западе возникла самостоятельная полемика о содержании таинства Е., отчасти вызванная особенностями лат. интерпретаций иконоборческого учения и ответа на него VII Вселенского Собора.

Чины литургий различных церковных центров в эту эпоху в своих главных чертах уже были достаточно стабильными (хотя и продолжали постепенно видоизменяться путем прибавления новых молитв, песнопений, молитвословий; установления или, напротив, исключения тех или иных отдельных священнодействий). В этой связи характерен упрек Леонтия Византийского († 543) в адрес Феодора Мопсуестийского в том, что тот дерзнул составить собственный чин литургии (см.: PG. 86α. Col. 1368), хотя для более раннего времени в таком деянии не было ничего предосудительного: вплоть до нач. V в. редактирование или даже составление евхаристических молитв могло осуществляться епископами не только крупнейших (напр., Кесарии Каппадокийской или К-поля), но и второстепенных (напр., Тмуита) кафедр. С V в. становится редкостью, а с VI в. и вовсе исчезает практика хранения дома Св. Даров в целях самопричащения (см.: *Snoek.* 1995. P. 75–81), сохранившаяся впосл. лишь в нек-рых монашеских общинах, напр. в савваитской (см.: *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. Wash., 1995. P. 239–253. (DOS; 32); *Taft.* 2004. P. 439–445).

Дальнейшее развитие получила и уже существовавшая к V в. тенденция осмысления литургии как торжественного и таинственного чина, предполагающего со стороны мирян скорее созерцание, чем активное участие — именно с такой т. зр. литургия толкуется в трактате «О церковной иерархии» *«Ареопагитик»*. Евхаристическое богослужение предстает здесь как последовательность возвышенных символов, посредством которых иерарх сообщает верующим некое знание; на этом толковании основан и более поздний комментарий прп. Максима Исповедника, «Мистагогия», где прп. Максим предлагает, однако, гораздо более взвешенный подход, указывая на центральное значение собственно Причащения Св. Даров и подчеркивая др. важные богословские аспекты Е.

На развитие и осмысление чина литургии в Византии повлияли не только визант. литература (в т. ч. христ. гимнография) и непрекращающаяся богословская полемика, но и эволюция церковных архитектуры и искусства; в частности, особенности устройства храмов, созданных или перестроенных в эпоху имп. св. Юстиниана, не только отразили

особенности совр. им евхаристического чина, но и стали отправной точкой для его дальнейшего развития (см.: *Mathews Th.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. L. etc., 1971).

В эту же эпоху зафиксированы и первые свидетельства об особом чине литургии, не содержащем евхаристической молитвы над хлебом и вином (или только над хлебом), поскольку в нем предполагалось использование уже освященного Хлеба, а освящение чаши происходило через погружение в нее частицы Тела Христова (и, в нек-рых традициях, чтение особой молитвы). Этот чин хорошо известен в греч. традиции, сохранились также тексты его сир. и копт. аналогов; с ним сходны рим. обычаи fermentum и Sancta (см.: *Mitchell N.* Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass. N. Y., 1982; *Taft.* Precomunion. P. 416–421), а также зафиксированная в *Григория Сакраментарии* традиция освящать в Великую пятницу чашу через погружение в нее Тела Христова. При этом богословские вопросы, возникающие в связи с практикой освящения вина через погружение в него Тела Христова, начали обсуждаться в Церкви лишь много веков спустя (см. ст. *Литургия Преждеосвященных Даров*).

Важное значение для истории визант. чина литургии имели изменения в ее чине и его осмыслении, происшедшие в период иконоборчества. Так, именно с VIII в. в Византии получил распространение комментарий на литургию, известный как «Церковная история», или «Тайноводственная история кафолической Церкви» (см.: *Красносельцев.* 1894; *Brightman.* 1908), объясняющий отдельные части литургии как прообразы важнейших этапов земного служения Христа; и в эту же эпоху в визант. чине литургии произошли нек-рые изменения, напр., появился чин *проскомидии* (впервые о нем говорится в «Церковной истории»). Одним из результатов реакции на литургические изменения, происшедшие в эпоху иконоборчества, стало, напр., то, что после завершения этой эпохи чин литургии свт. Василия Великого перестал быть основным воскресным и праздничным евхаристическим чином К-поля, уступив место литургии свт. Иоанна Златоуста (см.: *Parenti S.* La «vittoria» nella Chiesa di Constantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio // Comparative Liturgy 50 Years after A. Baumstark: Acts of the International Congress / Ed. R. F. Taft, G. Winkler. R., 2001. P. 907–928. (OCA; 265)).

Учение свт. Кирилла Александрийского о Е. (см.: *Struckmann.* 1910; *Gebremedhin.* 1977) было разработано им еще до начала борьбы с ересью несторианства, в период между 412 (начало епископского служения свт. Кирилла) и 429 гг. В созданных в этот период экзегетических сочинениях святитель неоднократно обращается к теме богословия таинств Крещения и Е. Об этом говорится уже в 1-м из «Диалогов о Пресв. Троице» — предположительно, самом раннем из его сочинений. Здесь он пишет о том, что «народы» становятся «сотелесными» (σύσσωμα) Христу через «единение» (ἑνότητα) в вере и в таинстве Е., к-рое он называет «таинственным благословением» (μυστικὴ εὐλογία — *Cyr. Alex.* De S. Trin. I // PG. 75. Col. 697). Использование сочетания «таинственное благословение» для обозначения Е. очень характерно для свт. Кирилла и встречается десятки раз в корпусе его сочинений (не считая сходных выражений: «духовное благословение», «животворящее благословение», «благословение Христово» (*Idem.* De adorat. VI, VII, XII // PG. 68. Col. 416, 501, 793), «таинственное и животворящее дароношение» (*Idem.* In Luc. 22. 19 // PG. 72. Col. 908) и т. д.; центральное значение в евхаристическом богословии святителя имеет также термин «животворящий» (ζωοποιός)); почти столь же часто свт. Кирилл называет Е. «бескровной Жертвой».

В толкованиях на книги ВЗ свт. Кирилл постоянно подчеркивает, что ветхозаветные предписания о храме, священстве и системе жертвоприношений были прообразами христ. таинств — и в первую очередь Е. Тема Е. как совершенной замены ветхозаветных жертв, к-рые были только ее прообразом, широко распространена в святоотеческой лит-ре, начиная уже с ее древнейших памятников. Но сочинения свт. Кирилла заметно отличаются от произведений более ранних авторов тем, что в них подробнее проводится сопоставление Е. с самыми разными ветхозаветными прообразами, в т. ч. и с часто цитируемым раннехрист. авторами пророчеством Мал 1. 10–11, к-рое



Свт. Кирилл, архиеп. Александрийский. Фрагмент иконы «Святители Кирилл и Афанасий Александрийские, Леонтий Ростовский». XVI в. (ГИМ)

однако не является для него основным (*Cyr. Alex.* De adorat. II // PG. 68. Col. 225; *Idem.* In Malach. Prooem., 1. 10–12 // PG. 72. Col. 280, 297). Эта тема подробно развита в соч. «О поклонении в вере и истине» и в толкованиях на отдельные книги ВЗ — «Глафирах на Пятикнижие», Толкованиях на Книгу прор. Исаии, на 12 малых пророков, Псалтирь и Книгу Песни Песней (последние 2 толкования сохр. лишь во фрагментах — см.: *Struckmann.* 1910. S. 21–51).

Жертва Е., по словам свт. Кирилла, есть продолжение искупительной Жертвы Спасителя на Кресте: «[Воины]... найдя Иисуса склонившим голову... копьем пронзают бок. И вот заструилась кровь, смешанная с водою, через что Бог давал нам в этом событии как бы образ и некий начаток таинственного благословения (т. е. Е.— *Авт.*) и святого Крещения» (*Cyr. Alex.* In Ioan. XI 12 (19. 32–37) // PG. 74. Col. 677; обращает на себя внимание тот факт, что подобная экзегеза стиха Ин 19. 34 характерна для представителей сир. богословской традиции IV в.— прп. Ефрема Сирина и свт. Иоанна Златоуста, встречается она также у блж. Иеронима и блж. Августина). По слову свт. Кирилла, «Христос... приносится как священная Жертва Богу и Отцу, как выкуп и замена жизни всех (λύτρον καὶ ἀντάλλαγμα τῆς ἁπάντων ζωῆς), будучи Один равноценен всем. Ибо когда Единородный

соделался человеком, как один из нас, Он принес Себя Самого Богу... И ныне Христос приносится в Жертву... Приношение [в ВЗ] было ежедневное: это обстоятельство указывает как бы на непрерывность и непрекращаемость Жертвы Христовой на всякий день... Будет приноситься Христос нами и за нас, таинственно священнодействуемый в святых скиниях... По уподоблению же Ему и мы являемся священными жертвами, умирая для мира, поскольку грех умерщвлен в нас, и живя для Бога жизнью в освящении и праведности» (*Idem.* De adorat. X // PG. 68. Col. 708). И хотя Жертва Е. приносится «едва ли не нами самими и за нас» (Ibidem), в собственном смысле и священнодействующим, и Жертвой является Сам Христос (Ibid. III // PG. 68. Col. 293; ср.: *Idem.* Ep. ad Calosyrium 12 // PG. 76. Col. 1097).

Евхаристическое богословие свт. Кирилла — в т. ч. в вопросе об освящении Даров — подчеркнуто христоцентрично (в чем, возможно, проявляется общее влияние александрийской традиции, в которой была известна Логос-эпиклеза; см.: *Gebremedhin.* 1977. P. 61–66). Но несмотря на это, свт. Кирилл, подобно др. вост. отцам, свидетельствует об освящении Даров Св. Духом. Напр., в толковании рассказа о жертвоприношении Аарона (Лев 9. 22–24) святитель пишет: «Тогда Бог ниспослал силу огня на рассеченные части, как бы коснувшись предлежащего, ибо всегда Божество изображается в виде естества огненного; ныне же, когда Ему предлагается Жертва мысленная, Он, уже не в виде огня, но в Святом Духе мысленно прикасаясь к предлагаемому, являет ее животворной для желающих причаститься ее» (*Cyr. Alex.* De adorat. XI // PG. 68. Col. 772; ср.: *Idem.* In Ioan. VI 1 (10. 2) // PG. 74. Col. 433).

Сопоставление Св. Духа и огня в связи с Е. является еще одной темой, связывающей богословие свт. Кирилла с сочинениями сир. авторов — прп. Ефрема Сирина и др. (см.: *Brock.* 1993; *Griffith.* 1999). Др. линия сходства с сир. традицией обнаруживается в словах свт. Кирилла о связи Причащения с воскресением Спасителя: «Приобщение таинственной Евхаристии есть некое исповедание Воскресения Христова» (*Cyr. Alex.* In Ioan. XII 1 (20. 26–27) // PG. 74. Col. 725; ср.: Ibid. XII 1 (20. 17) // PG. 74. Col. 695); похожие выражения содержатся в творениях прп. Ефрема Сирина и Феодора Мопсуестийского. Однако в отличие от Феодора свт. Кирилл не противопоставляет Тело Христа до и после воскресения — различие между прикосновением к плоти (σάρξ) Спасителя во время Его земной жизни и Причащением ей в Е. состоит лишь в том, что вкушение есть знак гораздо большего единения и близости, чем телесный контакт (см.: Ibid. IV 2 (6. 53) // PG. 73. Col. 577). Плоть Спасителя, согласно свт. Кириллу, является животворящей вслед. Воплощения, а не Воскресения, как у Феодора Мопсуестийского,— это принципиальное различие и лежит в основе противоречия между правосл. и несторианским богословием Е. (как и между соответствующими христологиями). Поэтому свт. Кирилл называет Е. «возвещением» (καταγγελία) и смерти, и воскресения Господа: «Приобщение самого таинственного благословения содержит возвещение смерти и воскресения Самого Христа» (*Idem.* Glaph. in Pent. Lev. 4. 4 // PG. 69. Col. 576); «Причастие Святых Таин есть воспоминание того, что Господь умер и воскрес ради нас и за нас», ср.: *Idem.* In Ioan. XII 1 (20. 26–27) // PG. 74. 725).

Приобщение животворящему Телу Господа освящает причастников и изгоняет из них смерть: «Когда для нас настало время святой трапезы — очевидно, трапезы во Христе и таинственной, в которой мы едим хлеб небесный и животворящий,— то издревле страшная и тяжелая смерть была упразднена, так как Бог был умилостивлен... А Град святой, обитатели которого суть усовершаемые к освящению (τελειούμενοι πρὸς ἁγιασμόν) через Хлеб живой — Церковь... Ибо в нас вселился Христос, Который есть жизнь и животворящий. Поэтому Бог от освященных и отгоняет губителя (т. е. смерть.— *Авт.*), как уже не долженствующего побеждать после явления святой трапезы» (*Idem.* De adorat. III // PG. 68. Col. 289; ср.: Ibid. IX // PG. 68. Col. 604; *Idem.* Glaph. in Pent. Exod. II 1. 2 // PG. 69. Col. 428–429; *Idem.* Glaph. in Pent. Lev. 2 // PG. 69. Col. 549).

Подаваемые в Е. дары усваиваются не механически — свт. Кирилл говорит о том, что плоды Причащения могут быть разными в зависимости от нравственного состояния причастника: «Одержимые сокрытыми внутри души немощами еще могут причащаться благословения Христова, хотя и не таким образом, как святые, то есть в подаяние освящения, в утверждение ума и в неподвижное постоянство во всем наилучшем; но так, как приличествует недугующим, то есть в отложение зла, в прекращение греха, в умерщвление похотей и в восприятие здравия духовного» (*Idem.* De adorat. XII // PG. 68. Col. 793). Предупреждая, со ссылкой на слова ап. Павла (1 Кор 11. 28–29), об опасности недостойного причащения, святитель пишет: «Для истинно боголюбивейших Причастие (μέθεξις) будет, сказано, в благословение; и они освободятся от немощи, то есть от наклонности недуговать несправедливостью и слабодушием» (Ibid. VI // PG. 68. Col. 416–417). В толкованиях на Пс 22 и 67 свт. Кирилл говорит, что сатана боится причастников (PG. 69. Col. 841, 1156; тема Е. затронута также в толковании на Пс 77). Участие в Е. требует не только подготовки, но и призывает к дальнейшему совершенствованию: «Тому, кто соделался причастником Христа через Причащение святой Его Плоти и Крови, должно иметь и ум Его, и стараться идти путем Его деяний, с ясным разумением того, что заключается в Нем» (*Cyr. Alex.* De adorat. XVII // PG. 68. Col. 1072).

Свт. Кирилл говорит о приобщении Богу не только в Е., но и в слышании Слова Божия: «Христос питает [верных] — Хлеб живой, сшедший с небес и дающий жизнь миру,— питает же и Собственной Плотью, вновь образуя (ἀναμορφῶν) нас к бессмертию (ἀφθαρσίαν) и жизни, и Своими проповедями (κηρύγμασι) — а именно евангельскими, ибо сказано: «Не о Хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих»» (*Idem.* In Is. 65. 25 // PG. 70. Col. 1428); эти слова имеют сходство с нек-рыми высказываниями Климента Александрийского и Оригена. Влиянием идущей от Оригена экзегетической традиции, возможно, объясняются и слова свт. Кирилла, сопоставляющие Хлеб Е. и проповедь апостолов: «Под хлебами (предложения.— *Авт.*), мы думаем, разумеются святые апостолы: ибо хотя один есть естеством и истинно Хлеб с небес и животворящий, но по подражанию и причастию Того, Кто есть Хлеб по природе (φύσει), и божественные тайноводцы суть хлебы, питающие в

благочестие, вносящие в нас Слово жизни и удаляющие из души верующих голод невежества» (*Idem.* De adorat. X // PG. 68. Col. 680). Но, в отличие от Оригена, свт. Кирилл не говорит, что Е. есть лишь образ подлинного приобщения к Богу в вере и слышании Его Слова; святитель подчеркивает, что «истинно Хлебом с небес» является только Сам Христос, а общение с Ним в Е. и в вере необходимы в равной степени.

Поэтому Е., как телесное единение со Христом, необходима для нас, пребывающих в теле: «Мы сделались сотелесниками (σύσσωμοι) Его через таинственное благословение (δι᾽ εὐλογίας τῆς μυστικῆς). Соединены мы с Ним и иным способом, поелику соделались общниками Божественного естества (τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως γεγόναμεν κοινωνοί) Его через Духа: ибо Он обитает в душах святых» (*Idem.* Glaph. in Pent. Gen. I 2. 5 // PG. 69. Col. 29). Но в буд. веке образ богообщения изменится: «Пока мы остаемся в сем мире, мы будем причащаться Христа посредством святой Плоти и честной Крови Его чувственным образом (παχυτέρως). Когда же предстанем в День силы Его, как написано, и вступим в светлость святых, тогда будем освящаться иным неким способом и так, как ведает Распорядитель и Податель будущих благ» (*Idem.* Glaph. in Pent. Exod. II 1. 2 // PG. 69. Col. 428). По мысли святителя, необходимость в перемене способа богообщения обусловлена не тем, что в буд. веке люди станут бестелесными, а тем, что Е. есть исповедание смерти Господа, а в буд. веке сама мысль о смерти станет неуместной: «Причастие святого Тела, равно как и питие спасительной Крови Его, заключает в себе исповедание страдания и подъятой ради нас, по Божию промышлению, смерти Христа. Так Он и Сам говорит в одном месте, когда полагал для Своих учеников законы о сем таинстве: «Всякий раз, когда вы едите Хлеб сей и пьете Чашу сию, смерть Мою возвещаете». Итак, в настоящем веке через причастие сейчас поименованного мы поистине будем возвещать смерть Его; когда же наконец Он явится во славе Отца, то уже не благовременно было бы, если бы мы приносили Ему исповедание страдания Его, но мы познáем Его открыто, как Бога, лицом к лицу» (Ibidem; в этой фразе свт. Кирилл вкладывает сказанные ап. Павлом (1 Кор 11. 26) слова в уста Самого Христа, возможно, под влиянием литургической практики, т. к. в анафоре ап. Марка, как и во мн. др. анафорах, высказывание 1 Кор 11. 26 используется именно таким образом). Е. является залогом жизни с Богом в буд. веке — при всеобщем воскресении лишь те, кто соединились в ней со Христом, воскреснут «во славе» (см.: *Gebremedhin.* 1977. P. 101–103).

Толкования свт. Кирилла на книги ВЗ изобилуют отсылками к теме богословия Е. Но еще подробнее эта тема раскрыта в его «Толковании на Евангелие от Иоанна». Отправной точкой для евхаристического богословия святителя служат слова Ин 1. 14а: «Слово стало плотию». По мысли свт. Кирилла, «Животворящее (ζωοποιός) Слово Божие вселилось (ἐνῴκηκε) в плоть (σαρκί) и преобразовало (μετεσκεύασεν) ее в свое достоинство (ἀγαθόν), то есть в жизнь, и, полностью соединившись с ней по причине неизреченного единения, явило [ее] животворной — [такой,] какой Оно Само является по природе. Поэтому Тело Христово животворит причащающихся его, ибо изгоняет смерть, когда оказывается в умирающих, и удаляет тление, совершенно чревонося (ὠδῖνον) в себе Слово, уничтожающее тление» (*Cyr. Alex.* In Ioan. VI 2 (6. 51) // PG. 73. Col. 565; в PG нумерация стихов 6-й гл. Евангелия от Иоанна в толковании свт. Кирилла отличается на единицу от принятой в Библии; здесь номер указан согласно библейской нумерации). Мысль о животворности Е. как следствии соединения Плоти Христа с Божеством является основополагающей в евхаристическом богословии святителя; это рассуждение встречается в его сочинениях множество раз (см., напр., комментарии к Ин 6. 35, 48–50, 51, 53, 54, 55, 57–58, 63; 10. 28; 15. 1; 17. 13 в: *Cyr. Alex.* In Ioan.).

Очевидно, что вера в тождество животворящей Плоти Спасителя и евхаристических Даров принципиальна для понимания Е. как реального вкушения животворящей Плоти. Так, свт. Кирилл пишет: «Пусть же нам укажет кто-либо причину и последовательно разъяснит значение таинственного благословения. Ведь для чего оно бывает у нас? Разве не для того, чтобы телесно (σωματικῶς) вселять в нас Христа причастием и общением (μεθέξει καὶ κοινωνίᾳ) Его святой Плоти» (*Cyr Alex.* In Ioan. X 2 (15. 1) // PG. 74. Col. 341). Впрочем, попытки продемонстрировать, что свт. Кирилл исповедовал не физическое, но лишь динамическое или же духовное присутствие Тела Христова в Св. Дарах, предпринимались протестант. авторами XIX в. Г. Штайцем, А. фон Гарнаком, Ф. Лофсом, а также в нач. XX в. католич. исследователем Э. Мишо, но были убедительно опровергнуты в работах П. П. Пономарёва (1903), Ж. П. Маэ (1907) и А. Штрукмана (1910) (обзор полемики см. в: *Gebremedhin.* 1977. P. 75–85, см. также не упомянутую Э. Гебремедином статью: *Пономарев.* 1903).

Свт. Кирилл подчеркивал значение телесного, физического приобщения (μέθεξις φυσική — *Cyr. Alex.* In Ioan. X 2 (15. 1) // PG. 74. Col. 341) Телу Христову в Е., к-рое так же необходимо, как и духовное приобщение Божеству: «Пребывает в нас Сын и телесно — как человек, сообщающийся и соединяющийся с нами посредством таинственного благословения; а также и духовно — как Бог, действованием и благодатью Своего Духа воссоздающий нам дух к новой жизни и делающий общниками Его Божественной природы» (Ibid. XI 12 (17. 22–23) // PG. 74. Col. 564). Причастник соединяется со Христом в Е., «как бы смешиваясь (συνανακιρνάμενος ὥσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος) с Ним через Причащение (διὰ τῆς μεταλήψεως), так что он во Христе обретается, а Христос в свою очередь — в нем» (Ibid. IV 2 (6. 56) // PG. 73. Col. 584). Такое соединение стало возможным благодаря Воплощению: «Родившись от Жизни по природе, Я, Бог Слово, являюсь Жизнью, и сделавшись человеком, Я наполнил Своей природой Мой храм, то есть тело (σῶμα): таким же образом и «Ядущий Мою Плоть жить будет Мною». Ибо Я воспринял умирающую плоть (ἀποθνῄσκουσαν σάρκα), но поскольку Я вселился в ней,— будучи Жизнью по природе, так как Я — от Живого Отца,— то всю ее преобразовал (ἀνεστοιχείωσα) в Свою Жизнь. Я не побежден тлением плоти, наоборот — Я победил его, как Бог. Поэтому... хотя Я и сделался плотью... но «живу ради живого Отца»... так и тот, кто через приобщение Моей Плоти (διὰ τῆς μεταλήψεως τῆς ἐμῆς σαρκός) принимает в себя Меня, «жив будет», будучи совершенно весь преобразо-

ван (μεταστοιχειούμενος) в Меня» (Ibid. IV 3 (6. 57) // PG. 73. Col. 585).

Но Е. не является повторением Воплощения — свт. Кирилл категорически отвергает такую мысль: «Когда Он (Христос.— *Авт.*) бывает в нас (в Е.— *Авт.*), это не означает, что Он вочеловечивается и становится плотью — ибо сие произошло единожды (ἅπαξ)» (*Idem.* In Luc. 22. 19 // PG. 72. Col. 909). В Е. происходит не «воплощение» Бога в хлеб и вино, а изменение, или превращение, их в Тело и Кровь Спасителя; для описания этого события свт. Кирилл употребляет глаголы μεθίστημι (изменять), μεταποιέω (переделывать), μεταπλάσσω (превращать) (см.: Ibid. // PG. 72. Col. 912; *Idem.* In Matth. 26. 27 // PG. 72. Col. 452). Это превращение совершенно реально, хотя и недоступно чувствам — причастники принимают Св. Дары «будто в хлебе и вине (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ)», т. к. «Бог идет навстречу нашим немощам», чтобы «мы не впали в оцепенение, увидев предложенные на святых трапезах церквей Плоть и Кровь» (*Idem.* In Luc. 22. 19 // PG. 72. Col. 912; та же мысль содержится в рассказе прп. Арсения Великого из «Apophthegmata Patrum»). Евхаристическое превращение необратимо — свт. Кирилл называет «безумными» тех, кто считают, что Св. Дары перестают быть Телом и Кровью Христа, если не будут потреблены в день освящения (*Idem.* Ep. ad Calosyrium // PG. 76. Col. 1073–1076).

На возникающий в связи с исповеданием веры в тождество раздробляемых и разделяемых причастникам Св. Даров Телу и Крови Христовым вопрос — не подвергается ли само Тело Христово раздроблению и разделению — свт. Кирилл в полном согласии с общей святоотеческой традицией дает отрицательный ответ: «Единородный, раздробляемый на отдельные части, освящая душу каждого вместе с телом посредством Своей Плоти, всецело и нераздельно пребывает во всех, везде будучи Един, ибо отнюдь не делится» (*Idem.* In Ioan. XI 12 (19. 23–24) // PG. 74. Col. 660), но, в отличие от свт. Григория Нисского или Макария Магнезийского, не поясняет эту мысль примерами.

Еще один важный аспект евхаристического богословия свт. Кирилла —экклезиологическое измерение Е. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» он подробно рассуждает о значении Е. как выражения единства Церкви и средства к его достижению. Итогом этих размышлений служат слова: «Как сила святой Плоти делает сотелесными тех, в ком бы она не оказалась,— таким же, думаю, образом единый Дух Божий, нераздельно во всех пребывающий, приводит всех к единству духовному... Одно все мы во Отце, Сыне и Святом Духе» (Ibid. XI 11 (17. 20–21) // PG. 74. Col. 560–561). Поэтому Е. может совершаться только в Церкви: «Противозаконна и скверна и достойна смертной казни наклонность соводворяться с нечестивыми еретиками и держаться общения с ними: ибо они приносят Жертву за грех вне святой скинии и совершают священное Жертвоприношение не в святых местах. Церковь одна, как древле был один храм, и как была одна и скиния, проявлявшая в образах красоту Церкви. Будем же приносить Жертву за грех как бы во святом дворе и будем вкушать от святых мяс (φαγόμεθα τῶν ἁγίων κρεῶν), то есть делаясь участниками в таинственном благословении, будем получать освящение» (*Idem.* Glaph. in Pent. Lev. 2 // PG. 69. Col. 552). Под Церковью святитель понимает и сообщество верующих во главе со Христом, и непосредственно церковные здания, критикуя тех, кто совершает Е. где-либо еще (вероятно, имея в виду практику неких раскольничьих групп): «Виною и осуждением нечестивейшей души служит дерзновение приносить Жертву на всяком месте, а не в доме Божием совершать таинство Христово» (*Idem.* De adorat. X // PG. 68. Col. 696; ср.: Ibid. XII // PG. 68. Col. 833–836; *Idem.* Ep. ad Calosyrium 12 // PG. 76. Col. 1097). Святитель подвергает критике также и тех, к-рые приступают к Причащению с двоедушием и без должной нравственной подготовки (см.: *Gebremedhin.* 1977. P. 93–95).

Различные аспекты учения свт. Кирилла о Е. объединены в его комментарии на Ин 6. 35, где он пишет: «Что же обещает Христос? Ничего тленного, но благословение, [состоящее] в Приобщении (μεταλήψει) святой Плоти и Крови, целиком возводящей человека к нетлению, так что он уже не имеет нужды ни в чем, что отстраняет от плоти смерть,— понятно, что я говорю о пище и питье. Водой, кажется, здесь опять называется освящение через Духа или же Сам божественный и Святой Дух... Итак, святое Тело Христа животворит тех, в ком оно будет, и укрепляет к бессмертию, смешиваясь (ἀνακιρνάμενον) с нашими телами. Ибо подразумевается тело не другого кого, но Самой Жизни по природе, имеющее в себе всю силу соединенного (с Телом.— *Авт.*) Слова... и исполненное Его действования (ἐνεργείας), посредством которого все оживотворяется и сохраняется к бытию. А поскольку все обстоит таким образом, пусть уже знают крещеные и вкусившие божественной благодати, что, лениво и редко ходя в церкви, подолгу уклоняясь от благословения Христова и измышляя вредное благочестие — не хотеть таинственно приобщаться Ему,— они тем самым удаляют себя от вечной жизни, отказываясь оживотвориться. Обращается в сеть и соблазн отказ [от Евхаристии], хоть они и думают, что он есть плод благоговения. Скорее им следовало бы поспешить приложить всю присущую им силу и рвение к тому, чтобы явиться скорыми на очищение греха, и более всего стараться точнейшим образом проводить течение жизни — и с этим очень смело стремиться к Приобщению Жизни (μετάληψιν τῆς ζωῆς)... Будем со страхом работать Господу... и посредством воздержания оказываясь уже выше плотских удовольствий, будем приступать к божественной и небесной Благодати и восходить к святому Приобщению Христа. Таким-то образом мы и диавольское прельщение победим, и, сделавшись причастниками божественной природы, взойдем к жизни и нетлению» (*Cyr. Alex.* In Ioan. III 6 (6. 35) // PG. 73. Col. 520–521; ср.: Ibid. IV 2 (6. 56) // PG. 73. Col. 584).

Об установлении Е. во время Тайной вечери в «Толковании на Евангелие от Иоанна» святитель говорит кратко (Ibid. XII 1 (20. 26–27) // PG. 74. Col. 725) — вероятно, по причине отсутствия этого повествования в Евангелии от Иоанна,— но в комментариях на Евангелия от Матфея (*Idem.* In Matth. // PG. 72. Col. 452–453, 488–489, 552) и от Луки (*Idem.* In Luc. // PG. 72. Col. 905–912) эта тема раскрыта подробнее (см.: *Gebremedhin.* 1977. P. 59–60). Вопросы богословия Е. поднимаются также в толкованиях свт. Кирилла на послания ап. Павла (PG. 74. Col. 820, 869). Толкования свт. Кирилла на Евангелие от Матфея, на Евангелие от

Луки и на Послания ап. Павла сохранились только во фрагментах; они были созданы, вероятно, уже в период его полемики с Несторием, поэтому важно, что учение о Е. в них полностью совпадает с содержащимся в более ранних произведениях святителя (см.: *Struckmann.* 1910. S. 112–124).

Собственно литургические произведения свт. Кирилла неизвестны, однако в копт. традиции ему часто усваивается чин литургии ап. Марка; возможно, что свт. Кирилл действительно редактировал его. В эфиоп. традиции этот чин носит имя ап. Марка, а свт. Кириллу приписываются 2 анафоры, являющиеся оригинальными эфиоп. произведениями. Его имя носит и одна из сир. анафор (она же в нек-рых рукописях усваивается свт. Кириллу Иерусалимскому), к-рая сохранилась также в арм. версии, отличающейся от сирийской.

Полемика свт. Кирилла Александрийского и Нестория. 10 апр. 428 г. на К-польскую кафедру был возведен Несторий. Он сразу начал активную деятельность, в т. ч. произнес ряд проповедей, в к-рых высказал нек-рые богословские взгляды, вызвавшие смущение у паствы. Суть его заявлений сводилась к подчеркнутому разграничению во Христе Божества и человечества, обладающих, согласно Несторию, самостоятельными ипостасями, причем человеческая ипостась Иисуса, по его мнению, соединена с ипостасью Бога Слова по «достоинству» (ἀξία). На этом основании он высказался против использования термина «Богородица». В этих заявлениях К-польского предстоятеля, уверенного в том, что в своей христологии он строго следует антиохийской богословской традиции, содержались основные положения учения, впосл. осужденного как ересь и получившего название *несторианства.*

Высказывания Нестория сразу стали обсуждаться в К-поле, вскоре известия о них дошли и до Александрии. Уже в 429 г. свт. Кирилл Александрийский в ряде посланий к разным адресатам, включая самого Нестория, писал о неприемлемости его богословских мнений. В частности, применительно к Е. позиция Нестория в глазах свт. Кирилла была тождественна полному отказу от того, что Александрийский святитель считал главным в этом таинстве: если Тело Христово принадлежит не Богу Слову, а человеку Иисусу, то оно не является животворящим и ничего не может сообщить причастнику. Но это было для свт. Кирилла совершенно недопустимо, поэтому среди обвинений, выдвинутых им против Нестория, содержится указание на опасные для учения о Е. следствия из его христологии (см.: *Chadwick.* 1951 — исследователь подчеркивает, что, возможно, именно выводы относительно учения о Е., вытекавшие из заявлений Нестория, стали для свт. Кирилла отправной точкой в его борьбе с новой ересью; та же мысль высказывается в более поздних работах прот. Джона Мак-Гакина и нек-рых др. ученых; однако эта т. зр. спорна, т. к. главным предметом полемики была все же христология; см.: *Hainthaler Th.* Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy // *Perczel et. al.* 2005. P. 3–21).

30 нояб. 430 г. свт. Кирилл отправил Несторию очередное, 3-е, письмо, в к-ром сообщил о решениях состоявшегося в августе того же года в Риме Собора, подвергавшего Нестория отлучению, если он не откажется от своих заблуждений. Тогда как в 1-м письме, 429 г., свт. Кирилл требовал от Нестория лишь согласиться с употреблением термина «Богородица» (*Cyr. Alex.* Ep. 2 // PG. 77. Col. 39–42), а во 2-м, 430 г.,— приводил богословскую аргументацию, доказывавшую ошибочность христологии Нестория (*Idem.* Ep. 4 // PG. 77. Col. 43–50), в 3-м, значительно превосходившем по объему первые 2 и подписанном не только свт. Кириллом, но и Собором епископов Египта, эта аргументация приводилась максимально подробно (*Idem.* Ep. 17 et synod. // PG. 77. Col. 105–122). Один из пунктов письма полностью посвящен изложению учения о Е.: «Возвещая смерть по плоти единородного Сына Божия, то есть Иисуса Христа, исповедуя Его Воскресение из мертвых и Вознесение на небеса, мы совершаем в церквях бескровную Жертву — и так приступаем к таинственным благословениям и освящаемся, становясь причастниками святой Плоти и честной Крови Спасителя всех нас Христа. И не как обыкновенную плоть (да не будет!) принимаем — не как [плоть] человека освященного и сопряженного со Словом в единении достоинства, или сделавшегося обиталищем Божества,— но как Кровь поистине животворящую и собственную для Самого Слова. Ибо Оно, как Бог и Жизнь по естеству, и став едино со Своею Плотью, явило ее животворящей. Поэтому, хотя нам и сказано: «Аминь, аминь глаголю вам, аще не снесте Плоти Сына человеческаго, ни пиете Крове Его», мы должны понимать эту [Плоть] не в смысле [плоти] человека, одного из подобных нам (ибо как плоть человека будет животворящей по своей собственной природе?), но как Плоть, поистине ставшую своей Тому, Кто ради нас сделался и действовал как Сын человеческий» (Ibid. // PG. 77. Col. 113–116 (= ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 37–38)). К письму были приложены «12 анафематизмов», к-рые Несторию предлагалось подписать; 11-й из них гласит: «Если кто-либо не исповедует, что Плоть Господа является животворящей и собственной Самому Слову Бога Отца, но (мыслит о ней как о принадлежащей) как бы кому-то другому, отличному от Него и соединенному с Ним по положению, то есть сделавшемуся лишь обиталищем Божества — а не исповедует, как мы сказали, [Плоть Его] животворящей, так как она стала собственной Слову, могущему все животворить,— анафема» (Ibid. Anathematis. 11 // PG. 77. Col. 121 (= ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 41–42)).

Несторий не внял увещаниям свт. Кирилла, обвинив его самого в отступлении от правой веры. В частности, он подверг критике учение свт. Кирилла о Е., заявив, что «еретик» (как он называл свт. Кирилла) нечестиво учит о поедании в таинстве Божественной природы — именно такие обвинения встречаются в проповедях Нестория, фрагменты к-рых сохранились в сочинениях свт. Кирилла (см.: *Idem.* Adv. Nest. IV 3, 5 // PG. 76. Col. 188–189, 197–200), а также в лат. пер. (PL. 48. Col. 766, 799, 828, 829), приписывавшемся (вероятно, ошибочно — ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. IX–XIII) Марию Меркатору (*Struckmann.* 1910. S. 87–89). Сам Несторий настаивал на том, что, вкушая евхаристический Хлеб, к-рый он называл «вместообразом Тела» (PL. 58. Col. 766), верные приобщаются только человечеству Христа.

Свт. Кирилл подробно ответил Несторию в трактате «Против Несториевых злословий», состоящем из 5 книг. Учению о Е. здесь посвящены неск. глав (*Cyr. Alex.* Adv. Nest. IV 3–6; V 7 // PG. 76. Col. 192–193,

200–201, 245–248 (= ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 84–91)), в к-рых святитель отвергает нелепое обвинение в том, что он учит о поедании Божества (PG. 76. Col. 192). Он подчеркивает, что Св. Дары являются животворящей Плотью Бога Слова, но не самой Божественной природой (Ibid. Col. 201), и вновь излагает учение о таинстве в тех же словах и выражениях, что и в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна»: «Вкушаем же мы, не Божество истощая,— прочь безрассудство! — но собственную Плоть Слова, сделавшуюся животворящей... Мы, если делаемся причастны святого Тела и Крови Его, полностью и совершенно оживотворяемся, так как в нас пребывает Слово: [и] по Божеству (θεϊκῶς), через Святого Духа, и, с другой стороны, по человечеству (ἀνθρωπίνως) — через святую Плоть и честную Кровь... Соединяет нас в единство Тело Христово в нас, [которое] никоим образом не разделяется» (Ibid. Col. 192–193). Тех же богословских тем свт. Кирилл касается в обширных посланиях 430 г., отправленных имп. *Феодосию II* (*Idem.* De recta fide ad Theodosium. 38 // PG. 76. Col. 1189–1192 (= ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 67–68)) и его младшим сестрам — Аркадии и Марине (*Idem.* De recta fide ad reginas. 133 // PG. 76. Col. 1281 (= ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 95)), в записке диак. Посидонию, приложенной к письму папе св. *Келестину I* (*Idem.* Ep. 11a // PG. 77. Col. 88 (= ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 171)), и в др. сочинениях.

Антиохийские богословы увидели в критике свт. Кириллом богословия Нестория нападение на всю их богословскую традицию. По просьбе Иоанна, архиеп. Антиохийского, свои опровержения «12 анафематизмов» Кирилла представили еп. Самосатский Андрей и еп. Кирский Феодорит. Уже к нач. 431 г. свт. Кирилл дал на них пространный ответ в «Защите 12 глав против епископов Востока» (PG. 76. Col. 316–385 (= ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 33–65) — здесь рассмотрены ответы еп. Андрея, официально полученные свт. Кириллом) и в письме Евоптию, еп. Птолемаиды Пентапольской (PG. 76. Col. 385–452 (= ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 110–146) — здесь рассмотрены ответы Феодорита, ходившие по рукам и направленные свт. Кириллу еп. Евоптием). В обоих сочинениях свт. Кирилл цитирует «12 анафематизмов», приводя после каждого из них полный текст критики оппонента и затем опровергая ее.

В частности, против посвященного Е. 11-го анафематизма оппоненты свт. Кирилла выдвинули следующие возражения: еп. Андрей Самосатский посчитал неудачным использование свт. Кириллом слова «собственный» (ἴδιος) в выражении «Плоть Господа является животворящей и собственной Самому Слову», указав на то, что противопоставление Плоти Христа и плоти др. людей можно прочитать в смысле отрицания того, что Христос единосущен нам по человечеству; Феодорит обвинил свт. Кирилла в «лживости» и приписал ему ересь Аполлинария на том основании, что свт. Кирилл якобы говорил о принятии Богом Словом только человеческой плоти, но не души.

Отвечая Феодориту — «этому доброму [человеку], не забывшему ни одного рода злоречия против» него (PG. 76. Col. 448),— свт. Кирилл отверг обвинения в аполлинарианстве, сказав, что под словом «плоть» он понимает человеческую природу вообще и что такое словоупотребление полностью соответствует Свящ. Писанию (в подтверждение этому свт. Кирилл сослался на слова Ин 1. 14: «Слово стало плотью» и ряд др. мест). В ответе же еп. Андрею, писавшему от лица епископов диоцеза Восток, он подчеркнул, что считает Тело Христа единосущным телам др. людей, но одновременно подтвердил, что приобщение в Е. тому Телу, к-рое сделалось для Бога Слова «собственным», имеет принципиальное значение для богословия таинства: «Итак, мы говорим, Тело (σῶμα) сделалось собственным (ἴδιον) Слова, а не некоего человека... Как тело каждого из нас, отдельное у каждого (τὸ ἰδικῶς αὐτοῦ), называется собственным (ἴδιον), так следует помышлять и о едином Христе — ибо хотя Его Тело сродно (ὁμογενές), или единосущно (ὁμοούσιον), нашим телам, так как родилось (γεγέννηται) от Девы, оно мыслится и называется, как я сказал, Его собственным. А поскольку Слово Бога Отца есть жизнь по природе (κατὰ φύσιν), Оно и Тело Свое явило животворящим (ζωοποιόν) — поэтому оно [Тело] и сделалось для нас животворящим благословением... Необходимо знать, что, как выше мы сказали, Тело является собственным [Телом] оживотворяющего все Слова — а поскольку оно есть Тело Жизни, оно является животворящим, ибо через него нашим смертным телам сообщается жизнь... Животворит же нас равным образом и Святой Дух Христов» (PG. 76. Col. 372–376). Свт. Кирилл указывает, что «еретик» (т. е. Несторий), разделяющий Бога Слова и человека Христа и не считающий Тело Христа собственным Телом Бога Слова, превращает таинство Е. в «людоедство» (ἀνθρωποφαγίαν — Ibidem; употребление этого слова показывает, насколько реалистически свт. Кирилл представлял себе происходящее в Е.), т. к. из его учения вытекает мысль о вкушении в таинстве такой же, как у всех людей, плоти.

«12 анафематизмов» свт. Кирилла Александрийского сыграли важную роль в борьбе с Несторием и его ересью. Уже в ходе 1-го заседания *Вселенского III Собора* 22 июня 431 г. Несторий был низложен, а его учение объявлено неправославным; в ходе заседания были зачитаны и «12 анафематизмов» свт. Кирилла, формальное принятие к-рых в качестве документа, одобренного всеми отцами Собора, однако, не состоялось (в отличие от 2-го из писем святителя к Несторию, формально одобренного Собором). Впосл. результаты этого заседания были оспорены не участвовавшими в нем архиеп. Антиохийским Иоанном и др. епископами диоцеза Восток, из-за чего возникла напряженность, продолжившаяся и после закрытия Собора. Она привела к разрыву церковного общения между архиеп. Иоанном Антиохийским и свт. Кириллом Александрийским и епископами их диоцезов. Наиболее непримиримо епископы диоцеза Восток были настроены против «12 анафематизмов» свт. Кирилла, поэтому в авг. или сент. 431 г., еще находясь в Эфесе, он составил их краткое толкование. 11-й анафематизм изъясняется в нем так: «Мы совершаем в церквях святую и животворящую, и бескровную Жертву с верой не в то, что предлежащее [Тело], а равно и честная Кровь — это тело одного из нас, обычного человека; но, напротив, принимаем их как Тело и Кровь, ставшие, конечно, собственными Слову, порождающему все. Ведь обычная плоть не может оживотворять, и свидетель этому — Сам Спаситель, говорящий: «Плоть не пользует нимало, дух животворит». А поскольку плоть стала собственной [Плотью] Слова, то она и мыслится,

и является животворящей — как говорит Сам Спаситель: «Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною». И поскольку Несторий и его единомышленники безрассудно разрушают силу этого таинства, то весьма справедливо предложен анафематизм» (PG. 76. Col. 312 (= ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 25)).

В 433 г. возникший между церковными диоцезами Египет и Восток раскол был уврачеван — в первую очередь благодаря «Примирительному письму» свт. Кирилла (*Cyr. Alex.* Ep. 39 // PG. 77. Col. 173–182), отправленному им в марте этого года архиеп. Иоанну Антиохийскому. Александрийский святитель не стал навязывать «12 анафематизмов» епископам Востока, и они так и не были ими приняты. На *Вселенском IV Соборе* (451) «12 анафематизмов» свт. Кирилла в качестве офиц. документа не зачитывались, в отличие от его 2-го письма к Несторию и «Примирительного письма». Но все же Церковь приняла анафематизмы свт. Кирилла, хотя и опосредованно, в качестве текста высокой степени авторитетности. Это произошло на V Вселенском Соборе (553), осудившем все писания Феодорита Кирского, обращенные против свт. Кирилла Александрийского — в первую очередь критику Феодоритом «12 анафематизмов» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 223, 243–244).

Вне зависимости от принятия текста «12 анафематизмов», учение свт. Кирилла о Е. было усвоено Церковью как безусловно подлинное — достаточно указать, напр., на то, что во мн. литургических и патристических произведениях евхаристическое Тело Христово названо «животворящим». Так, в прошении ектении после Причащения в визант. чине Божественной литургии Св. Дары названы не только пречистыми, но и Божественными и животворящими: **Про́сти прїи́мше бж̑твенныхъ, сты́хъ, пре-ч̑тыхъ, безсме́ртныхъ, нб̑ныхъ и живо-творя́щихъ, стра́шныхъ хр̑то́выхъ та́инъ, досто́йно бл̑годари́мъ гда.**

Богословие Е. у Нестория и его последователей. В полемике с Несторием свт. Кирилл Александрийский указывал на то, что из отрицания ипостасного соединения природ во Христе следует вывод о вкушении в Е. человеческой плоти. Но для самого Нестория его учение вовсе не подразумевало антропофагии, поскольку он отрицал преложение Даров, т. е. изменение их природы в таинстве. В соч. «Книга Гераклида Дамасского», написанном ок. 450 г., Несторий прямо говорит о сохранении у евхаристических хлеба и вина их первоначальной природы: «Когда Он (Спаситель.— *Авт.*) сказал над хлебом: «Сие есть Тело Мое», Он не сказал, что хлеб — это не хлеб, и что Тело — это не Тело, а сказал «хлеб» и «Тело», намеренно указывая на то, что [остается] в [своей] сущности (οὐσία). Но мы убеждены, что хлеб [Евхаристии] — хлеб по природе и по сущности. Однако в вере, что хлеб есть Его Тело — не по природе, а по вере,— Он хочет убедить нас верить в то, что существует не в [своей] сущности, в то, что становится другим по вере, а не по сущности» (франц. пер.: *Nestorius.* Le livre d'Héraclide de Damas / Trad. en fr. par F. Nau. P., 1910. P. 288). Несторий не только критикует учение свт. Кирилла о Е. (Ibid. P. 27–29, 225–226), но и предлагает свою евхаристическую доктрину, предполагающую одновременное сосуществование природ хлеба и Тела в Е. и зеркально отражающую особенности несторианской христологии. Как и в христологии Нестория, важное значение в его евхаристической доктрине имеет термин πρόσωπον («лицо», «облик», «личина», «личность»). Несторий пишет, что Божество и человечество во Христе «неразличимы в любви... так как они мыслятся в Его πρόσωπον в любви и воле Божией, потому что Он принял плоть... так что те, кто видят плоть, [видят] также Бога — подобно тому, как Его собственное Тело находится в хлебе, и те, кто видят хлеб, также видят Его Тело, потому что Он принял его [хлеб] как Свое πρόσωπον» (Ibid. P. 51).

Отрицание изменения природы Даров в таинстве Е. стало первой отличительной чертой несторианского учения о Е. Уже *Евферий,* митр. Тианский, один из наиболее рьяных защитников Нестория и противников свт. Кирилла на III Вселенском Соборе, учивший о двух ипостасях во Христе, отрицал преложение евхаристических Даров. Он писал, что «хлеб таинства» (μυστικὸς ἄρτος) по природе является хлебом, и только вера в «сопребывающую с ним благодать Духа» (τὴν τοῦ πνεύματος χάριν συνοῦσαν αὐτῷ) позволяет называть его Телом Христовым (Eine Antilogie des *Eutherios von Tyana* / Hrsg. M. Tetz. B., 1964. S. 12).

В отличие от Нестория, Евферий говорил о сопребывании в освященных Дарах не Тела и хлеба, а хлеба и Духа. В писаниях *Нарсая* († 503), несторианского богослова V в., используются обе эти концепции. С одной стороны, в 17-й гомилии (авторство к-рой сомнительно: *Abramowski.* 1996; но датировка — не позднее VI в.) Нарсай утверждает: «Наш Господь Иисус вознесся от нас на небо... Он восхотел утешить нас Своими Телом и Кровью до времени Своего пришествия. А поскольку невозможно, чтобы Он дал Своей Церкви Свое Тело и Свою Кровь, Он повелел нам совершать это таинство на хлебе и вине... Тело, которое священник преломляет в церкви, по силе едино с тем Телом, которое сидит во славе одесную [Отца]. И как Бог всего соединен с Начатком нашего рода (Христом.— *Авт.*), Христос соединен с хлебом и вином, находящимися на престоле» (англ. пер.: *Connolly.* 1909. P. 16–17; ср.: Ibid. P. 60), а с др. стороны, пишет: «Дух сходит на приношение... поэтому сила Его Божества вселяется в хлеб и вино, и Он исполняет таинство Воскресения Господа из мертвых» (Ibid. P. 20).

Предложенная Нарсаем интерпретация освящения Даров как «исполнения таинства Воскресения Господа» указывает на вторую отличительную черту несторианского учения о Е. Она непосредственно восходит к идее, присутствующей уже в богословской системе Феодора Мопсуестийского. Эта идея состоит в том, что полнота соединения с Божеством была достигнута человечеством Христа только после Воскресения, поэтому и евхаристическое Тело не может соответствовать распятому Телу Спасителя, но — только Его новому Телу Воскресения. С правосл. т. зр. такая идея неприемлема, т. к. в самом воплощении Бога Слова Божество и человечество соединились в Его ипостаси «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (орос IV Вселенского Собора), и это единство никак не изменилось ни при смерти Спасителя, ни во время Его пребывания во гробе, ни в Его воскресении. Воскресшее Тело Спасителя — то же Тело, что было распято и погребено, поэтому в правосл. толковании литургии момент освящения Даров связывается с крестной Жертвой Христа, а указание на Вос-

кресение усматривается в причащении и окружающих его священнодействиях. Напротив, особенность несторианского богословия Е. состоит в том, что освящение Даров связывается не с Крестом, а с Воскресением. Напр., Нарсай пишет: «Дух, Который воскресил Его из мертвых, ныне сходит и совершает Таины Воскресения Его Тела» (Ibid. P. 21); «Священник исполняет таинство Воскресения, совершая Таины, и после [освящения] он не указывает на таинство Смерти при помощи земных поклонов... До схождения [Духа] священник может преклонять колени, но после схождения Святого Духа, он не может так поклоняться» (Ibid. P. 23).

Опираясь на богословие Феодора Мопсуестийского, несторианские авторы нередко приходили к выводам, которых сам он не делал. Так, *Кир Эдесский*, писавший ок. сер. VI в., возможный переводчик несториевой «Книги Гераклида Дамасского» (см.: CSCO. Vol. 356. P. X–XII), считал таинства лишь прообразами будущего — ведь только буд. воскресение даст людям возможность подлинного богообщения (ср.: Ibid. P. 38). Поэтому в Е., вопреки Феодору, утверждавшему преложение евхаристических Даров, не происходит изменения их природы — она, согласно Киру, остается «презренной и низкой» (Ibid. P. 49). Кир пишет, что Христос «нарек его (хлеб.— *Авт.*) Своим Телом не для того, чтобы мы думали, что у Него два Тела, одно на небе, и одно — с нами на земле, но для того, чтобы посредством наименования, данного Им ему (хлебу.— *Авт.*), научить нас, что он [хлеб] — возвещение (ܡܕܩܢܐ, *mḥadqānā*) того [Тела]. Ибо как образ (ܨܠܡܐ, *ṣalmā*) царя и [сам] царь — это не два царя; и человечество, взятое от семени дома Давида, с Богом Словом, воспринявшим его,— не два Сына; но мы знаем, что оно есть образ (ܨܠܡ) невидимости Того Сына, Который есть единосущный Сын Своего безначального Отца, и хотя оно и называется тоже «Сыном», но, очевидно, не по своей природе, а по причине Божественной славы, в которую она облечена; так и этот [хлеб] не является по природе телом, но есть образ (ܕܡܘܬܐ, *yuqānā*, от греч. εἰκών) того [Тела], которое сокрыто от нас в небесных обителях» (сир. текст: CSCO. Vol. 355. P. 49–50; англ. пер.: CSCO. Vol. 356. P. 43). В этих словах



Причащение апостолов. Миниатюра из Евангелия Раввулы. 586 г. (Laurent. Plut. I 56. Fol. 11v)

Кир использует известное рассуждение свт. Василия Великого: «Царем именуется и образ царя, хотя [царь и его образ —] не два царя» (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 18. 45), но если свт. Василий рассуждает о том, что Сын есть образ Отца, и притом образ настолько совершенный, что «Они — едино» (Ibidem), то для Кира эти слова, напротив, служат подтверждением противопоставления нетождественных друг другу Тела Христова и его евхаристического «образа». Так в несторианском богословии Е. возникает тема Св. Даров как образа Тела Христова. При внешнем сходстве этой терминологии с такими принятыми у св. отцов и церковных писателей III–IV вв. именованиями Е. как «вместообраз» и т. п., в несторианском учении возникает существенное отступление от святоотеческого учения: тогда как для ранних авторов «образ (или вместообраз) Тела Христа» не был противопоставлен самому Телу, но указывал на чувственно воспринимаемую сторону Св. Даров (см.: *Wilmart*. 1911), для несторианских авторов тождественность «образа» Телу стала априори невозможной. В этом отношении можно заметить сходство несторианской евхаристологии и евхаристического богословия протестантизма (в частности, слова Кира Эдесского о том, что Тело Христово находится на небе и поэтому не может присутствовать на земле, предвосхищают аналогичные рассуждения Ж. Кальвина).

В несторианском комментарии на литургию нач. VII в., составленном *Гавриилом Катраей*, различные части евхаристического чина трактуются как символические указания на важнейшие моменты земной жизни Христа (см.: *Brock*. 2003). В этом Гавриил следует традиции, восходящей к «Тайноводственным поучениям» Феодора Мопсуестийского и анонимному сир. комментарию на литургию V в. (см.: *Idem*. 1986) — оба этих источника и ряд др. были использованы Гавриилом в его сочинениях. В комментарии содержится и парафраз процитированных выше слов Кира Эдесского. Гавриил пишет, что до момента освящения Даров «изображает Церковь посредством своих образов (ܡܨܥܝܬܐ) тайну смерти и погребения Христа. Итак, священник подходит, чтобы начертать образ (ܨܠܡܐ) Воскресения, возглашая своими устами святые слова, и [совершая] знамение креста своей рукой. Ибо по образу Господа нашего Иисуса Христа, Который, когда передавал эти Таины, благословил, возблагодарил и сказал, как Церковь, по Его заповеди, назначит одного священника, который будет благословлять и благодарить по образу Христа Господа нашего, он (священник.— *Авт.*), возглашая, исповедует, что произносит слова Господа нашего: «Сие есть Тело Мое, ради вас преломляемое во оставление грехов». Когда же возгласит священник и благословит хлеб и вино, посредством осеняющей благодати Духа Святого они становятся Телом и Кровью Христа — не по природе, а по вере и действию. Ибо не два тела у Христа: одно на небе и одно — на земле, но подобно тому как царь и его образ не являются двумя царями... (далее следует парафраз слов Кира.— *Авт.*)» (*Idem*. 2003. P. 17). На основании этих рассуждений Гавриила можно было бы сделать вывод, что он считал центральным моментом освящения Даров произнесение священником установительных слов, однако это не совсем так — здесь упоминается также благословение хлеба и вина и участие благодати Святого Духа, а в др. месте Гавриил пишет, что «во время эпиклезы весь народ, как и священник, поклоняется — это соответствует нашему молению, вместе со священником, чтобы благодать Святого Духа пришла и исполнила, и совершила Святые

Таины» (Ibid. P. 19). Тем самым Гавриил не отрицает значения эпиклезы; установительные же слова являются вечным основанием для совершения Е.— подобно заповеди «плодиться и размножаться» (Быт 1. 28), к-рая была дана первозданной человеческой паре (*Brock.* 2003. P. 20). В своем евхаристическом богословии Гавриил Катрая не только отвергает — вслед за Несторием, Нарсаем и Киром Эдесским — преложение Даров (см.: Ibid. P. 17, 20), но и говорит о достижении человеческой природой Христа полноты освящающей и спасающей силы только после Его воскресения; иными словами, в его комментарии находят развитие обе основные особенности несторианского учения о Е. Этим обусловлено утверждение Гавриила, что литургия изображает события смерти и погребения Спасителя только до момента освящения Даров, после которого она прообразует уже воскресение Спасителя. В дальнейшем Гавриил раскрывает христологическую подоплеку такой трактовки чина Е.: «Ибо Тело нашего Господа Христа не обладает животворностью по своей природе... но по благодати Святого Духа, которая была дана Ему (Христу как человеку.— *Авт.*) благодаря воскресению из мертвых и по причине совершенного соединения с божественной природой, Он был воскрешен из мертвых и сделался Подателем бессмертия для других» (Ibid. P. 19–20). При таком понимании таинство Е. становится лишь образом буд. реальности: «Предстоятель подает другим прообраз того, что произойдет... при [всеобщем] воскресении, когда Он (Господь.— *Авт.*) подаст нам всем оное будущее бессмертие» (Ibid. P. 22); ясно, что с правосл. т. зр. такая трактовка неприемлема. В сокращенном виде комментарий Гавриила был хорошо известен как «Толкование литургии Авраама бар Лифе» (сир. текст: CSCO. Vol. 72; лат. пер.: CSCO. Vol. 76), что обеспечило широкое распространение содержащихся в нем несторианских представлений о Е. в сир. мире в целом.

Современник Гавриила, несторианский богослов *Бабай Великий* († ок. 628), также отвергал изменение природы евхаристических Даров в таинстве, называя хлеб Е. «хлебом по природе» (ܚܕܐ, *baḳyānā*) и лишь «образным Телом» (ܦܓܪܐ ܕܡܬܐ, *pagrā ṭupsānāyā*) (CSCO. Vol. 79. P. 284). Он писал: «Итак, по соединению человечество Его (Христа.— *Авт.*) есть с Тем (с Божеством Сына.— *Авт.*) один Сын... так и хлеб [Евхаристии] через пришествие Духа становится Телом Господа нашего по соединению, по силе... но не по природе» (Ibid. P. 223). Однако Бабай также писал о том, что Е. совершается в воспоминание смерти Христа, Тело Которого во время литургии «таинственно закалается во оставление наших грехов» (Ibid. P. 238) — в этом можно усмотреть частичный отказ от того учения о Е., которое выработали авторы V — нач. VII в. В сочинениях по крайней мере некоторых позднейших несторианских авторов эксплицитно говорится и об изменении природы евхаристических Даров (см.: *Jugie.* 1935. T. 5. P. 304). Чем именно были обусловлены отказ богословов Церкви Востока от этого несторианского заблуждения и их возврат к общецерковному учению о преложении евхаристических Даров — неизвестно; в целом, история развития учения о Е. в традиции Церкви Востока изучена лишь фрагментарно (см.: *Vries W., de.* Sakramententheologie bei den Nestorianern. R., 1947. S. 192–247. (OCA; 133)). Напротив, текстам 3 литургий, совершаемым в этой Церкви (Аддая и Мари, Феодора Мопсуестийского и Нестория (эта атрибуция имеет символический характер и не отражает действительное авторство — см.: *Gelston A.* The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac? // The Church of the East: Life and Thought / Ed. J. F. Coakley, K. Parry. Manchester, 1996. P. 73–86. (BJRL; Vol. 78. N 3); *Naduthadam S.* L'Anaphore de Mar Nestorius: Édition critique et étude: Diss. P., 1992)), посвящено большое количество публикаций (см. в ст. *Восточно-сирийский обряд*). Среди особенностей литургической практики Церкви Востока — добавление при выпекании евхаристических хлебов в их состав елея, а также «св. закваски», освящаемой раз в году, в Великий четверг, по особому чину, считающемуся отдельным таинством (см.: *Hanssens.* 1930–1932. § 302–309).

Тема Е. в «Эранисте» блж. Феодорита Кирского и в «Послании к Кесарию» возникает в контексте полемики с евтихианством — первоначальной формой монофизитства. В обоих сочинениях (2-е из к-рых, приписываемое свт. Иоанну Златоусту, создано с использованием подлинных творений Феодорита и направлено против евтихианства — т. о., оно было создано по меньшей мере через неск. десятилетий после смерти свт. Иоанна и поэтому не может ему принадлежать; см.: DTC. Vol. 5. Col. 1167–1170) доказывается ошибочность мнений о слиянии



Причащение апостолов. Рельеф на дискосе из Стумы. Сирия. 568–578 гг. (Археологический музей, Стамбул)

природ Божества и человечества во Христе при Воплощении или о превращении Его человеческой природы в Божественную. Среди прочих примеров, приведенных в опровержение этих мнений, в обоих сочинениях рассматривается и Е.

Эранист — воображаемый оппонент Феодорита, представляющий монофизита Евтихия,— говорит, что как Дары «после призывания (ἐπίκλησιν) прелагаются (μεταβάλλεται) и становятся другими, так и Тело Владыки после Вознесения преложилось в Божественную сущность (εἰς τὴν θείαν μετεβλήθη οὐσίαν)». Т. о., Эранист ложно учит о преложении человеческой природы Христа, основываясь на традиц. учении о евхаристическом преложении. Но и Феодорит, отрицая преложение человеческой природы в Божественную, приходит в свою очередь к отрицанию преложения Св. Даров: «После освящения таинственные символы (τὰ μυστικὰ σύμβολα) не выходят из своей природы (φύσεως), ибо остаются в прежней сущности (ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας) и образе, и виде; и созерцаются, и осязаются такими же, как были; а тем, чем стали, помышляются и веруются». Эти рассуждения Феодорита основаны на понимании Св. Даров как «символов» (σύμβολα) их «прообраза» (ἀρχετύπῳ), т. е. подлинных Тела и Крови Спасителя; поэтому Св. Дары

проявляют лишь «подобие» (ὁμοιότητα) с Телом и Кровью и служат их «образом» (εἰκόνα) — это, по Феодориту, сопоставимо с написанием «образов» художниками (οἱ ζωγράφοι). Итак, хотя он справедливо критикует ложное мнение о преложении человеческой природы в Божественную, в остальном логика его рассуждений о таинстве Е. напоминает высказывания несторианских авторов. То же сходство усмотривается и в присутствующей в этих словах Феодорита мысли о некой перемене в «сущности» Тела (τοῦ σώματος οὐσία) Христа после Его воскресения (μετὰ τὴν ἀνάστασιν) (PG. 83. Col. 165–168).

В др. месте «Эраниста» автор пишет, что Св. Дары, «эта всесвятая пища (τροφή)», являются «символом и образом (σύμβολόν τε καὶ τύπον)» Тела и Крови Спасителя, но не Его Божества, и говорит, что в Е. происходит «перемена наименований (τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγή)»: устанавливая таинство, Господь назвал хлеб Своим Телом подобно тому, как Он же называл Свое Тело хлебом. В качестве доказательства этого тезиса Феодорит ссылается на евангельские слова об умирающем и приносящем плод пшеничном зерне (Ин 12. 24); однако их сопоставление с установительными словами Христа не является очевидным). Поэтому он пишет, что Господь заповедовал «благодаря перемене наименований веровать в преложение, происходящее по благодати (διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ)». Но это — не преложение в собственном смысле слова, т. к. Господь назвал хлеб Телом, «не прелагая природу [Даров], но прилагая благодать к [этой] природе (οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς)» (PG. 83. Col. 53–56). Мысль о том, что евхаристические Дары по природе остаются хлебом и вином, а Телом и Кровью могут быть названы лишь по причине «перемены наименований», отступает от церковной традиции. Но та же мысль присутствует и в «Послании к Кесарию»: «Когда Божественная благодать освятит [хлеб] через посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество (natura; греч. оригинал соответствующего фрагмента неизвестен; сохранился только лат. пер.— *Авт.*) хлеба в нем остается» (PG. 52. Col. 758).

Т. о., рассмотрение в «Эранисте» и в «Послании к Кесарию» темы Е. с целью опровергнуть монофизитские заблуждения оппонентов привело авторов этих сочинений к символическому пониманию таинства. Попытки использовать пример Е. для подтверждения учения о непреложном соединении двух различных природ во Христе не имели продолжения в правосл. богословии. Нет сомнения, что Воплощение является основанием для таинства Е. Но вера Церкви в «непреложное» (ἀμετάβλητος, т. е. не подверженное изменению) соединение природ во Христе (ср.: «Два естества ипостасно соединились и имеют неслиянное и непреложное (ἀμετάβλητον) проникновение друг в друга» — *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV 18 // PG. 94. Col. 1184) не может быть проиллюстрирована примером Е., где, напротив, происходит преложение (μεταβολή) хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя.

Учение о Е. у монофизитских авторов V–VI вв. Неизвестно, проводил ли архим. *Евтихий,* с выступления которого в К-поле в 448 г. началось развитие ереси *монофизитства,* прямую аналогию между таинством Е. и Боговоплощением, что приписывается ему в «Эранисте» Феодорита и в «Послании к Кесарию» (доводы в пользу этого см. в: *Gray P.* From Eucharist to Christology: The Life-Giving Body of Christ in Cyril of Alexandria, Eutyches and Julian of Halicarnassus // *Perczel et. al.* 2005. P. 23–35), но у последующих монофизитских авторов такие аналогии встречаются. Так, *Филоксен,* еп. Маббугский († 523), писал: «Виды простые хлеба и вина полагаются по обычаю на жертвенник святой. Но если сошел на них Дух, также как некогда Он пришел к Деве, то делает их Телом и Кровью Того, Кто вочеловечился. И подобно тому, как там Дух облек Слово плотью и явил Телом, здесь хлеб и вино делает [Он] Телом и Кровью Самого Слова» (сир. текст.: CSCO. Vol. 9. P. 122; лат. пер.: CSCO. Vol. 10. P. 94). Евтихиане учили о преложении человеческой природы в Божественную при Воплощении, но евтихианство очень быстро было отвергнуто даже в среде монофизитов — уже в 476 г. монофизитский Александрийский патриарх *Тимофей II Элур* обвинил евтихиан в неправомыслии, т. к. они отрицали единосущие Христа нам по человечеству. Но в таком случае последовательная аналогия между Воплощением и Е. должна привести к отрицанию преложения Св. Даров. Филоксен пришел именно к такому выводу: «Он (Христос.— *Авт.*) обрел плоть в Воплощении, но двойственность не вошла в Его единство. Поэтому так следует веровать: Бог Господь наш стал человеком, и Слово — плотью, и дух — телом, и находящийся повсюду оказался в определенном месте, и невидимый стал видимым, и Единосущный Отцу стал единосущен нам благодаря Воплощению. И как хлеб и вино не через изменение (ܫܘܚܠܦܐ, *šuḥlāpā*) становятся Телом и Кровью... но через единение с Духом обретают то свое достоинство, в которое мы веруем, так и Бог Слово стал плотью и вочеловечился — не через изменение, но через приобщение нашей плоти и нашей крови,— и Свое Божество соединил с человечеством, подобно [тому, как] с лилией [соединен ее] аромат» (CSCO. Vol. 9. P. 131; Vol. 10. P. 100; ср.: CSCO. Vol. 9. P. 118–119; Vol. 10. P. 91). Т. о., монофизит Филоксен, как кажется, повторил одну из несторианских евхаристических концепций. Однако, несмотря на внешнее сходство с учением о Е. в несторианстве, в позиции Филоксена есть существенное отличие: монофизитская т. зр. о соединении Божества и человечества в Воплощении в одну единую природу заставляет рассматривать и Е., коль скоро она объясняется при помощи аналогии с Воплощением, под тем же углом зрения. Поэтому Св. Дары у Филоксена — не «лицо» (πρόσωπον) и не «подобие» (ὁμοιότητα) Тела и Крови Христовых, как у несторианских авторов, но сами Тело и Кровь, даже несмотря на отрицание преложения. Филоксен писал: «Ты держишь в своих руках живой уголь Таин, которые по своей природе являются обычным хлебом, но вера видит в них Тело Единого. Око веры видит не так, как око плоти, но вера усовершает телесное зрение, чтобы видеть то, что невидимо для него. Ибо плоть видит хлеб и вино... но вера усовершает его, чтобы духовно созерцать при помощи своего ви́дения то, что нельзя видеть по плоти, а именно, вместо хлеба мы едим Тело, и вместо вина мы пьем Кровь» (сир. текст: The Discourses of *Philoxenus, Bishop of Mabbôgh* / Ed. E. A. W. Budge. L., 1894. Vol. 1. P. 56; англ. пер.: Ibid. Vol. 2. P. 53).

Однако отрицание Филоксеном преложения нельзя отождествлять с общей позицией монофизитов V–VI вв. Напротив, в их среде, как и у православных, были распространены различные предания о чудесном превращении в таинстве Е. хлеба в человеческую плоть, а вина — в кровь, что свидетельствует о наличии у монофизитов веры в преложение Даров не только на онтологическом, но даже и на чувственном уровне. Одно из таких преданий приводится у монофизита *Иоанна Руфа,* еп. Маюмского († нач. VI в.), повествующего о том, как монофизитские монахи, пытавшиеся склонить участника Халкидонского Собора свт. Ювеналия, архиеп. Иерусалимского, к «раскаянию» и не сумевшие встретиться с ним, совершили литургию, во время к-рой хлеб и вино превратились в Тело и Кровь «чувственным образом» (PO. T. 8. Fasc. 1. P. 24). Известен и ряд др. историй подобного рода (см.: *MacCoull L.* «A Dwelling Place of Christ, a Healing Place of Knowledge»: The Non-Chalcedonian Eucharist in Late Antique Egypt and Its Setting // Varieties of Devotion in the Middle Ages and Renaissance / Ed. S. Karant-Nunn. Turnhout, 2003. P. 1–16; о связи ранней антихалкидонской полемики с учением о Е. см. также: *Menze V.* Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist in 6th cent. Syria // Hugoye: J. of Syriac Studies. 2004. Vol. 7. N 2 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol7No2/HV7N2Menze.html [Электр. ресурс])).

В стихотворных проповедях *Иакова,* еп. Саругского († 521), монофизитские убеждения автора отражены в незначительной степени, в отличие от его писем, где он открыто свидетельствует о своем монофизитстве. В проповедях Иакова прямо говорится о преложении Св. Даров: «Вера Церкви... в том, что хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь. Когда она (т. е. Церковь.— *Авт.*) преломляет Хлеб, она созерцает лишь Тело, и когда она смешивает Вино, она наполняет чашу смешения Кровью» (сир. текст: Homiliae selectae *Mar-Jacobi Sarugensis* / Ed. P. Bedjan. P., 1905. Vol. 1. P. 535). В проповеди о Тайной вечере он пишет: «Свое Тело Своими руками Господь раздал за столом — и кто дерзнет сказать, что это не было Тело? Он сказал: «Сие есть Тело Мое» — и кто не подтвердит это? Ибо если кто-нибудь не подтвердит это, он — не ученик апостолов» (Ibid. 1906. Vol. 2. P. 484). Для Иакова преложение Даров — не требующий объяснения факт: Христос «преломил хлеб и сделал его Телом, и подал Своим апостолам; и вкус Тела, в котором жизнь, был в их устах. С того момента, как Он взял его и назвал его Телом, это был уже не хлеб, но Его Тело, и его они ели с удивлением. Они ели Его Тело, и Он возлежал с ними за столом; и они пили Его Кровь и слышали глас Его наставлений. Они убедились, что Он заклан,— и видели Его живым и говорящим... Они не задавали вопроса, хотя могли бы спросить: «Неужели Ты, Господи, воистину называешь сие Телом, хотя это хлеб?» — Вера не унижается до расспросов, она знает убеждение, расследовать она не обучена» (Ibid. P. 485–486). Важнейшее значение для Иакова имеет жертвенный аспект Е. Так, сравнивая таинство с брачным пиром, он пишет: «Кто когда-либо видел жениха, приносимого в жертву на брачном пиру, или невест, поедающих своих женихов? Сын Божий совершил в мире новую вещь, которую никто никогда не делал, только Он один. Свое Тело и Свою Кровь Он выставил на пиру пред сидящими за столом, чтобы они могли вкушать от Него и жить с Ним вовек. Мясо и питье — это наш Господь на Его брачном пиру; благословен подавший нам Свои Тело и Кровь, чтобы в Нем мы утешились» (Ibid. 1908. Vol. 4. P. 663). В отличие от несториан, у Иакова (как и в правосл. традиции) евхаристическая Жертва сопоставляется с моментом освящения Даров: «Не священник приносит в Жертву Единородного... но Святой Дух... почивает в хлебе и делает его Телом» (Ibid. P. 597). Е. имеет троичное измерение: «Вместе со священником весь народ просит Отца, чтобы Он послал Своего Сына, чтобы Тот сошел и вселился в приношение. И Святой Дух, Его сила, просиявает в хлебе и вине и освящает их, делает их Телом и Кровью» (Ibid. P. 657).

Севир, монофизитский Антиохийский патриарх († 521), также говорил о преложении Св. Даров. В письме к пресвитеру Виктору он писал, что «в подтверждение преложения... многие видели» евхаристические чудеса, когда вместо евхаристического Хлеба молящимся была явлена кровоточащая плоть (сир. текст и англ. пер.: PO. T. 12. Fasc. 2. P. 262–263). Согласно Севиру, в Е. чувства видят Хлеб, а вера — Тело; но у него эта мысль, в отличие от несторианских авторов или Филоксена Маббугского, не ведет к отрицанию преложения. Свою позицию Севир разъясняет в письме к пресвитеру Виктору, написанном в ответ на высказывания некоего богослова, утверждавшего, что «Хлеб, освящаемый на святых жертвенниках, который есть Тело Еммануила, нельзя называть нетленным и бессмертным... так как, хотя... хлеб прелагается в Тело... он не является нетленным, поскольку преломляется и разделяется». В опровержение этой мысли Севир писал: «Хлеб, освящаемый на святых алтарях и таинственно совершаемый (ܩܘܕܫܐ), есть воистину Тело Того, чьим Именем он совершается, именно Того, Кто добровольно умер и воскрес нас ради. Но если это есть Тело Того, Кто воскрес, очевидно, что оно нетленно и бессмертно. Если же не к тому, что таинственно совершается, взор наш [направлен], а к тому, что предлежит телесным глазам, и когда видим, что он (хлеб.— *Авт.*) разделяется, не признаём, что он бессмертный, [значит] впору нам сказать, что это также и не Тело Бога, ведь действительно хлеб то, что мы видим. По вере же понимаем и веруем, что это Тело Бога, Который непреложно воплотился ради нас, добровольно пострадал и воскрес. Именно по вере мы понимаем и исповедуем, что бессмертно оно и нетленно и нам дает залог бессмертия и нетления. Ибо Тот, Кто позволил ему быть преломляемым и разделяемым — так как без этого мы, действительно, не могли бы приобщиться ему,— по той же милости позволяет, чтобы Хлебом явилось то, что уже совершенно стало Телом Бога». Особый интерес в этих словах Севира представляет противоречие между утверждением, что Св. Дары подают нетление и бессмертие, т. к. являются Телом воплощенного Бога Слова, и словами о том, что евхаристическое Тело обладает нетлением и бессмертием, т. к. это «Тело Того, Кто воскрес». Т. о., Севир предлагает 2 разных объяснения одному и тому же положению; и если 1-е соответствует богословию свт. Кирилла Александрийского, то 2-е сопоставимо с идеями Феодора Мопсуестийского и несторианских богословов. Итак, если у Филоксена Маббугского можно обнаружить почти несторианское

отрицание преложения, то у признающего преложение Севира Антиохийского присутствует — наряду с вполне правосл. парафразами из свт. Кирилла — др. важнейшая особенность несторианского богословия Е., основанная на противопоставлении человеческой природы Христа до и после Его воскресения. Этот несторианский элемент в богословии Севира, возможно, объясняется его полемикой с *Юлианом*, монофизитским еп. Галикарнасским († ок. 518), учившим о нетленности Тела Христа до Его воскресения и поэтому не просто о добровольности, но и о сверхъестественности Его страданий. И поскольку Севир не соглашался с этим учением, Юлиан распространял слухи, будто Севир считает, что «Божественное Тело, освящаемое на святых алтарях, и Чаша благословения суть пища и питье тления» (сир. текст: CSCO. Vol. 295. P. 6; лат. пер.: CSCO. Vol. 296. P. 5),— такой вывод Юлиан делал из позиции Севира. И хотя в ответ Севир анафематствовал тех, кто называл «Тело и Кровь Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, освящаемые и совершаемые на алтарях церквей смертью Его и воскресением, тленными, страстными и смертными» (CSCO. Vol. 295. P. 11; CSCO. Vol. 296. P. 9), в его более подробном объяснении, почему евхаристическое Тело нетленно и в чем состоят плоды Причащения, вновь возникали черты несторианского учения (см.: CSCO. Vol. 301. P. 266; лат. пер.: CSCO. Vol. 302. P. 233). Севир также затрагивал др. стороны учения о Е. В письме к Аммиану и Эпагафу он, называя Е. Жертвой, писал: «Не человек приносит Жертву, но Христос совершает через слова, произносимые приносящим, и прелагает хлеб в Плоть и чашу в Кровь силой, действием и благодатью Святого Духа» (сир. текст: The Sixth Book of the Select Letters of *Severus*, Patriarch of Antioch / Ed. E. W. Brooks. L., 1902. Vol. 1. P. 265; англ. пер.: Ibid. 1904. Vol. 2. P. 234–235). В этой фразе привлекают внимание не только слова о том, что Жертву Е. приносит не служащий священник, а Сам Христос (на этом основании ниже в том же письме Севира доказывается, что недостатки священнослужителей не влияют на совершение таинства), но и мысль о том, что посредством слов, произносимых устами священника, Сам Спаситель освящает Дары,— аналогичный ход мыслей впосл. независимо приведет лат. богословов к учению о *таинсовершительной формуле* и к признанию центрального значения установительных слов Христа для совершения Е. Подобные выводы делал и Севир: в его письме к диак. Мисаилу подробно говорится о том, что евхаристическое преложение происходит во время произнесения священником установительных слов, сказанных Христом во время Тайной вечери (Ibid. Vol. 1. P. 269–270; англ. пер.: Ibid. Vol. 2. P. 238–239).



Тайная вечеря.
Роспись каменной плиты часовни в Эчмиадзине, Армения. 1720 г.

Месту Тайной вечери в хронологии событий Страстной седмицы посвящен трактат «О Пасхе» (CPG, N 7267) др. монофизитского автора, *Иоанна Филопона* († ок. 570) (в рукописях этот трактат иногда надписывается именем Никиты Пафлагона, и на этом основании нек-рые ученые приписывали трактат перу последнего, но предложенные ими аргументы в пользу авторства Никиты признаются несостоятельными; см.: *Бармин.* 2006. С. 102–105). Вопрос хронологии имеет для автора трактата принципиальное значение, поскольку цель трактата — доказать, что Тайная вечеря была совершена не на опресноках, а на квасном хлебе. Среди отвергших Халкидон Церквей в Армянской в VI в. большим влиянием пользовалось богословие Юлиана Галикарнасского и его последователей; возможно, с этим влиянием связан, в частности, переход Армянской Церкви в эту эпоху к практике совершения Е. на *опресноках* и на неразбавленном водой вине (см., напр.: *Garsoïan N.* L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient. Louvain, 1999. P. 476–479. (CSCO. Vol. 574. Subs.; 100)). Хорошо известны слова арм. патриарха Мовсеса II относительно визант. практики совершения Е., переданные им в 591 г. имп. Маврикию в ответ на его приглашение прибыть в К-поль: «Я не перейду через реку Азат и не буду есть квасной хлеб (φουρνιτάριν) или пить теплую воду (θερμόν)» (CSCO. Vol. 132. P. 40). Поэтому трактат Иоанна Филопона был, возможно, направлен против использования опресноков армянами и против юлианизма в целом (см.: *MacCoull L.* John Philoponus, «On the Pasch» (CPG, N 7267): The Egyptian Eucharist in the 6th Cent. and the Armenian Connection // JÖB. 1999. Bd. 49. S. 2–12; исследователь предполагает, что рассказ аввы Даниила о евхаристическом чуде из «Apophthegmata patrum» также содержит следы полемики с юлианизмом (Ibid. Not. 37), но из свидетельства прп. Анастасия Синаита о позиции юлианитов следует, что это предположение ошибочно). Несмотря на то что Армянская Церковь изначально не приняла постановлений Халкидонского Собора, официально монофизитская позиция (с уклоном в юлианизм) была ею занята лишь в VI в.— в частности, богословие Е., содержащееся в проповедях, надписанных именем арм. католикоса *Ованнеса I Мандакуни* († ок. 490), следует святоотеческой традиции IV в. и не отражает монофизитских влияний (см.: *Zekiyan B. L.* La relation entre le sacrifice et la communion dans la théologie de Hovhan Mandakouni // *Perczel et al.* 2005. P. 81–93; автор этой статьи доказывает, что проанализированные им тексты, надписанные именем Мандакуни, относятся не к кон. VI — сер. VII в., как принято считать (см.: Christianismes Orientaux. P., 1993. P. 145), а к V–VI вв.).

Развитие богословского учения о Е. в монофизитских Церквах после VI в. изучено только частично (см.: *Jugie.* 1935. T. 5. P. 664–719). Его исследование затрудняется тем, что монофизитский мир представляет собой сообщество Церквей достаточно разных традиций — арм., сир., копт. и эфиоп. В силу языковых барьеров, особенностей истории и литургической практики каждой из этих Церквей корпус авторитетных текстов, служащих основанием для богословия Е. и др. таинств, складывался в них самостоятельно. Но это не исключало влияния различных

монофизитских традиций друг на друга и даже воздействия на богословие монофизитов со стороны несториан (так, напр., в основе сирояковитского комментария Георгия, еп. арабских племен, на литургию (Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by *George Bishop* of the Arab Tribes and *Moses Bâr Kêphâ*, Together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled «The Book of Life» / Ed. R. H. Connolly, H. W. Codrington. L.; Oxf., 1913. P. 11–23) лежит несторианский комментарий Гавриила Катрайи) и с XII в.— католиков. Из различных монофизитских традиций в исследовательской лит-ре только сиро-яковитская была описана на предмет истории развития богословия Е. (см.: *Vries W., de.* Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten. R., 1940. P. 139–180. (OCA; 125); *Yuhanna I. G.* The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac Dialogue: 6th Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. W., 2004. P. 49–63), но и эти описания нельзя назвать исчерпывающими.

Помимо того что в монофизитском мире формулировались позитивные учения о Е., между отдельными традициями возникали и евхаристические споры. Наиболее пререкаемыми были вопросы о составе хлеба для Е., приведшие к целой серии споров: во-первых, между армянами, совершавшими таинство на опресноках, и др. монофизитами, использовавшими для Е. квасной хлеб (эти споры начались уже в VI в., если верна предложенная Л. Мак-Коуллом интерпретация трактата Иоанна Филопона «О Пасхе»; об их истории в VIII–XII вв. см.: *Hanssens.* 1930–1932. § 283–295; с арм. обычаем использования опресноков для Е. полемизировали также и правосл. авторы, см.: Ibid. § 272–280); во-вторых, между сирийцами, добавлявшими в тесто для евхаристического хлеба елей и соль, и коптами, отрицавшими этот обычай (споры происходили в XI в., см.: Ibid. § 296–299; на рубеже X–XI вв. данная сир. практика также обсуждалась в ходе дискуссий между православными и сиро-яковитами, см.: Ibid. § 281–282). Полемику вызывала и арм. практика служить на неразбавленном водой вине (см.: Ibid. § 472–479), не имевшая никаких соответствий во всем христ. мире (тогда как обычай служить литургию на опресноках впосл. распространился не только в Армении, но и на Западе).

Византийское богословие Е. в VI–VII вв. Время правления имп. св. *Юстиниана I* Великого (527–565) было отмечено оживленными дискуссиями по различным аспектам христологии. В этих спорах были затронуты и вопросы богословия Е. На созванном императором V Вселенском Соборе правосл. Церковь косвенно канонизировала евхаристическое учение свт. Кирилла Александрийского, подвергнув осуждению всякую критику его анафематизмов со стороны Феодорита Кирского (13-е прав. Собора — ACO. T. 4. Vol. 1. P. 223, 243–244).

Евхаристическому учению свт. Кирилла следует один из авторов этой эпохи — Леонтий Византийский, как это видно из его критики



Интерьер храма святых Сергия и Вакха (Кючюк Айя-София) в К-поле. 535 г.

Феодора Мопсуестийского, разделявшего, по словам Леонтия, Бога Слова и Иисуса Христа на «благодетельствующего» (εὐεργετοῦντα) и «благодетельствуемого» (εὐεργετούμενον), или «спасающего» (σῴζοντα) и «спасаемого» (σῳζόμενον). Леонтий спрашивал о его последователях-несторианах: «Чьего Тела и Крови, как они думают, они причащаются? «Облагодетельствовавшего» (εὐεργετήσαντος) или «облагодетельствованного» (εὐεργετηθέντος)? Ведь как они могут сказать, что «облагодетельствовавшего» Бога Слова, если они не исповедуют, что Он воплотился и вочеловечился? А если [скажут, что] «облагодетельствованного», то надежда их тщетна, так как они уповают на человекопоклонство (ἀνθρωπολατρείαν)» (PG. 86α. Col. 1385). Т. о., Леонтий, как и свт. Кирилл, видел главный смысл Е. в причащении Тела Бога, ставшего человеком.

Др. автор эпохи императоров Анастасия, Юстина I и св. Юстиниана — прп. *Роман Сладкопевец* — затронул тему Е. в нек-рых из своих кондаков: «На жертвоприношение Авраама» (SC. N 99. P. 129–165), «На умножение хлебов» (SC. N 114. P. 103–131; здесь тема Е. представлена особенно подробно), «На предательство Иуды» (SC. N 128. P. 55–97), «На страсти Христовы» (Ibid. P. 189–231). Наряду с *херувимскими песнями* Οἱ τὰ Χερουβίμ· (**Иже херувимы:** — вероятно, именно ее перефразирует свт. Евтихий К-польский, см.: PG. 86β. Col. 2401), Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν· (**Нынѣ силы небныя:** — эта херувимская песнь литургии Преждеосвященных Даров впервые упоминается в «Пасхальной хронике» под 615 г., что является самым ранним свидетельством о совершении в К-поле Преждеосвященной литургии, см.: PG. 92. Col. 989) и тропарем Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ σήμερον· (**Вечери твоея таинныя днесь:** — по свидетельству Георгия Кедрина, этот тропарь был введен в визант. богослужение вместе с «херувимской песнью» в 573–574 гг.— PG. 121. Col. 748) перечисленные кондаки прп. Романа являются древнейшими сохранившимися поэтическими текстами о Е., употреблявшимися в богослужении К-поля (вне литургической поэзии тема Е. затрагивается уже в таких ранних христ. греч. поэтических текстах, как, напр., *Аверкия эпитафия*).

Автор VI в., писавший под именем *Кесария Назианзского*, младшего брата свт. Григория Богослова, и, вероятно, принадлежавший к кругу близких к имп. св. Юстиниану богословов (см.: *Pseudo-Kaisarios.* Die Erotapokriseis / Hrsg. R. Riedinger. B., 1989; *Милтенов Я.* Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006), в рассуждениях о Е., изложенных им в сочинении «Диалог» (Вопросоотв. № 188; № 190 по слав. пер.; № 169 по изд. PG), опирается на 57-ю гл. «Анкората» свт. Епифания Кипрского. Подобно свт. Епифанию, он отмечает, что употребляемый для Е. хлеб сам по себе не похож ни на человеческое тело, ни на невидимое

Божество; но в отличие от свт. Епифания этот образ у него используется для иллюстрации утверждения о принципиальной неизобразимости Бога, Который Сам по Себе не обладает никакими человеческими чертами, хотя и стал человеком в Воплощении, а не мысли о том, что человеческая природа по благодати получает образ Божий, в ней самой не содержащийся. Проводимое в «Диалоге» — как и у свт. Епифания — сопоставление хлеба Е. и с человеческой, и с Божественной природами ясно говорит о вере обоих авторов в присутствие двух природ в Св. Дарах. Ни у свт. Епифания, ни в «Диалоге» нет противопоставления Тела и Крови Христовых Св. Дарам. Автор «Диалога» ясно свидетельствует о евхаристическом освящении, подчеркивая, что Св. Хлеб, приносимый «во время Божественной и тайной службы (τελετῆς)» и «священнодействуемый на Божественной трапезе», есть «точно и твердо (κυρίως καὶ ἀραρότως)» Тело Христово, «неразделимо разделяемое и неистощимо приобщаемое (ἀτμήτως διαιρούμενον καὶ ἀλήκτως μετεχόμενον)» (это свойство евхаристического Тела автор поясняет такими примерами, как неистощимость солнца, моря и т. п.).

В «Вопросоответах» прп. *Варсонофия Великого* († сер. VI в.) и прп. Иоанна мысль о том, что Св. Дары — не само Тело Христово, а только его образ, также отвергается (с имплицитной ссылкой на рассказ из «Apophthegmata patrum» — Вопросоотв. № 611 по рус. пер.). Более того, преподобные Варсонофий и Иоанн считали главным условием достойного Причащения именно твердую веру в тождество Св. Даров Телу и Крови Спасителя, замечая при этом: «Как сие бывает, не любопытствуй» (Вопросоотв. № 460 по рус. пер.). В «Вопросоответах» Е. ставится в центр духовной жизни подвижника; дважды в них упоминается практика ежедневного причащения (Вопросоотв. № 139, 152 по рус. пер.). Особое внимание уделяется вопросу о достоинстве причастников, причем подчеркивается, что для причащения не во осуждение, помимо твердой веры в таинство, требуется сознание своей греховности, так что «никто не должен признавать себя достойным Причащения» (Вопросоотв. № 461; ср.: Вопросоотв. № 401, 460 по рус. пер.).





Причащение апостолов. Пророки.
Миниатюры из Россанского Евангелия. VI в. (Музей кафедрального собора, Россано. Fol. 3v, 4r)

Последний год царствования св. Юстиниана был отмечен спорами о нетлении Тела Христова. Этот вопрос, рассматривавшийся еще в полемике между монофизитами Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским, уже затрагивался правосл. авторами (напр., свт. Ефремом Амидским, патриархом Антиохийским († 545)), но теперь его обсуждение приняло офиц. характер, т. к. в кон. 564 — нач. 565 г. имп. св. Юстиниан издал эдикт, посвященный этой проблеме. Свт. *Евтихий*, патриарх К-польский († 582), отказался принять его и был смещен с кафедры. О содержании этого документа, текст к-рого не сохранился, высказывались разные мнения. Свт. Евтихий и его сторонники обвиняли эдикт в следовании ереси *афтартодокетизма;* в то же время неприятие эдикта свт. Евтихием могло объясняться не неправославием св. Юстиниана, а тем, что в тот момент сам свт. Евтихий придерживался не вполне правосл. взглядов — об этом свидетельствовал свт. Григорий I Великий (Двоеслов; † 604), будущий папа Римский (см.: *Прозоров В. Б.* Реальность плоти воскресшего тела: Спор Григория Великого с Константинопольским патриархом Евтихием // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 109–125). Согласно свт. Григорию, свт. Евтихий — по крайней мере в последние годы жизни — утверждал, что человеческие тела после воскресения будут «славой неосязаемой, тонки, как ветер и воздух» (*Greg. Magn.* Moral. XIV 56. 72 // PL. 75. Col. 1077). Такое учение о телах воскресения противоречит Евангелию (ср.: Лк 24. 39) и соответствует не правосл. учению, а представлениям, бытовавшим в оригенистской среде (ср. учение Евагрия Понтийского, писавшего о «духовных телах» воскресения, к-рые утратят «грубую» материальность (*Evagr.* Keph. gnost. V 19); несторианское влияние на свт. Евтихия менее вероятно). Свт. Евтихий, по словам свт. Григория, перед смертью раскаялся в своей ошибке (*Greg. Magn.* Moral. XIV 56. 74 // PL. 75. Col. 1079). В то же время в др. источниках не сохранилось сведений о том, что свт. Евтихий когда-либо учил о телах воскресения так, как пишет свт. Григорий. Как бы то ни было, занимаемая свт. Евтихием позиция по вопросу о нетлении Тела Христова имела непосредственное отношение и к его богословию Е., к-рое засвидетельствовано в его проповеди «О Пасхе и Святейшей Евхаристии» (PG. 86β. Col. 2392–2401; сохр. не полностью). Проповедь начинается с пространных рассуждений, имеющих целью гармонизовать евангельские повествования о Тайной вечере; эти рассуждения сходны с содержащимися в трактате «О Пасхе» Иоанна Филопона, в отличие от к-рого, однако, свт. Евтихий не стремился доказать, что Тайная вечеря была совершена на квасном хлебе, а не на опресноках. Согласно свт. Евтихию, в конце Тайной вечери Христос «таинственно заклал Сам Себя», когда подал Свои Тело и Кровь ученикам,— эта мысль имеет соответствие в сир. богословской традиции IV в. По словам свт. Евтихия, как на Тайной вечере Господь

«смешал Себя с вместообразом (ἐμμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ)», т. е. хлебом, так и за всякой литургией Тело вместе с Кровью является «вложенным во вместообразы посредством священнодействий (τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον διὰ τῶν ἱερουργιῶν)» (Ibid. Col. 2393). Далее в трактате освящение Даров сравнивается с использованием в обычной жизни печати: как многочисленные оттиски не истощают саму печать, так и Тело и Кровь всецело пребывают в каждой частице Св. Даров, и Господь «неделимо разделяется во всех (верных.— *Авт.*) благодаря смешению (μερίζεται γὰρ ἀμερίστως ἐν ἅπασι, διὰ τὴν ἔμμιξιν)» с Дарами (Ibidem). Этим поясняется, каким образом возможно разделение неразделимого Тела Христова в Е. Мысль свт. Евтихия о «смешении» Даров с Телом, приводимое им сравнение Даров с «оттисками» (ἐκτυπώματα) и «изображениями» (μορφώματα), а также различение в таинствах «таинственного» (μυστικός) и «действительного» (πραγματικός) (Ibid. Col. 2396–2400) напоминают несторианское учение о «соединении» Св. Даров с Телом и Кровью Христовыми только «по вере», но в отличие от несториан свт. Евтихий писал о реальном присутствии Тела и Крови во «вместообразах». Следы др. оригенистской (или же несторианской) идеи, о принципиальном отличии воскресшего Тела Христа от Его Тела до Воскресения, можно увидеть в словах свт. Евтихия о Теле Спасителя как «нетленном после таинственного священнодействия и святого Воскресения и бессмертном, и святом, и животворящем» (Ibid. Col. 2393) — животворящая сила Св. Тела здесь, как кажется, ставится в зависимость от Воскресения, а не связывается, согласно сформулированному свт. Кириллом Александрийским правосл. учению о Е., с Воплощением. Это предположение частично подтверждается свидетельством свт. Григория Великого, однако более нигде в сохранившемся тексте проповеди свт. Евтихия подобные мысли не высказываются. Кроме того, у свт. Евтихия преломление Св. Хлеба трактуется как символическое заклание Христа (Ibid. Col. 2396), и это противоречит несторианской интерпретации литургии, связывающей освящение Даров и все, что следует за ним, только с Воскресением. Освящение Даров, по свидетельству свт. Евтихия, происходит во время эпиклезы как части анафоры, поэтому в проповеди подчеркивается, что происходящее перед анафорой приношение «хлеба предложения» и «смешаной чаши» нельзя называть «приношением Царя Славы», т. к. хлеб и вино еще не освящены (Ibid. Col. 2401), из чего можно сделать вывод, что употребление этого выражения после освящения Даров свт. Евтихий считал вполне уместным. Т. о., проповедь свт. Евтихия содержит ряд неоднозначных утверждений, что препятствует окончательной реконструкции его евхаристического богословия.

Богословие Е. *Леонтия Иерусалимского*, автора VII в. (в лит-ре распространена датировка его деятельности VI в., но более вероятна — VII в.; см.: *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a Theologian of the 7th Cent. // JThSt. 2001. Vol. 52. N 2. P. 637–657), продолжателя богословской традиции, к к-рой принадлежал свт. Евтихий К-польский, также в значительной мере неоднозначно. В его соч. «Против несториан» сказано, что Христос сделал «в воскресении Свое Тело из мертвого духовным (πνευματικόν)», поэтому Причащение должно «вкладывать» (ἐνθεῖναι) в причастников «силу», благодаря к-рой в воскресении мертвых произойдет «духовное оживление тел», когда они, «ныне в нас тленные», достигнут «несконча емого и нетленного состояния» (PG. 86α. Col. 1744–1745). Действенность Е., согласно этому рассуждению, находится в прямой зависимости от воскресения Христа: ведь до него Спаситель еще не сделал Свое Тело «духовным». В то время как правосл. учение о Е. связывает действенность Е. не с особым статусом воскресшего Тела Христа, а с ипостасным соединением Божества и человечества в Его Лице, мысль Леонтия, возможно, испытала нек-рое влияние оригенизма или, что менее вероятно, некой близкой к несторианству концепции. В трактате «Против несториан» Леонтий не только много и подробно говорит об ипостасном соединении Божественной и человеческой природ во Христе, но и почти буквально воспроизводит евхаристический аргумент свт. Кирилла Александрийского: «Таинственное причащение Хлеба Евхаристии есть раздаяние собственной Плоти» Бога Слова (Ibid. Col. 1765), поэтому несторианское влияние на Леонтия можно исключить, тогда как предположение о возможных оригенистских влияниях требует дополнительной проверки.



Причащение апостолов. Рельеф на дискосе из Рихи. Сирия. 567–578 гг. (Дамбартон-Окс, Вашингтон)

К теме нетления Тела Христова обращался прп. *Анастасий Синаит* († после 701). 23-я гл. его «Путеводителя» посвящена ереси «гаинитов», т. е. последователей Юлиана Галикарнасского, считавших Тело Христа нетленным еще до Его воскресения. Критикуя их позицию, прп. Анастасий выдвинул ряд аргументов, в т. ч. евхаристический. Так, он спрашивает своего оппонента-«гаинита», чем тот считает подаваемые в Причащении Тело и Кровь Христовы — «Истинным Телом и Кровью Христа Сына Божия или обычным хлебом (ψιλὸς ἄρτος)... и вместообразом (ἀντίτυπος) Тела Христа, подобным жертве козла, которую приносят иудеи». Получив ожидаемый и согласный со своей позицией ответ, что Св. Дары «ни в коем случае» нельзя называть ни «вместообразом Тела Христа», ни «обычным хлебом», но только «воистину самим Телом и Кровью Христа Сына Божия... воплощенного и рожденного от Святой Богородицы и Приснодевы Марии», прп. Анастасий ставит «гаинита» в тупик, спрашивая, как он объяснит тот факт, что евхаристическое Тело при его длительном хранении может к.-л. образом измениться, будучи при этом нетленным и неизменяемым. Для самого прп. Анастасия выходом из этого противоречия является то, что Тело Христа было тленным до Его воскресения, а евхаристическое Тело соответствует Телу Христа не после, а до воскресения, и поэтому оно может не только изменяться при хранении, но и быть «раздробляемым

и вкушаемым» (PG. 89. Col. 297). Аргумент прп. Анастасия построен на радикальном евхаристическом реализме — даже во вкушении Даров он видит непосредственное физическое воздействие на Тело Господа, из чего ясно, что к VII в. в правосл. среде употребление термина «вместообраз» по отношению к освященным Дарам уже воспринималось как признак отказа от реалистического понимания Е. Прп. Анастасий обосновывал свой евхаристический реализм указанием на то, что Христос сказал: ««Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя», а не: «Сие есть вместообраз Моих Тела и Крови»» (Ibidem). Подобные рассуждения — как и вообще отрицание языка «образов» в богословии Е.— появляются в сочинениях авторов рубежа IV и V вв., когда у нек-рых др. авторов возникает идея противопоставления подлинных Тела и Крови Христа евхаристическим, не тождественным им и образующим только их «образ». У христ. писателей III–IV вв. язык «образов» еще не подразумевал такого противопоставления; к VII в., напротив, оно ощущалось предельно четко.

В соч. «Слово о святом Собрании и о том, что не следует судить и памятозлобствовать» (Ibid. Col. 825–850), прп. Анастасий Синаит предложил объяснения нек-рых моментов Божественной литургии (σύναξις) (в т. ч. эпиклезы, когда «Святой Дух осеняет свыше» и «закалается Агнец Божий» (Ibid. Col. 840),— здесь подчеркивается связь Е. с жертвенной смертью Христа), но в большей степени «Слово...» состоит из наставлений о неосуждении друг друга и прощении обид, что является необходимым условием для достойного причащения. Последовательным толкованием чина литургии, в отличие от «Ареопагитик» и комментария прп. Максима Исповедника, «Слово...» не является. Вопросу о достойном причащении также посвящены нек-рые из «Вопросоответов» прп. Анастасия (в изд. PG — № 7, 113 и 115 // Ibid. Col. 385–389, 765, 768; 1-й из них в рукописях встречается и в виде отдельного наставления), в к-рых говорится о необходимости воздержания от супружеской жизни накануне причащения и о том, что причащаться можно только в правосл. храмах.

Помимо святоотеческих и литургических текстов особое значение для исследования богословия и практики совершения Е. в VI–VII вв. и впосл. имеют жития святых. Так, важные сведения о практике сослужения при совершении Е. в К-поле в V в. содержатся в «Житии прп. Маркиана пресвитера» (см.: *Taft R. F.* Byzantine Liturgical Evidence in the «Life of St. Marcian the Oeconomos»: Concelebration and the Preanaphoral Rites // OCP. 1982. Vol. 48. P. 159–170), о чине литургии и его интерпретации в М. Азии в VII в.— в «Житии прп. Феодора Сикеота» (см.: *Желтов М., диак.* Малоазийское богослужение нач. VII в. по данным Жития прп. Феодора Сикеота // *Георгий, игум. Сикеонский.* Житие прп. отца нашего Феодора, архим. Сикеонского / Пер., предисл. и коммент.: Д. Е. Афиногенов. М., 2005. С. 173–183), об особенностях визант. богословия освящения Даров — в «Житии прп. Стефана Савваита», «Деянии о подати» свт. Николая и др. агиографических произведениях VIII–XII вв. (см.: *Taft.* Precommunion. P. 209–233; *Желтов М. С.* Литургические данные, содержащиеся в «Деянии о подати» (Praxis de tributo) свт. Николая Чудотворца // «Правило веры и образ кротости...»: Образ свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в визант. и слав. агиографии, гимнографии и иконографии / Ред.: А. В. Бугаевский. М., 2004. С. 111–124) и т. д.

К житийной лит-ре примыкает сочинение *Иоанна Мосха* († 619) «Луг духовный» (*Ioan. Mosch.* Prat. Spirit. // PG. 87γ. Col. 2847–3116). Е. упоминается здесь многократно; особенно широкую известность получил рассказ из гл. 196 (Ibid. Col. 3080–3084) о том, как дети из деревни неподалеку от г. Апамеи, задумав в качестве игры «совершить литургию (σύναξιν)», изобразили все «по церковному чину», в т. ч. прочитали молитву анафоры, которую они знали наизусть со слуха, т. к. «в иных местах священники имеют обычай громко произносить молитву св. анафоры» (Ibid. Col. 3081; из этой ремарки очевидно, что к нач. VII в. чтение анафоры в полный голос давно не было повсеместной практикой; обычай чтения анафоры вполголоса широко распространился еще в VI в., несмотря на запрет св. имп. Юстиниана (Novell. Just. 137. 6); см.: *Taft R. F.* Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?: The Ancient Tradition and What Became of It // Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East / Ed. R. Ervine. Crestwood (N. Y.), 2006. P. 15–57). Кощунственная выходка детей обернулась устрашившим их чудом. В «Луге духовном» описан еще ряд евхаристических чудес, обличающих тех, кто не принимает Халкидонский Собор (и, т. о., противопоставляемых похожим рассказам, бытовавшим в нехалкидонской среде — см. гл. 29, 30, 79 (PG. 87γ. Col. 2876–2880, 2936–2937), а также гл. 178, где чудо как таковое не описано, но строго говорится о том, что причащаться можно лишь в тех храмах, духовенство которых признает 4 Вселенских Собора — Ibid. Col. 3048–3049).

Правосл. богословие Е. отражено и в гимнографических текстах кон. VII — нач. VIII в. Так, в одном из трипеснцев знаменитого песнотворца этой эпохи, прп. *Андрея Критского* († 740; последнее десятилетие его жизни совпало с началом 1-го периода иконоборчества, но расцвет творчества прп. Андрея пришелся на более ранние годы), предназначен-



Причащение прп. Марии Египетской прп. Зосимой. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 175 об.)

ном для пения в Великую среду (2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ἀκήκοεν ὁ προφήτης· (**Оуслы́ша прро́къ:**), нач.: Ἀνώγεων ἐστρωμένον (**Го́ница по́стланаѧ**)), поэтически описывается, как Христос во время Тайной вечери совершил (ἐπετέλεσας) ветхозаветную Пасху и тогда установил

(εἰργάσω) Е. (τὰ μυστήρια — Таинства (1-й тропарь 4-й песни; ср. с 1-м тропарем 8-й песни)). Прп. Андрей пишет, что тогда Господь научил апостолов совершать Е.— а они передали это основанным им Церквам,— описывая это как совершенное Христом тайноводство (μυσταγωγῶν) «Премудрости, сокровенной от века»; такой образ не только связывает предание о Е. с традицией тайноводственных поучений, но и напоминает характерное для авторов (особенно александрийских) III–V вв. сопоставление Е. с трапезой Премудрости из Книги Притчей Соломоновых (Притч 9. 1–5). Установление Е. у прп. Андрея связано с откровением тайны Воплощения: **Вели́кое та́инство твоего́ вочлове́ченїа, на ве́чери совозлежа́щю тебѣ̀ оу҃ченико́мъ твои́мъ чловѣколю́бче, ѡ҃крывъ ре́клъ є҆сѝ: ѣ҆ди́те хлѣ́бъ живо́тный вѣ́рою, пи́йте и҆ кро́вь и҆злїа́нную ѿ бго́ребреннаго заколе́нїа** (τῆς θεοπλεύρου σφαγῆς — прободения ребра Бога) (1-й тропарь 9-й песни). Ключевое значение имеет жертвенный аспект таинства Е., в к-ром Христос Сам становится Жертвой и новой Пасхой: **Па́сха хр҃то́съ е҆́сть вели́кая и҆ всечестна́я, сне́денъ бы́въ ꙗ҆́кω хлѣ́бъ, закла́нъ же ꙗ҆́кω о҆вча́: то́й бо вознесе́ся ѡ҃ на́съ же́ртва. тогѡ҃ тѣ́ла бг҃очести́ю, и҆ тогѡ҃ кро́ве всѝ та́йню причаща́емся** (3-й тропарь 9-й песни; ср. с 1-м тропарем 8-й песни, 8-м тропарем 9-й песни, а также седальном, сопровождающим трипеснец). Св. Дары прп. Андрей называет Телом и Кровью Христовыми (1-й, 3-й, 4-й и 7-й тропари 9-й песни), а также «Хлебом нетления» (7-й тропарь 9-й песни) и «Кровью нетленной жизни» (4-й тропарь 9-й песни), а саму евхаристическую трапезу — «бескровной вечерей», «словесной службой» и «трапезой Таин» (2-й тропарь 9-й песни). Он восхваляет тех, кто благочестиво готовится к Причащению: **Блже́нъ е҆́сть, и҆́же мо́жетъ вѣ́рнѡ прїа́ти гдⷭ҃а: го́рницꙋ оу҃бω се́рдце предꙋгото́вавъ, и҆ ве́черю бг҃очести́ѥ** (2-й тропарь 4-й песни), говорит о космологическом измерении таинства: **Хр҃то́съ оу҃чреди́** (εἱστιάσατο — «угостил», «напитал») **мі́ръ** (τὸν κόσμον), **нб҃ны́й и҆ бж҃е́ственный хлѣ́бъ** (8-й тропарь 9-й песни), и призывает всех верных к достойному участию в нем: **Прїи́дите оу҃бω хр҃толю́бцы, бре́нными оу҃стнами, чи́стыми же сердцы, прїи́мемъ вѣ́рнѡ жре́мꙋю па́схꙋ, въ на́съ** (ἐν ἡμῖν — «среди нас», т. е. в Церкви) **свщенноде́йствꙋемꙋю** (Там же). О Тайной вечере говорится и в др. трипеснце прп. Андрея Критского (4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τὸν σκοτασμὸν τῆς ψυχῆς μου· (**Мра́къ дꙋ́шѝ моеѧ̀:**), нач.: Ὑτρέπισται τὸ δεῖπνον (**Оу҃краси́ся ве́черѧ**)). Эти трипеснцы доныне сохраняются в богослужении правосл. Церкви (в слав. изданиях Триоди печатаются оба, в греч. изданиях — только 1-й из них) и должны петься на повечериях накануне Великого четверга и в сам этот день.

Диак. Михаил Желтов

Е. в «Ареопагитиках» и у прп. Максима Исповедника. Литургическое богословие «Ареопагитик» можно описать как христ. неоплатонизм, испытавший влияние постямвлиховской теургической традиции (см.: *Louth A.* Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite // JThSt. N. S. 1986. Vol. 37. P. 432–438; *Shaw G.* Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // JECS. 1999. Vol. 7. P. 573–599). Под таким углом зрения автор корпуса рассматривает все христ. богослужение, и в т. ч.— евхаристическую литургию, толкование к-рой составляет одну из частей трактата «О церковной иерархии».

Таинство Е. в «Ареопагитиках» (см.: *Campbell.* 1981; *Rorem.* 1984; *Wesche.* 1989; *Andia Y., de.* Le très divine Cène... archisymbole de tout sacrement (EH 428B): Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne // *Perczel et. al.* 2005. P. 37–65) именуется «синаксисом» (σύναξις, букв.— собрание) и «приобщением» (κοινωνία). Е. дает силу совершенства прочим таинствам, будучи «таинством таинств» (τελετῶν τελετή — *Areop.* EH. 3. 1 // PG. 3. Col. 424).

Автор описывает Е. и др. таинства на 2 уровнях: обряды представлены со стороны их чувственно данной явленности — это уровень «символов»; в свою очередь духовное истолкование (θεωρία, «умозрение») происходящего в священнодействии предполагает восхождение от образа (εἰκών) и символа (σύμβολον) к истине архетипов — это уровень «логосов» (Ibid. 3. 3. 2 // PG. 3. Col. 428): «Иерарх (т. е. епископ.— *Авт.*), хотя он и... низводит к низшим свое единенное иерархическое знание... ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]» (Ibid. 3. 3. 3 // PG. 3. Col. 429).

Под символом в «Ареопагитиках» понимается чувственно воспринимаемый литургический объект, который указывает на более высокую реальность, будучи сущностно связан с ней. В частности, литургические обряды являются последовательностью символов, требующих духовного истолкования. Т. о., и священнодействия суть последовательности символов, требующих духовного истолкования. Необходимость символов обосновывается по-разному. В качестве «священных завес» (παραπετάσματα) символы выполняют двоякую функцию. Во-первых, они скрывают истину от непосвященных, поскольку те недостойны приблизиться к сокровенному знанию (Ibid. 1. 4 // PG. 3. Col. 376). Во-вторых, символы, как покровы, предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся (Ibid. 2. 7 // PG. 3 Col. 396); они дают опору нашему слабому уму (*Areop.* CH 1. 2 // PG. 3. Col. 121). Наличие «священных завес» является признаком того, что божественное человеколюбие имеет попечение о нас (*Areop.* DN 1. 4 // PG. 3. Col. 592). У символов есть еще одна важная функция — анагогическая: они возводят душу ввысь, к умопостигаемым истинам (*Areop.* EH 1. 5 // PG. 3. Col. 376–377). Для тех, кто еще не достиг совершенства, символы являются единственным средством возведения; таинства узреваются «только через приросшие к ним чувственные символы» (*Areop.* Ep. 9. 1. 4–18 // PG. 3. Col. 1104). Низшая часть души, к-рая именуется также «претерпевающей», использует образы и символы, а неделимая и бесстрастная часть зрит простые зрелища богоподобных картин (Ibid. 67–76 // PG. 3. Col. 1108).

В евхаристическом богословии «Ареопагитик» статус символа существенно выше, чем в традиц. платонизме. Автор пишет о балансе и взаимосвязи между чувственным и умопостигаемым: «Чувственное является священным отображением умопостигаемого, руководством и путем к нему, а умопостигаемое — началом и знанием того в иерархии, что воспринимается чувством» (*Areop.* EH 2. 3. 2 // PG. 3. Col. 397). Это высказывание имеет соответствие в трактате Прокла, где тот в контексте рассуждений о священнодействиях говорит о взаимоотражении небесного и земного (*Proclus.* De sacrificio et magia // Catalogue des manuscrits alchimiques grecs / Ed. J. Bidez. Brussels, 1928. Vol. 6. P. 148). Впосл. представление о чувственном и умопо-

стигаемом как равнозначимых элементах пары было воспроизведено в литургическом комментарии прп. Максима Исповедника: «Целый умный мир явлен в целом чувственном мире, будучи таинственно отпечатлен в символических формах, а целый чувственный мир в виде [нашего] знания существует в целом умном мире, будучи упрощен умом в логосах-понятиях. Ибо сей мир находится в том посредством логосов-понятий, а тот в сем — посредством отпечатлений» (*Maximus Conf.* Mystagogia. 2. 37–44 // PG. 91. Col. 669).

В «Ареопагитиках» утверждается, что, если мы не проникаем во внутренний смысл символов, они становятся бесполезны для духовной анагогии: «...перейдем к истине первообразов... чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен для (совершенствуемых.— *Авт.*), когда видится только их внешнее» (*Areop.* EH 3. 3. 1 // PG. 3. Col. 428). Но поскольку иерархические символы являются отражениями божественных энергий (Ibid. 5. 1. 7 // PG. 3. Col. 508), они способны обеспечить с Божеством связь, к-рая вовсе не является интеллектуальной.

Согласно автору «Ареопагитик», причащение божественному в таинстве Е. реализуется на 2 уровнях — умопостигаемом и телесном: «Божественное законоположение священного обоим (душе и телу.— *Авт.*) дарует приобщение (κοινωνίας) к Богоначалию: душе — в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же — как в образе — посредством божественнейшего мира (в Крещении.— *Авт.*) и священнейших символов приобщения (в Е.— *Авт.*) к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее (τελειοτάτην) воскресение» (Ibid. 7. 3. 9 // PG. 3. Col. 565). Т. о., высшим и совершенным является умопостигаемое единство, доступное тем, к-рые в своем созерцании поднялись до «божественных зрелищ»; телесное же участие в таинствах автор «Ареопагитик» считает низшим видом причастия.

Причина подобного раздвоения состоит в том, что в богословской системе «Ареопагитик» подразумевается наличие разных степеней



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

причастности и обожения для разных существ (Ibid. 4. 3. 4 // PG. 3. Col. 477–480). Самое полное и непосредственное причастие достигается умопостигаемым узреванием. Серафимы, херувимы и престолы удостоены приобщения (κοινωνίας) Иисусу не в священных «образах» (т. е. не через видимые таинства), но «истинно (ἀληθῶς) к Нему приближаются в первой причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεουργικῶν) светов» (*Areop.* CH 7. 2 // PG. 3. Col. 208). В пределе именно ангельский тип причащения и обожения является целью для человека (*Areop.* DN 1. 4 // PG. 3. Col. 592). В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни (Ibidem; *Areop.* Ep. 10).

Т. о., с причащением божественному в «Ареопагитиках» ассоциируется не «вкушение» Даров, как можно было бы ожидать при описании Е., но умное «узревание» таинства Боговоплощения, символом к-рого они являются (лексическая связка «узревание и причащение» встречается в «Ареопагитиках» только в трактате «О церковной иерархии», но при этом неоднократно — 12 раз). Причастность же через чувственно явленные евхаристические «символы» (Хлеб и Чашу) менее полная: «причастие (μετάληψιν) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίας) Иисусу» (*Areop.* CH 1. 3 // PG. 3. Col. 121–124). В этом «наша иерархия» уступает небесной, являясь ее подражанием (Ibidem). Поэтому и обожение, к-рое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως). Причащение, пусть и низшего рода, действенно даже в отсутствие всякого умозрения и понимания со стороны причащающегося. Поэтому автор «Ареопагитик» защищает обычай крестить и причащать несмышленых младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог буд. узревания божественного и общности с Богом (*Areop.* EH 7. 3. 11 // PG. 3. Col. 566–568). Тем не менее условиями подлинного причащения являются соответствующее душевное состояние (ἕξις) и «пригодность» (ἐπιτηδειότης) причащающегося: «При истинном по [душевному] состоянию прихождении к божественным [Дарам] приближающимся даруется их приобщение к Подобному (τὴν πρὸς τὸ ὅμοιον αὐτῶν κοινωνίαν)» (Ibid. 3. 3. 1 // PG. 3. Col. 428; ср.: Ibid. 3. 3. 14 // PG. 3. Col. 445; Ibid. 5. 1. 5 // PG. 3. Col. 505; Ibid. 2. // PG. 3. Col. 392).

Особое значение в своем комментарии на литургию автор «Ареопагитик» придает символизму «выхождения» и «возвращения». Эта тема имеет ярко выраженные неоплатонические коннотации, отсылая к триаде «пребывание, исхождение, возвращение». Так, служба Е. начинается с процессии каждения. Иерарх начинает движение от алтаря, обходит все пределы храма и возвращается обратно (Ibid. 3. 1 // PG. 3. Col. 425). Весь евхаристический чин становится подобным символом (Ibid. 3. 3. 1 // PG. 3. Col. 429). Преломление Хлеба и преподание Чаши также рассматриваются как символ божественного исхождения во множественность, а единотворящее причащение — как символ возвращения к Богу (Ibid. 3. 3. 12 // PG. 3. Col. 444).

Центральная часть литургии начинается с того, что «на божественный жертвенник полагаются чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается (σημαίνεται καὶ μετέχεται)...» (Ibid. 3. 3. 9 // PG. 3. Col. 437). Иерарх преподает собравшимся мир, после чего совершается лобзание мира, читаются *диптихи*, и иерарх со священниками омывают руки водой. Затем подробно описывается анафора:

в ней иерарх воспевает деяния Господа Иисуса Христа, к-рыми был спасен род человеческий. Трижды в главе, посвященной «таинству синаксиса», дословно повторяется фраза: «Иерарх священнодействует (ἱερουργεῖ) божественнейшее и делает наглядным то, что воспевается посредством священно предложенных (ἱερῶς προκειμένων) символов» (Ibid. 3. 2 // PG. 3. Col. 425). Иерарх снимает покров с Хлеба и Чаши, делая их видимыми, а затем раздает их причащающимся: он «делает видимыми покрытые Дары и разделяет их единство на множество» (Ibid. 3. 3. 13 // PG. 3. Col. 444). «Показав Дары богодействий, иерарх и сам подходит для священного приобщения им (εἰς κοινωνίαν αὐτῶν), и иных побуждает» (Ibid. 3. 2 // PG. 3. Col. 425).

Иерарх не просто освящает Дары, но «священно исполняет» божественные действия (Ibid. 3. 3. 11–12 // PG. 3. Col. 441), т. е. символически воспроизводит действия Христа (*Rorem.* 1984. P. 76): «Вот что являет иерарх посредством священно выполняемых [священнодействий], когда он делает явными покровенные Дары и разделяет их единство во множество, и — вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [символами], посредством которых совершается [священнодействие],— соделывает общниками божественного тех, кто им (символам.— *Авт.*) причащается. Ведь посредством этого, соделывая видимым в чувственном, как в образах, [иерарх] изображает Иисуса Христа, нашу умопостигаемую жизнь, Который из свойственной божественному сокрытости, посредством совершенного и неслиянного ради нас вочеловечения, человеколюбиво видотворится из нас и непреложно проходит из по природе единого к нашей делимости и через это благодетельное человеколюбие призывает человеческое племя к приобщению Себе и Своим благам, если только мы соединимся с Ним божественнейшей жизнью нашим по мере сил уподоблением ей, и таким образом достигнем совершенства и станем истинными общниками Бога и божественного» (*Areop.* EH 3. 3. 13 // PG. 3. Col. 444). Т. о., смысл таинства Е., согласно автору «Ареопагитик», состоит в том, что, воплотившись, Иисус Христос прошел из божественной сокрытости и неделимости в явленность и делимость нашей телесности. Непостижимое таинство этого перехода Он явил своим ученикам на Тайной вечере, показав это посредством символов — хлеба и чаши. Открывая Дары и раздавая их в священнодействии Е., иерарх воспроизводит оба богодеяния — и таинство Боговоплощения, и акт его откровения на Тайной вечере. В этом богоподражании иерарх становится живым образом, в к-ром присутствуют силы Первообраза — божественного Иисуса, так что в таинстве Е. мы имеем дело не с человеческим священнодействием иерарха, но с богодействием Спасителя.

В таинстве синаксиса Св. Дух «возводит» иерарха, открывая его уму божественные зрелища: «В то время как многие вглядываются только в божественные символы (в Дары на престоле.— *Авт.*), сам [иерарх] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно иерархически возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]» (*Areop.* EH 3. 2 // PG. 3. Col. 428; в мысли о преимуществе «возведения» иерарха перед созерцанием Даров прочими можно увидеть еще одно сходство с неоплатонизмом — ср.: *Iambl.* De myster. 1. 12 (42). 30–41). В области умопостигаемого узревание равнозначно отождествлению. Поэтому в синаксисе в конечном счете действует не иерарх, а сами умопостигаемые таинства: «Умопостигаемые зрелища, иерархически священнодействуют... наше приобщение и собирание (κοινωνίαν καὶ σύναξιν) к Единому» (*Areop.* EH 4. 1 // PG 3. Col. 472). Характерно, что таинство Е. прямо названо «богодейственным»: «Сам Иисус... передает богодейственные таинства (τὰ θεουργὰ μυστήρια) с помощью прообразующего трапезования (τυπικῆς τραπεζώσεως)» (*Areop.* Ep. 9. 1 // PG. 3. Col. 1105–1108). Контакт с божественным бытием делает иерарха образом божественных энергий (*Areop.* EH 5. 1. 7 // PG. 3. Col. 508), способным передавать нижестоящим чинам получаемое свыше (Ibid. 3. 3 // PG. 3. Col. 444).

Евхаристическое богословие прп. *Максима Исповедника* († 662) изложено преимущественно в его литургическом комментарии «Мистагогия» (см.: *Bornert.* 1966. P. 83–124; *Thunberg L.* Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood (N. Y.), 1985. P. 113–130, 149–170; La Mystagogie de st. *Maxime le Confesseur* / Introd., texte crit., trad. fr. et grec. par Ch. Sotiropoulos. Athènes, 2001), созданном в 628–630 гг. в ответ на просьбу написать «таинственные толкования... о святой Церкви и о совершающемся в ней священном собрании» (*Maximus Conf.* Mystagogia. Prooem. // PG. 91. Col. 657).

Уже во введении прп. Максим дает понять, что прототипом его сочинения является трактат «О церковной иерархии» из «Corpus Areopagiticum» (Ibid. // PG. 91. Col. 660–661). Влияние автора «Ареопагитик» проявляется в лексике, толкованиях, заимствованиях. Заканчивая «Мистагогию», прп. Максим пишет, что изложил то, что было в его силах, «не дерзнув коснуться более таинственного и высокого», добавляя: «Если кто из любознательности желает узнать и об этом, то пусть обратится к богодухновенным творениям святого Дионисия Ареопагита и поистине обретет там откровение неизреченных тайн, дарованное через его божественный разум и язык роду человеческому» (Ibid. 24 // PG. 91. Col. 716).

Как и автор «Ареопагитик», прп. Максим указывает «умные» смыслы для совершаемых во время Божественной литургии священнодействий. Прп. Максим говорит, что Логос воплотился в Писании, в мире и в истории (в последнем случае Он открывается в литургии). Соответственно, человеку доступны 3 вида умозрений: естественное созерцание (ἡ φυσικὴ θεωρία) изучает логосы сущих; умозрение Писания (ἡ γραφικὴ θεωρία) открывает духовный смысл Библии; литургическое умозрение проникает в символы обряда. Как и тварные вещи, и слова Писания, литургические обряды открывают смыслы (τὸ δηλούμενον — Ibid. 24 // PG. 91. Col. 704). Они суть символы и знаки: под завесой образа они скрывают духовную реальность (термины σύμβολον, εἰκών, δήλωσις, εἰκονίζειν, σημαίνειν часто используются в «Мистагогии», особенно в титулах глав). Поэтому большое значение имеет «умное» истолкование священнодействий.

Однако при всей зависимости от «Ареопагитик», прп. Максим, будучи оригинальным мыслителем и выдающимся богословом, продемонстрировал собственное видение смысла евхаристического чина. Как он сам говорит, «наше произведение

не будет повторять того же самого и идти теми же путями». При явном наличии мотивов, заимствованных у автора «Ареопагитик», прп. Максим последовательно интерпретирует их в соответствии с церковной традицией: «Всегда присутствует благодать Святого Духа, особенно во время святого синаксиса, которая каждого из находящихся там изменяет, преображает и воистину обоживает соразмерно ему самому, а посредством совершаемых таинств ведет к тому, что те [таинства] являют» (Ibidem).

Следуя «Ареопагитикам» в противопоставлении умных «логосов» и чувственной реальности «символов», прп. Максим говорит, что «без созерцания естества (φυσικῆς θεωρίας) никогда не присуще силе таинств (τῶν μυστηρίων ἡ δύναμις) сохранятся ни в чем и никоим образом» (*Idem.* Quaest. ad Thalas. 65. 180–182 // PG. 90. Col. 744). И напротив, познание логосов сущего преподобный уподобляет Причащению. Напр., говоря о знании, даруемом Словом Божиим, он сравнивает ведение логосов зримых вещей с вкушением Плоти Господа, а ведение логосов умопостигаемого — с питием Крови Господней (Ibid. 35. 11–13 // PG. 90. Col. 377). Образ «Причащения логосов» встречается у него еще раз, когда он оставляет плоть и кровь жертвоприношений ВЗ для «младенческого разумения» вводимых в благочестие и пишет, что «Христос... дарует Себя Самого вместе с Плотью и Кровью [Своей] тем, у кого чувствилища души... приучены к различению добра и зла (ср.: Евр 5. 14.— *Авт.*). Ибо совершенный, превзойдя не только чин вводимых [в благочестие], но и преуспевающих [в нем], не остается в неведении относительно логосов тварных [сущих]... он, прежде испив духом эти логосы и делами [своими] вкусив всю плоть добродетелей, возводит чувственное движение тварного бытия к умному ведению» (Ibid. 36. 34–44 // PG. 90. Col. 381). Если «вводимыми в благочестие» названы праведные иудеи, то под «преуспевающими», возможно, подразумеваются те христиане, к-рые ограничиваются физическим вкушением Даров, не имея духовного прозрения. Согласно прп. Максиму, вкушение Господа происходит посредством умного чувства и познания: «Преподание (μετάδοσιν) божественной жизни [Бог Слово] соделывает, давая Себя в снедь (ἐδώδιμον ἡμῶν ἐργαζόμενος), как знает Он Сам и те, кто получили от Него такое понимающее ощущение (αἴσθησιν νοεράν), чтобы через вкушение этой пищи (τῇ γεύσει ταύτης τῆς βρώσεως) они истинно через познание ведали (εἰδέναι κατ᾽ ἐπίγνωσιν), яко благ Господь (ср.: Пс 33. 9.— *Авт.*), Который замешивает вкушающих божественной способностью к обожению, поскольку Он явственно есть и называется Хлебом Жизни и Силы (ср.: Ин 6. 48.— *Авт.*)» (*Maximus Conf.* Exp. orat. dom. 128–134 // PG. 90. Col. 877).



Богоматерь «Знамение». Причащение апостолов. Служба св. отцов. Роспись апсиды ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония. 1164 г.

Как и в «Ареопагитиках», особенностью литургического комментария прп. Максима является намеренное воздержание от описаний конкретных деталей обряда. Преподобный не упоминает даже нек-рые важнейшие части службы: напр., из всей анафоры он комментирует только пение «Свят, свят, свят». Внимание прп. Максима сосредоточено на символическом истолковании священнодействий, внешняя форма к-рых служит основой для духовного осмысления.

Прп. Максим пишет, что «Церковь Божия содержит великие таинства нашего спасения в святом устроении совершаемых божественных символов» (*Idem.* Mystagogia. 24 // PG. 91. Col. 712). Термин «таинство» (μυστήριον) используется в «Мистагогии» во мн. значениях. Прп. Максим говорит о «таинстве божественного Промысла» (Ibid. 23 // PG. 91. Col. 700), о «таинствах, открываемых Святым Духом» (Ibid. Prooem. // PG. 91. Col. 661), о таинстве соединения души с Богом (Ibid. 5 // PG. 91. Col. 681). Помимо богословского значения у этого термина есть и литургическое: он обозначает совокупность евхаристической службы (Ibid. 5, 24 // PG. 91. Col. 681, 704), а также евхаристические Дары либо до (Ibid. 13, 24 // PG. 91. Col. 692, 704), либо после их освящения (Ibid. 21, 24 // PG. 91. Col. 697, 704, 709). Вообще в корпусе творений прп. Максима слово μυστήριον имеет весьма широкий смысл. Таинство существует прежде всего в Боге: Промысел (Ibid. 23 // PG. 91. Col. 700), божественная воля (*Idem.* Quaest. ad Thalas. 27 // PG. 90. Col. 352), Пресв. Троица (Ibid. 62 // PG. 90. Col. 648) суть таинства. Но божественное таинство выходит вовне во Христе, у Которого все таинства (*Idem.* Ambigua. 78 (16) // PG. 91. Col. 1256).

В «Мистагогии» «таинству» в широком смысле соответствуют 3 термина: прообраз (τύπος), образ (εἰκών) и символ (σύμβολον). Как и автор «Ареопагитик», прп. Максим понимает образ не только как знак, указывающий на иную реальность, но и как саму реальность, присутствующую посредством знака. Образ отчасти есть то, к чему он отсылает, и наоборот, обозначаемое существует в чувственном отображении. Прп. Максим не различает эти термины строго. Напр., «символически отпечатывать» (συμβολικῶς τυποῦσθαι — *Idem.* Mystagogia. 8 // PG. 91. Col. 688) означает то же, что и «символически изображать» (συμβολικῶς εἰκονίζειν — Ibid. 4 // PG. 91. Col. 672). В 1-й ч. «Мистагогии», где говорится о символике храма, часто употребляются термины «образ» (εἰκών) и «прообраз» (τύπος). Напротив, во 2-й ч., при толковании литургических обрядов, преобладает «символ». Термин «прообраз» прилагается преимущественно к реалиям ВЗ, а «образ» указывает на присутствие таинства нового домостроительства. При этом «образ» не содержит всей полноты (*Idem.* Quaest. ad Thalas. 46 // PG. 90. Col. 420). Прп. Максим так определяет отношение между «образом», данным в настоящем, и архетипом, к-рый откроется в будущем: образ воспроизводит «форму архетипа посредством подражания» (τοῦ ἀρχετύπου διὰ μιμήσεως τὴν μορφήν — Ibid. 55 // PG. 90. Col. 548; ср.: *Idem.* Mystagogia. 1 // PG. 91. Col. 664),

но не содержит его «по виду» (κατ᾽ εἶδος — *Idem.* Quaest. ad Thalas. 46 // PG. 90. Col. 420). Именно «образ» указывает на присутствие таинства в Церкви. В литургическом комментарии «символ» означает то же, что и «образ» в комментарии библейском. Уже из подзаголовка «Мистагогии» ясно, что обряды синаксиса понимаются в трактате как символы: «Мистагогия, в которой разъясняется, символами чего является совершаемое в святой Церкви в божественном синаксисе или собрании» (*Idem.* Mystagogia // PG. 91. Col. 657). Символы показывают архетипические таинства, к-рые будут нам дарованы в буд. веке (Ibid. 24 // PG. 91. Col. 705).

Один раз прп. Максим именует символами (σύμβολα), образами (ἀπεικονίσματα) и таинствами (μυστήρια) Тело и Кровь Христовы, предлагаемые Церковью: «Все совершаемое в Церкви имеет сверхъестественный смысл, поскольку преимущественно эти символы (евхаристические Хлеб и Чаша.— *Авт.*) суть таинства и образы божественной сущности, ведь та не является сложной. Ибо всякое творение сложно, только, повторюсь, Святая Троица проста и несложна» (*Idem.* Quaest. et dub. 13 // CCSG. 10. P. 10–11; ср. схолии к трактату «О церковной иерархии»: *Areop.* EH 1. 2 // PG. 4. Col. 117; Ibid. 3. 3. 9 // PG. 4. Col. 145). Тем не менее противопоставление логоса и символа в богословии прп. Максима не должно вводить в заблуждение. Таинство Е. обеспечивает у него реальное единство с Богом и обожение: «Кто причащается [преподаваемому таинству] достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию (μέθεξιν), подобными Тому, кто есть причина благ, и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей» (*Maximus Conf.* Mystagogia. 21 // PG. 91. Col. 697). Как таинство, дающее обожение, Е. продолжает то, что начато Крещением. Она завершает работу возрождения и воссоздания. Посредством Крещения Церковь «дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование — быть и называться Христовыми» (Ibid. 1 // PG. 91. Col. 665); посредством Е. Церковь Божия «сообразно святому устроению совершаемых божественных символов (τῶν τελουμένων θείων συμβόλων) содержит величайшие таинства (μυστήρια) нашего спасения. Благодаря этим таинствам она созидает каждого из нас, соразмерно его возможностям, живущим по Христу (κατὰ Χριστὸν) и, даровав посредством святого Крещения в Духе Святом благодатный дар усыновления, являет его живущим по Христу» (Ibid. 24 // PG. 91. Col. 712).

Т. о., евхаристический символизм у прп. Максима не противопоставлен реализму. Реальность, представленная в Е., есть символ буд. полноты. Обожение, сообщаемое таинством в настоящем, провозглашает единство с Богом, к-рое в буд. веке будет всецелым. Как всякое домостроительное установление, Е. в ее настоящей реальности есть символ более высокого совершенства.

В. В. Петров

Е. в латинском богословии V–VII вв. Кон. V–VII в. были временем политических потрясений на Западе, приведших к серьезному упадку образования, что имело отражение и в богословии. Лат. церковные авторы этого времени немногочисленны и не разрабатывают сложных богословских тем; в учении о Е. они обычно следуют или блж. Августину (Исидор Севильский, *Фульгенций*, еп. Руспийский и *Факунд*, еп. Гермианский), или, чаще, свт. Амвросию Медиоланскому (святители Кесарий Арелатский, *Григорий* Турский, *Герман*, еп. г. Парижии и папа св. Григорий I Великий) (DTC. Vol. 5. Col. 1182).

Лат. отцы V–VII вв. обращались к учению Церкви о Е. как к твердому и разделяемому всеми без исключения. Папа Римский свт. *Лев I Великий* († 461) ссылался на таинство Е., обличая ересь Евтихия, отрицавшего единосущие Христа нам по человечеству. Во 2-м послании свт. Льва к клиру и народу К-поля говорится: «Об истине Плоти и Крови во Христе не молчит даже и язык младенцев! Ибо в таинственном раздаянии духовного кормления (mystica distributione spiritalis alimoniae) преподается и приемлется то, что мы, получая силу небесной Пищи (virtutem coelestis cibi), и сами изменяемся (transeamus) в Плоть Того, Кто Сам стал нашей плотью» (*Leo Magn.* Ep. 59. 2 // PL. 54. Col. 868). По словам свт. Льва, в Е. «мы вкушаем устами то, во что веруем» (*Idem.* Serm. 91. 3 // PL. 54. Col. 452).

Петр Хрисолог, архиеп. Равеннский († 450), в своих проповедях о молитве Господней говорил, что «хлеб насущный», о к-ром говорится в молитве,— это не обычная пища, а Хлеб жизни, упоминаемый в 6-й гл. Евангелия от Иоанна, т. е. Причащение, преподаваемое верным ежедневно (*Petr. Chrysolog.* Serm. 67–72 // PL. 52. Col. 392–406). В частности, он писал: «Этот Хлеб, Который посеян в Деве, заквашен в плоти, приготовлен в Страстях, в печи Гроба испечен, в церквах положен, принесен на алтари, служит ежедневно небесной пищей верным» (Ibid. 67 // PL. 52. Col. 392) — на основании этих слов можно, в частности, сделать вывод, что литургия в Равенне в V в. совершалась на квасном хлебе.



Жертвоприношение праотцев Авеля, Мелхиседека и Авраама. Мозаика вимы ц. Сант-Аполинаре ин Классе в Равенне. Ок. 549 г.

Папа Римский *Геласий I* († 496), как и свт. Лев, ссылался на евхаристический аргумент в споре с евтихианством, но делал это иначе (см.: *Kilmartin.* 1997): если свт. Лев указывал на то, что в Е. верным преподается сама Плоть Спасителя (и возможность ее вкушения означает, что Христос единосущен нам), то папа Геласий, подобно Феодориту Кирскому и автору «Послания к Кесарию» (сохранившегося полностью только в лат. переводе, выполненном, возможно, в связи с сочинением папы Геласия), напротив, говорил о сохранении у Даров «сущности и природы» хлеба и вина (et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini — *Gelasius I, papa.* Tract. 3. 14 (=De duabus naturis) // Epistolae Romanorum pontificum / Ed. A. Thiel.

Brunsbergae, 1868. T. 1. P. 541–542). Такая аналогия ведет к интерпретации таинства в несторианском ключе — *и действительно, подобно несторианским авторам*, папа Геласий утверждал, что в Е. Дары становятся лишь «образом» (imago) и «подобием» (similitudo) подлинных Тела и Крови Христовых (Ibidem). Однако окончательный вывод папы Геласия не имеет соответствия ни в несторианском, ни в правосл. богословии: по его словам, в действительности Св. Таины (sacramenta) являются «предметом Божественным» (divina res; т. о., в отличие от блж. Августина папа Геласий не различал в Е. res и sacramentum), т. к. они «переходят (transeunt) в... божественную сущность (divinam substantiam)... оставаясь в своей собственной природе» (Ibidem). Поэтому в Е., согласно папе Геласию (Ibidem), происходит приобщение самóй божественной, а не человеческой природе воплощенного Слова (как учили свт. Кирилл Александрийский, свт. Лев Великий и др.). Т. о., последовательная аналогия между Воплощением и Е. привела папу Геласия — как и Феодорита и автора «Послания к Кесарию» — к выводам, не соответствующим *святоотеческой традиции* и предвосхищавшим богословие протестантов (так, на папу Геласия в подтверждение своей позиции ссылался, в частности, Томас *Кранмер* — The Remains of *Thomas Cranmer*, Archbishop of Canterbury / Ed. H. Jenkins. Oxf., 1833. Vol. 3. P. 448–452).

У др. лат. авторов V–VII вв. учение, изложенное папой Геласием, не встречается (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1180–1182). Так, в 38-м послании *Фавста* Регийского († между 490 и 495; авторство послания спорно), ошибочно приписывавшемся блж. Иерониму, а в средние века имевшем широкую известность как «Проповедь о Теле и Крови Христовых» Немесия Эмесского, говорится о том, что в установлении таинства Е. Христос «Своим словом (verbo suo, т. е. установительными словами.— *Авт.*) посредством тайной силы превращает (secreta potestate convertit)» видимые хлеб и вино в «сущность (substantiam) Своего Тела и Крови» (PL. 30. Col. 272); автор также подчеркивает тождество Тела Христова и Тела Церкви (Ibidem). *Гауденций* († ок. 410), еп. г. Брикся, употреблял тот же термин (transire), какой был использован папой Геласием, но в др. значении: сравнивая Св. Дары с жертвоприношением ветхозаветной Пасхи, он писал, что слово «Пасха» *означает* «прохождение Господне» (transitus Domini), т. к. Христос заменил (transiit — в значении «превратился») Собой пасхальную жертву, сделав ею Свои Тело и Кровь (CSEL. Vol. 68. P. 291).

У свт. *Кесария* Арелатского († 542) значение евхаристической службы и важность участия в ней каждого из верных подробно обсуждаются в 2 проповедях, главной темой которых является увещевание, что верующим следует оставаться на мессе до ее окончания (*Caes. Arelat.* Serm. 73–74 // SC. N 330. P. 190–208). В этих проповедях свт. Кесарий называет Св. Дары «Хлебом ангелов», «духовными Таинами» (Ibid. 74. 2 // SC. N 330. P. 202) и «божественными Жертвами» (divina sacrificia — Ibid. 228. 1 // CCSL. Vol. 104. P. 91). Подобно свт. Иоанну Златоусту, он обличает тех, кто обсуждает, находясь в храме, свои земные дела (Ibid. 74. 3 // SC. N 330. P. 204) или уходит со службы, выслушав только библейские чтения и проповедь, не понимая, что «приношение Даров и освящение Тела и Крови Господних (quando munera offerentur et Corpus vel Sanguis Domini consecratur)», совершаемые только в храме Господнем, гораздо важнее (Ibid. 73. 2 // SC. N 330. P. 192). Из проповедей свт. Кесария следует, что месса в его эпоху совершалась по воскресеньям и праздникам (Ibid. 73. 1 // SC. N 330. P. 190), длилась ок. 1–2 часов (Ibid. 73. 2, 4; 74. 3 // SC. N 330. P. 192, 198, 206) и состояла из 2 основных частей: в центре 1-й было чтение Свящ. Писания (свт. Кесарий упом. чтения из ВЗ, Апостола и Евангелия — Ibid. 73. 2 // SC. N 330. P. 192), в центре 2-й — освящение Даров (Арелатский святитель цитирует диалог в начале евхаристической молитвы: «Горé сердца» (Sursum corda), песнь «Свят, свят, свят...» в ее составе и молитву Господню — Ibidem).

Исидор Севильский († 636), систематизатор позднеантичного лат. богословия, в учении о Е. в основном следовал блж. Августину (см.: *Geiselmann.* 1933). Исидор писал о Е. как о таинстве и Жертвоприношении. Таинство Е. установлено Самим Христом. Оно превосходит все ветхозаветные жертвы и прообразовано Мелхиседеком. Е.— это Жертвоприношение, в к-ром вспоминаются страсти Христовы. Используемые в таинстве земные плоды через действие Св. Духа освящаются и становятся тайнами Тела и Крови Христовых. Е.— это Тело Христово и Тело Церкви, глава к-рой — Христос (*Isid. Hisp.* Etymol. 6. 19. 38 // PL. 82. Col. 255; *Idem.* De eccl. offic. 1. 18. 1–13 // PL. 83. Col. 754–757). В «Послании к архидиакону Редемпту» подчеркивается, что к сущности таинства относятся слова Божии, к-рые произносятся священником: «Сие есть Тело Мое» (*Ps.-Isid. Hisp.* Ep. ad Redemptum. 7. 2 // Ibid. Col. 905–906). Также отмечается, что в Е. используются пшеничный хлеб (panisque frumenti) и вино, смешанное с водой.

А. А. Ткаченко

Богословие Е. в творениях прп. Иоанна Дамаскина. 86-я гл. (13-я гл. IV кн. по др. нумерации) «Точного изложения православной веры» прп. *Иоанна Дамаскина* († ок. 740) содержит подлинный синтез святоотеческого учения о таинстве Е. Изложение богословия таинства прп. Иоанн начинает с повествования о целях создания Богом мира, о грехопадении человека и о совершенном Христом домостроительстве спасения (Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. B. Kotter. B., 1973. Bd. 2. S. 191–192. (PTS; 12)). Такое



Прп. Иоанн Дамаскин. Фрагмент росписи. 1734 г. (Византийский музей, Хиос)

введение является следованием литургической традиции Церкви — с подобных рассказов начинаются и анафоры древних литургий. Помимо аллюзий на анафоры палестинской литургии ап. Иакова и к-польской литургии свт. Василия Великого это повествование содержит ряд святоотеческих (из трактата «Ареопагитик» «О божественных именах», из 45-го слова свт. Григория Богослова, из 82-й беседы на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуста) и библейских цитат; заключением служат указание на необходимость Е. как духовной пищи для тех, кто родились духовно в таинстве Крещения, и рассказ о Тайной вечере. Рассказ о Тайной вечере (Ibid. S. 193), местами дословно повторяющий текст анафоры литургии ап. Иакова, начинается с указания на время совершения вечери и продолжается повествованием о том, как Господь сначала разделил с учениками ветхозаветную пасхальную трапезу, а затем умыл им ноги, прообразовав этим таинство Крещения, и установил таинство Е. И сходство с литургическими текстами, и сама последовательность изложения, характерная для анафор «анатолийского» типа (с переходом от повествования о домостроительстве спасения к рассказу о Тайной вечере), подтверждают, что прп. Иоанн считал евхаристическую молитву важнейшим источником богословия Е.

Следующий раздел 86-й гл. посвящен доказательству того, что чудо Е. возможно, основанному на утверждении о всемогуществе творческой силы Божией: как некогда сотворение мира совершилось по одному только слову Бога, так и теперь, по словам Господа: «Сие есть Тело Мое», «Сия есть Кровь Моя» и «Сие творите в Мое воспоминание» — хлеб и вино становятся Его Телом и Кровью (Ibid. S. 193–194); такой ход мысли широко распространен в святоотеческой лит-ре. Т. о., установительные слова Спасителя прп. Иоанн считал основанием для Е., из чего, однако, не следует, что он усваивал им и тайносовершительное значение: как и при сотворении мира, и при воплощении Господа, в таинстве действует Св. Дух. Поэтому на вопрос о том, «каким образом хлеб становится (γίνεται) Телом Христовым, а вино и вода — Кровью Христовой?», прп. Иоанн отвечает: «Дух Святой осеняет (ἐπιφοιτᾷ) и совершает (ποιεῖ) это, что превосходит разум и мысль» (Ibid. S. 194).



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия. Ок. 1320 г.

Далее следует объяснение, почему для таинства Е. используются именно хлеб и вино. Здесь, неявно отсылая читателя к 37-й гл. «Большого огласительного слова» свт. Григория Нисского, прп. Иоанн пишет, что эти вещества, являясь обычной пищей человека, выбраны для совершения таинства, поскольку Бог хочет, «чтобы через то, что обычно и соответствует природе (διὰ τῶν συνηθῶν καὶ κατὰ φύσιν), мы пришли к тому, что превосходит природу (ἐν τοῖς ὑπὲρ φύσιν γενώμεθα)» (Ibidem). Прп. Иоанн решительно отвергает мысль о том, что в Е. Божественная природа соединяется с земными хлебом и вином, что, как кажется, следует из его слов: «Поскольку у людей существует обычай есть хлеб и пить воду и вино, Он сочетал с ними Свое Божество...» — поэтому он завершает эту фразу словами: «И сделал их Своими Телом и Кровью».

Затем следует раздел, посвященный рассмотрению вопроса об изменении хлеба и вина в Тело и Кровь. Преподобный начинает его словами: «Это Тело — поистине соединенное с Божеством, Тело от Святой Девы (Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα)» (Ibid. S. 194), которые ясно свидетельствуют о его приверженности евхаристическому богословию свт. Кирилла Александрийского, основанному на учении об ипостасном единстве Божественной и человеческой природ во Христе. В Е. «не вознесшееся Тело нисходит с неба, но... сам хлеб и вино претворяются (μεταποιεῖται) в Тело и Кровь Бога» (Ibidem). На вопрос о том, как именно происходит изменение, прп. Иоанн отвечает двояко: с одной стороны, он указывает, как и многие св. отцы, на то, что это — такая же тайна, какой является и воплощение Господа от Пресв. Богородицы при содействии Св. Духа; с др.— приводит предложенную еще свт. Григорием Нисским (*Greg. Nyss.* Or. catech. 37) аналогию между превращением (прп. Иоанн употребляет здесь глагол μεταβάλλεται, «прелагается») хлеба и вина с водой в тело и кровь человека, принимающего их в пищу, и евхаристическим изменением (μεταποεῖται, «претворяется») «хлеба предложения (ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος) и вина с водой» в Тело и Кровь Христовы, так что уже «не два [Тела] («евхаристическое» и «историческое».— *Авт.*), но одно, и то же самое (ἓν καὶ τὸ αὐτό)» (Die Schriften des *Iohannes von Damaskos*. 1973. Bd. 2. S. 195).

Далее преподобный говорит о том, каковы последствия достойного и недостойного участия в Е. (Ibidem), главным критерием для различения к-рых является, согласно прп. Иоанну, наличие или отсутствие у приступающего к Св. Дарам веры в истинность преложения. Он категорически отвергает понимание Св. Даров как только символа: «Хлеб и вино не есть образ (τύπος) Тела и Крови Христа — да не будет! — но само обоженное Тело Господа» (Ibidem). Отказываясь от символической терминологии в рассуждениях о Е., прп. Иоанн тем самым следует традиции, восходящей к Макарию Магнезийскому и «Apophthegmata patrum» и отраженной в «Вопросоответах» преподобных Варсонофия и Иоанна и «Путеводителе» прп. Анастасия Синаита. Говоря о недопустимости применения символического языка к Е., прп. Иоанн приводит тот же аргумент, что и прп. Анастасий: «Господь сказал: «Сие есть Мое Тело», а не «образ Тела»» (Ibidem), а также цитирует беседу о Хлебе жизни из 6-й гл. Евангелия от Иоанна.

Следующий раздел содержит призывы приступить ко св. Причащению с верой и любовью, в душевной и телесной чистоте; здесь прп. Иоанн неявно цитирует 5-е тайноводственное поучение свт. Кирилла Иерусалимского, 3-ю беседу на Послание к Ефесянам и 82-ю беседу на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуста, 101-е прав. Трулльского Собора. В заключение приводится срав-

нение св. Причащения с углем (образ, характерный для прп. Ефрема Сирина и свт. Иоанна Златоуста) и призыв: «Причастимся божественного угля, чтобы огонь находящейся в нас любви, усилившись (προσλαβόν) жаром от [этого] угля, сжег наши грехи и осветил наши сердца и [чтобы] приобщением (μετουσίᾳ) божественному огню мы были воспламенены и обожены» (Ibid. S. 196). При этом образ угля у прп. Иоанна включен в систему евхаристического богословия свт. Кирилла Александрийского: как уголь воспламеняет, поскольку является не обычным деревом, но соединенным с огнем, так и обоживающее действие Е. основано на том, что причастники вкушают Тело, соединенное с Божеством. Преподобный замечает: «Хлеб общения — не простой хлеб, но соединенный с Божеством». Эти слова нельзя понимать в том смысле, что в Е. хлеб остается хлебом и не становится Телом Христовым, что ясно из следующих непосредственно за ними рассуждений, где в полном согласии со сказанным ранее о тождестве исторического Тела Христа и евхаристического Тела (т. е. Хлеба Е., уже не являющегося хлебом в собственном смысле), прп. Иоанн замечает: «Тело, соединенное с Божеством,— не одна природа... То и другое вместе — не одна природа, а две (οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο)» (Ibidem) — столь непосредственный переход от богословия Е. к христологии доказывает, что, по мысли прп. Иоанна, Св. Дары — уже не хлеб и вино, но человеческая природа Христа, ипостасно соединенная с Божественной.

Далее прп. Иоанн приводит ветхозаветные прообразы Е.: хлеб и вино Мелхиседека, хлебы предложения в ветхозаветном храме и пророчество Мал 1. 11 (Ibidem). Затем он говорит о плодах Причащения (Ibid. S. 196–197), в связи с чем помимо прочего пишет в согласии со свт. Кириллом Иерусалимским и свт. Иоанном Златоустом, что «Тело и Кровь входят (χωροῦν) в состав (σύστασιν) наших души и тела, не истощаясь (δαπανώμενον), не истлевая (οὐ φθειρόμενον), не в афедрон проходят — да не будет! — но в нашу сущность (οὐσίαν)» (Ibid. S. 196).

Далее прп. Иоанн объясняет содержание слова «насущный» (ἐπιούσιος) применительно к Хлебу Е., трактуя этот термин или как «будущий», т. е. принадлежащий будущему веку — в этом преподобный следует свт. Афанасию Александрийскому, к-рый дает именно такое толкование в соч. «О Воплощении Сына Божия и против ариан»,— или как необходимый для «поддержания нашей сущности» (συντήρησιν τῆς οὐσίας ἡμῶν). Но независимо от того, как будет понят этот термин, «Плоть Господня есть животворящий Дух, ибо она зачата от животворящего Духа»,— замечает прп. Иоанн, цитируя то же сочинение свт. Афанасия Александрийского и вновь предостерегая от понимания этих слов в смысле некоего «развоплощения» Христа: «Говорю же это, не уничтожая природу (φύσιν) Тела, но желая показать его животворящее и божественное [свойство]» (Ibid. S. 197).

Следующие 2 раздела 86-й гл. посвящены объяснениям нек-рых евхаристических терминов. Сначала прп. Иоанн рассматривает слово «вместообразы» (ἀντίτυπα), используемое в анафоре свт. Василия Великого: «...сказали не после освящения [хлеба и вина], но назвали так, прежде освящения, сам [факт] приношения» (Ibidem); впосл. эта интерпретация была оглашена на VII Вселенском Соборе и стала классической в правосл. традиции. Затем он объясняет смысл терминов «причащение» (μετάληψις) и «общение» (κοινωνία): «Причащением называется [таинство], так как через него мы причащаемся (μεταλαμβάνομεν) божества Иисуса. А общением называется — и действительно является,— так как [позволяет] вступить через него в общение (τὸ κοινωνεῖν) со Христом и приобщиться (μετέχειν) и Тела Его, и Божества, а также вступить в общение и соединиться друг с другом» (Ibidem). Т. о., таинство Е. имеет не только индивидуальный аспект — приобщение каждого верного и Божественной, и человеческой природам Христа,— но и экклезиологический, что прп. Иоанн далее подтверждает, цитируя 1 Кор 10. 17. Эта мысль имеет продолжение в следующем разделе (Ibid. S. 198), где говорится со ссылкой на Мф 7. 6 о невозможности евхаристического общения с еретиками.

Глава завершается рассуждением о том, что Св. Дары «называются вместообразами (ἀντίτυπα) будущих [благ] не потому, что они не являются воистину Телом и Кровью Христа, но потому, что ныне мы приобщаемся (μετέχομεν) Божества Христова через них, а тогда [приобщимся] умопостигаемо (νοητῶς), только через созерцание (διὰ μόνης τῆς θέας)» (Ibidem). Здесь прп. Иоанн вновь обращается к богословию свт. Кирилла Александрийского, высказавшего сходные мысли в «Глафирах» на Книгу Исход, а также дает слову «вместообразы» еще одно толкование, позволяющее примирить символическую евхаристическую терминологию с реалистическим пониманием таинства.

В целом 86-я гл. «Точного изложения православной веры» представляет собой ясное и полное изложение учения о таинстве Е., содержащегося в Свящ. Писании и у греч. отцов — от великих святителей IV в. до прп. Анастасия Синаита (хотя по имени прп. Иоанн упоминает лишь свт. Василия). Во всем следуя святоотеческой традиции и сведя воедино различные аспекты учения о Е., разработанные св. отцами, прп. Иоанн Дамаскин создал сумму правосл. учения о Е., не внеся в него к.-л. принципиально новых концепций или собственных интерпретаций (за исключением его толкований термина «вместообразы»; т. о., нельзя говорить о наличии у прп. Иоанна некой особой концепции Е., как это делается, напр., в ст.: *Armitage N.* The Eucharistic Theology of the «Exact Exposition of the Orthodox Faith (De Fide Orthodoxa)» of St. John Damascene // ÖS. 1995. Bd. 44. S. 292–308).

В «Защитительных словах против отвергающих святые иконы» основой евхаристического богословия прп. Иоанна, как и в «Точном изложении православной веры», является учение свт. Кирилла Александрийского. Прп. Иоанн пишет: «Не естество ангелов сделалось Сыном Божиим по ипостаси, но Сыном Божиим по ипостаси сделалась природа человека. Ангелы стали участниками и сделались общниками не Божественной природы (οὐδὲ ἐγένοντο θείας κοινωνοὶ φύσεως), но действия (ἐνεργείας) и благодати (χάριτος); из людей же те приобщаются и вступают в общение с Божественной природой (μετέχουσι καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γίνονται), которые принимают святое Тело Христово и пьют Его честну́ю Кровь. Ибо [Тело и Кровь] соединены с Божеством ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) — две природы в Теле Христовом, которого мы

причащаемся (ἐν τῷ μεταλαμβανομένῳ ὑφ᾽ ἡμῶν σώματι τοῦ Χριστοῦ), неразрывно соединены ипостасно; и мы приобщаемся двух природ: Тела — телесно, Божества — духовно; лучше же [сказать], обеих — в обоих смыслах,— не ипостасно отождествляясь [со Христом] (οὐ καθ᾽ ὑπόστασιν ταυτιζόμενοι), ибо мы сначала получаем ипостасное бытие, и [лишь] потом соединяемся [с Ним в Причащении] (ὑφιστάμεθα γὰρ πρῶτον καὶ τότε ἑνούμεθα),— но по смешению (συνανάκρασιν) с [Его] Телом и Кровью» (*Ioan. Damasc.* De imag. 3. 26). Здесь прп. Иоанн, говоря (в строгом соответствии с мыслью свт. Кирилла Александрийского) о том, что ипостасное соединение человеческой и Божественной природ во Христе имеет прямое следствие для таинства Е. и участвующих в нем, поясняет, что люди, «смешиваясь» с человечеством Христа в Е., получают возможность приобщиться посредством него самóй Божественной природе, тогда как даже ангелы приобщаются Богу только по благодати и «энергии» (действию).

Дважды в «Защитительных словах...» прп. Иоанн задает вопрос, адресуя его иконоборцам: «Разве не вещество, преимущественно перед всем этим (древом Креста, материалом священных сосудов и проч.— *Авт.*), Тело и Кровь Господа нашего?» (Ibid. 1. 16; ср.: 2. 14). Риторическая форма этого вопроса подразумевает согласие во взглядах на Е. прп. Иоанна и его иконоборческих оппонентов, из чего следует, что ко времени написания «Защитительных слов...» иконоборцы еще не успели создать ту особую евхаристическую концепцию, к-рая позже была сформулирована в сочинениях имп. *Константина V Копронима* и проведена в решениях иконоборческого Иерийского Собора 754 г. Также и явный отказ от символической евхаристической терминологии, содержащийся в «Точном изложении православной веры», является не реакцией на иконоборчество, а следованием ряду древних святых отцов в их отрицании символического понимания таинства (см.: *Gero.* 1975. P. 14. Not. 46), хотя впосл. иконопочитатели в их полемике с иконоборцами и ссылались на это свидетельство прп. Иоанна.

В последущей правосл. традиции учение прп. Иоанна Дамаскина о Е., систематически обобщающее святоотеческое богословие этого таинства, всегда имело высочайший авторитет. Об этом, в частности, свидетельствуют факты приписывания ему позднейших сочинений, созданных в рамках спора с латинянами об опресноках (см.: PG. 95. Col. 388–396) и в рамках к-польской евхаристической полемики кон. XII в. вокруг учения Михаила Глики (см.: Ibid. Col. 397–418).

Друг и сподвижник прп. Иоанна, прп. *Косма Маюмский*, в каноне на Великий четверг (2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, с проходящим через ирмосы и тропари акростихом Τῇ μακρᾷ πέμπτῃ μακρὸν ὕμνον ἐξάδω (**Въ велúкїй четвертóкъ дóлгꙋю пѣснь пою**); 1-й ирмос: Τμηθείσῃ τμᾶται, πόντος ἐρυθρός· (**Сѣ́ченое сѣкчéтсѧ мóре чермúе:**), нач.: Ἡ πανταιτία καὶ παρεκτικὴ ζωῆς (**Всевúновнаѧ и подáтельнаѧ жúзни**)) также еще не касается темы иконоборчества. Канон представляет собой поэтический пересказ событий Тайной вечери: установление таинства Е., эсхатологическое обещание Господа, умовение ног апостолов, участие Иуды в вечере и совершенное им предательство. Прп. Косма подчеркивает образ Е. как трапезы Премудрости (ср.: Притч 9. 1–5), следуя в этом свт. Афанасию Великому и нек-рым др. отцам и учителям древней Церкви: **Тайноводúщи** (μυσταγωγοῦσα) **дрꙋ́ги свои́ѧ, дꙋшепита́тельнꙋю** (ψυχοτρόφον) **ꙋготовлáетъ трапе́зꙋ, безсмéртїѧ же воистúнꙋ мꙋ́дрость** (σοφία — Премудрость) **бж҃ѣ́мъ растворáетъ чáшꙋ вѣ́рнымъ – приступúмъ бл҃гочéстнw** (2-й тропарь 1-й песни; см. также 3-й тропарь 1-й песни, 1-й тропарь 5-й песни, 2-й тропарь 9-й песни канона). Подобно прп. Ефрему Сирину, прп. Косма говорит о том, что жертва Христова началась уже во время Тайной вечери: **Гдⷭ҇ь сы́й всѣ́хъ и҆ зижди́тель бг҃ъ, создáнное безстрáстный ѡ҆бнищáвъ себѣ́ соедúнилъ, и҆ пáсха за ѧ҆́же хотѧ́ше ꙋ҆мрéти, самъ́ сы́й себѣ́ предпожрѣ́** (προετίθης): **ѧ҆ди́те, вопїѧ́, тѣ́ло мое́, и҆ вѣ́рою ꙋ҆тверди́тесѧ** (ирмос 3-й песни). В каноне представлены и др. темы богословия Е.— совершение таинства Самим Христом (1-й тропарь 3-й песни), тождество евхаристических Даров Телу и Крови Спасителя (Там же; 2-й и 3-й тропари 8-й песни) и др. Канон прп. Космы до наст. времени употребляется в правосл. богослужении, образуя центральную часть утрени Великого четверга.



Тайная вечеря. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. IX в. (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 40 об.)

Иконоборческое богословие Е. и его опровержение. Евхаристическая доктрина визант. иконоборцев (см.: *Gero.* 1975) была разработана имп. Константином V Копронимом (род. 718–775, имп. с 741), сыном 1-го иконоборческого имп. *Льва III Исавра*, в годы правления к-рого (717–741) особое иконоборческое богословие Е. еще не было создано (см.: Ibid. P. 4). Эта доктрина реконструируется на основании сохранившихся фрагментов соч. Константина Копронима «Вопрошания» (Πεύσεις; см.: *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des Byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929. S. 8–11) и ороса иконоборческого Собора в Иерии 754 г., зачитанного на VII Вселенском Соборе 787 г. (Ibid. S. 21–22).

Одним из главных в концепции иконоборцев было утверждение, что Е. является единственным возможным «образом» (εἰκών) Христа. Орос иконоборческого Собора 754 г. гласил, что «Бог, восприняв от нас наше смешение (φύραμα), при приближении времени [Своего] добровольного страдания передал его Своим таинникам во образ (τύπον) и яснейшее воспоминание [о Себе] — ибо Он, намереваясь добровольно предать Себя Своей славной и животворящей смерти, взяв хлеб, благословил и, возблагодарив, преломил, и, подавая, сказал: «Приимите, ядите» ...будто присовокупляя (к этим словам.— *Авт.*), что никакой другой вид (εἴδους), или образ (τύπου) из того, что под небесами, не может изображать (εἰκονίσαι) Его воплощение... Ибо как то, что Он воспринял от нас, есть только материя человеческой сущности (ὕλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας), во всем совершенной, [но]

не имеющей «характира» самостоятельного лица (μὴ χαρακτηριζούσης ἰδιοσύστατον πρόσωπον) — чтобы не произошло вторжения дополнительного лица в Божество,— так и образ (εἰκόνα) [этой] особой материи, то есть сущность (οὐσίαν) хлеба, которая не отображает (μὴ σχηματίζουσαν) форму (μορφήν) человека, чтобы не допускать идолопоклонства, Он установил приносить. Ибо как природное (κατὰ φύσιν) Тело Христа свято, ибо оно обожено, так же точно [свято и Тело] по установлению (или: по положению, τὸ θέσει.— *Авт.*), являющееся Его святым образом (εἰκών), ибо оно обоживается благодатью через известное освящение... Подобно тому как Он в самом [ипостасном] единении обожил плоть, которую воспринял, собственным природным (κατὰ φύσιν) освящением, так Он восхотел, чтобы и хлеб Евхаристии, как неложный образ (εἰκόνα) природной плоти (φυσικῆς σαρκός), освящаемый через наитие Святого Духа, становился божественным Телом — при помощи иерея, который во время совершения анафоры служит посредником в перенесении (μετενέξει) [хлеба] от обычного к святому. Наконец, природная плоть (κατὰ φύσιν σάρξ) Господа, одушевленная и разумная, была помазана Духом Святым в Божество — таким же образом и богоустановленный образ (εἰκών) Его плоти, то есть божественный Хлеб вместе с чашей животворящей Крови из Его ребра, исполнен Духа Святого. Итак, согласно вышеизложенному, нам указан [именно] этот неложный образ (εἰκών) воплощенного домостроительства Христа Бога нашего, [именно] его собственными словами передал нам истинный Животворец [нашей] природы» (*Mansi.* T. 13. Col. 261–264). Т. о., называя евхаристическое Тело «неложным образом», т. е. «подлинной иконой», в отличие от собственно живописных икон, иконоборцы отличали его от исторического — «природного», в их терминологии,— Тела Христа. По мысли иконоборческих богословов, евхаристические Дары становятся не «природным Телом», а «Телом по установлению», или «по положению», т. е. соответственно установлению Господа и посредством их «перенесения» от обычного состояния к святому, происходящего при освящении Даров во время евхаристической молитвы.



Причащение апостолов. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. IX в. (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 115)

Отцы VII Вселенского Собора (787) подвергли орос иконоборческого Собора 754 г. резкой критике, указав на несовместимость термина «образ Тела» (εἰκόνα τοῦ σώματος) Христа со святоотеческой традицией. Основу критики составили ссылки на беседу Господа о Хлебе жизни из 6-й гл. Евангелия от Иоанна, повествования евангелистов и ап. Павла о Тайной вечере, а также ставшее к тому времени классическим рассуждение о том, что Господь не сказал: «Примите, ядите, сие есть образ Тела Моего», но: «Сие есть Тело Мое». Участники Собора отметили, что нек-рые из св. отцов все же употребляли термин «вместообразы» (ἀντίτυπα) — в их числе свт. Евстафий Антиохийский и свт. Василий Великий (в анафоре); однако, согласно Собору (и прп. Иоанну Дамаскину, на к-рого они, очевидно, опирались, хотя в этой части материалов Собора его имя и не упомянуто), указанные св. отцы называли так Св. Дары только до освящения, но не после него. Особенно острую критику со стороны отцов Собора вызвало то, что иконоборцы считали Св. Дары Телом Христовым «по установлению», или «по положению» (θέσει); отцы Собора назвали это мнение «очевидным безумием» (поскольку оно подразумевает отсутствие тождества между евхаристическим Телом и собственным Телом Христа). Таким же «безумием... а более — нечестием» отцы Собора назвали употребление иконоборцами термина «образ» применительно к Св. Дарам; Собор подчеркнул, что иконоборцы использовали эту терминологию, «желая изгнать лицезрение святых икон».

В заключение рассуждения об оросе иконоборческого Собора 754 г. отцы VII Вселенского Собора указали на противоречивость этого документа, подчеркнув, что иконоборцы, «оставив ложь, касаются немного и истины, говоря, что [Дары] становятся Божественным Телом... [и в этом] бросаясь то туда, то сюда... Священную Жертву нашу они называют то «образом святого Тела» Христова, то «Телом по установлению». Вот чем страдают они... желая совсем изгнать из церквей лицезрение иконных образов и заодно радуясь ниспровержению церковных преданий» (*Деяние* 6. 3 — Ibid. Col. 264–268). Решениями VII Вселенского Собора завершился 1-й период иконоборчества.

Однако в глазах самих иконоборцев их концепция не выглядела противоречивой. Это видно из «Вопрошаний» Константина Копронима, в к-рых он выстраивает иконоборческую евхаристическую доктрину, отталкиваясь от идеи о единосущии образа первообразу (см. подробный анализ его аргументации в ст.: *Gero.* 1975). Поэтому, хотя евхаристические Дары, «образ» (τύπον — Константин использует и термин εἰκών, и термин τύπος) Тела Христова, «и становятся Телом по сопричастности и по положению (ἐκ μετοχῆς καὶ θέσει), мы» — в силу указанного отношения образа к первообразу — тем не менее «принимаем их как, действительно и истинно, Тело [Христа]» (фрагм. № 19 по нумерации Острогорского; см.: PG. 100. Col. 336). Такими Дары становятся «через священническое совершение» (διὰ τῆς ἱερατικῆς τελετῆς), «возносясь от рукотворного к нерукотворному (ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποίητον)» состоянию (фрагм. № 22 по нумерации Острогорского; см.: PG. 100. Col. 337). Но в орос иконоборческого Собора 754 г. идеи Копронима о единосущии образа и первообраза и о переходе Даров от «рукотворного» состояния к «нерукотворному», по всей вероятности, не вошли (а если и вошли, то не были зачитаны на VII Вселенском Соборе).

Подробную критику евхаристической доктрины имп. Константина V разработал свт. *Никифор I*, патриарх

К-польский († 828), в соч. «Возражение и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны (т. е. имп. Константина V.— *Авт.*) против спасительного воплощения Бога Слова» (именно в этом сочинении, составленном во время 2-го периода иконоборчества, и содержатся все сохранившиеся цитаты из «Вопрошаний» Копронима). Критика иконоборческого учения о Е. приведена во 2-й из 3 частей этого сочинения (*Niceph. Const.* Antirrh. 2. 2–3 // PG. 100. Col. 332–340). Центральное место в аргументации свт. Никифора занимает утверждение, что евхаристическое Тело описуемо, поскольку оно «чувственно предлежит глазам человека, объемлется руками, вкладывается в уста и съедается» (Ibid. Col. 333). Эта мысль служит опровержением идеи Копронима о том, что живописная икона невозможна, т. к., согласно его рассуждениям, собственное Тело Христа неописуемо (ἀπερίγραπτον). Свт. Никифор обращает внимание на то, что его оппонент, говоря о евхаристическом Теле как «действительно и истинно» Теле Христовом, тем самым утверждает тождество между евхаристическим и историческим Телом Господа. Но из описуемости евхаристического Тела прямо следует — вопреки Копрониму — и описуемость исторического Тела (и следов., возможность изображать его на иконах).

Вслед за этим свт. Никифор опровергает еще один силлогизм Копронима, утверждавшего, что сам факт написания иконы Христа ведет к христологической ереси, т. к., по мысли иконоборца, иконописец должен или изображать и человеческую, и Божественную природы Христа — но последняя неизобразима,— или разделять две природы, подобно несторианам. В ответ на это свт. Никифор указывает, что признание евхаристических Даров «иконой» в совокупности с фактом их описуемости приводит или к признанию описуемости соединенной с Телом Христа Божественной природы — но последняя неописуема,— или же к разделению природ и, следовательно, к «приобщению [в Е.] простому хлебу и вину» (Ibid. Col. 333–336). Поэтому, обращаясь к Копрониму, свт. Никифор пишет: «Если ты согласишься, что он (Хлеб Е.— *Авт.*) описуем, так как он бывает заключен в устах и зубах, то он — не Тело Христово и не соединен со Словом,— ибо выше (в своих «Вопрошаниях».— *Авт.*) ты часто утверждал, что Тело Христово неописуемо по причине единения со Словом. Если же ты назовешь (евхаристическое Тело.— *Авт.*) «образом Тела», то оно должно быть отвергнуто не только как образ, но и как отделяющее «природное Тело» от единения со Словом» (Ibid. Col. 337).

В ответ на лжеучение Копронима о Е. как «образе» и Теле «по положению» свт. Никифор кратко изложил правосл. учение о таинстве, опираясь на «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (о чем свидетельствует порядок и содержание изложения, а также местами дословное сходство, хотя имя прп. Иоанна и не упомянуто): «Мы не называем это ни образом (εἰκόνα), ни отпечатком (τύπον) того Тела — хотя [таинство] и совершается при помощи символов (συμβολικῶς),— но самим обоженным Телом Христовым. Ибо так Он Сам говорит: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни». Так Он и ученикам передал, сказав: «Приимите, ядите Тело Мое», а не: «Образ Тела Моего». Ибо как Он через Святого Духа воспринял Плоть от Святой Девы, и как — если нужно показывать это на примере из нашей [жизни] — хлеб и вино с водой физически (φυσικῶς) превращаются (μεταβάλλεται — «прелагаются».— *Авт.*) в плоть и кровь ядущего и пьющего, причем мы не говорим, что его тело становится иным по сравнению с прежним,— так и эти [Дары] преестественно через произносимую священнодействующим эпиклезу (ἐπικλήσει τοῦ ἱερεύοντος), наитием Святого Духа, превращаются (μεταβάλλεται — «прелагаются».— *Авт.*) в Тело и Кровь Христову. Ибо именно так и сказано в молитве иерея. И мы уже мыслим о них (Дарах и Теле.— *Авт.*) не как о двух, но веруем, что они становятся (γίνεσθαι) одним, и тем же самым (ἓν καὶ τὸ αὐτό). Если же где-либо они и названы «вместообразами», то такое название применено к ним не после, а до освящения» (Ibid. Col. 336).

Затем свт. Никифор указывает, что идея Копронима о разделении природ во Христе, якобы сопровождающем написание иконы, ведет к противоречию в учении о Е. как о Жертве: «Он (Копроним.— *Авт.*) мог бы говорить и так: если приносишь Жертву, то разделяешь Христа, ибо приносишь Жертву (ἱερεύεις), а не природу Божества. Ведь наш Великий Архиерей и жертвоприношением (ἱερεῖον), и Агнцем, и Жертвой (θῦμα) и является, и именуется по человечеству. Итак, или ты приносишь в жертву и Слово, по причине единой ипостаси — согласно твоим словам,— или, принося Жертву, ты отделяешь человеческую [природу от Божественной]. Если же мы последуем за твоим учителем Евсевием, который говорит, что «плоть вся всецело, перестав быть той плотью, которой была, преложилась (μετεβλήθη) в Божественную природу, которую познала», то, принося Жертву, ты совершаешь напрасный труд. Ибо чего в итоге (после принесения Жертвы.— *Авт.*) причастится (μεταλήψεται) человек? — ведь из твоих рассуждений получается, что не Плоти Бога, а Божественной природы. Но это — манихейская фантазия» (Ibid. Col. 336–337). Т. о., согласно свт. Никифору, логика Копронима необходимо приводит или к мысли о разделении природ во Христе — по причине принесения евхаристической Жертвы,— или к идее о «преложении в Божественную природу» (т. е. об иноприродности) Тела Христа по отношению к нашим телам, но эту идею свт. Никифор отвергает как противоречащую правосл. богословию Е., основанному на учении свт. Кирилла Александрийского.

Завершая критику евхаристической доктрины Копронима, свт. Никифор обличает его мысль о том, что Дары «через священническое совершение (διὰ τῆς ἱερατικῆς τελετῆς)» делаются из «рукотворных — нерукотворными»: «Как истолковать это (евхаристическое.— *Авт.*) Жертвоприношение (ἱερεῖον), великое и непорочное и почитаемое, очистительную Жертву (θῦμα) и всего мира спасение? Ведь если бы он (Копроним.— *Авт.*) верил, что оно приносится за спасение всех, то [хоть] это, если не другое, его бы научило, что оно описуемо — если и не по сути, что говорить нечестиво, но по образу совершения (τελετῇ), как можно сказать согласно его собственному высказыванию... Итак, Тело Христово — описуемо, хоть и желал оспорить это Мамона» (Ibid. Col. 340). Т. о., критика евхаристической док-

трины имп. Константина V Копронима у свт. Никифора построена на доказательстве описуемости Тела Христова, опирающемся на возможность принимать в таинстве руками и заключать в уста евхаристическое Тело Христово, тождественное собственному Телу Спасителя: «Если это Тело неосязаемо, как закалается? И что приносится в Жертву? Ведь то, что невидимо, не может быть ни приносимо в жертву, ни закалаемо. И что вы неосязаемо осязаете, какое Тело? И куда вы денете то, которое принимается руками, которое затворяется и ограничивается в устах, которое перемалывается зубами и делается съеденным? — ведь если [Тело] неприкосновенно, то и не приносится в Жертву. Ведь не говорите же вы, что может быть съедено Слово Само по Себе. Но как вы тогда «смерть Христову возвещаете» или «воскресение исповедуете» и [совершаете] преданное таинникам Слова в ту священную ночь, когда Он соделал их общниками этих Таин?» (Ibid. Col. 373). Иными словами, свт. Никифор Исповедник — как и свт. Иоанн Златоуст, и прп. Анастасий Синаит — исповедует крайний евхаристический реализм, состоящий не просто в отождествлении евхаристического и собственного Тела Спасителя, но и в усвоении чувственно воспринимаемых качеств евхаристического Хлеба самому Телу Спасителя. Подобный крайний реализм и в последующую эпоху был свойственен визант. богословию Е., а также нашел свое отражение в визант. церковном искусстве (ср.: *Walter.* 1982. P. 205–207). Реализм по отношению к Св. Дарам сочетается у свт. Никифора, как и у др. визант. авторов, с символизмом по отношению к литургии в целом. Так, он пишет, что таинство «совершается при помощи символов (συμβολικῶς)» (*Niceph. Const.* Antirrh. 2. 2–3 // PG. 100. Col. 336), уточняя в др. месте, что «наши иереи являют собой подобие премирных сил и чинов, ибо изображают их во время священной литургии... И остальной строй и порядки церковные являются подражаниями и отображениями (ἀπομιμήματα καὶ τυπώματα) небесных» (Ibid. Col. 484).

То же богословие Е. свт. Никифор развивал и в своем соч. «Опровержение Евсевия Кесарийского» (продолжающее «Возражение и опровержение...»), настаивая здесь на строго реалистическом понимании Св. Даров как Тела и Крови Спасителя и обличая оригенистскую идею о том, что после воскресения Христа Его Тело преложилось в Божественную, или духовную, сущность, которая якобы и подается в таинстве (*Niceph. Const.* Eusebii Caesariensis confutatio. 45–46 // *Pitra J. B.* Spicilegium Solesmense. P., 1852. Vol. 1. P. 440–446).

Свт. Никифор справедливо отмечал, что мысль об иноприродности Тела Христа по отношению к нашим телам, встречающаяся у Евсевия Кесарийского, «учителя», по словам свт. Никифора, имп. Константина Копронима, и имеющая оригенистское происхождение, является неправославной. Среди сохранившихся свидетельств о богословии иконоборцев нет евхаристических контекстов, в к-рых была бы отражена идея об утрате воскресшим Телом Христа первоначальной материальности, однако известно, что в др. случаях эта мысль прямо высказывалась противниками почитания икон (см.: *Баранов В. А.* Византийские учения о воскресшем Теле Христа и их позднеантичные аналоги // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 98–108), поэтому можно предположить, что она находила применение и в их евхаристической доктрине. Это предположение снимает противоречия, на которые указывали отцы VII Вселенского Собора и свт. Никифор К-польский (поскольку утверждение о нематериальности Тела выводит его за рамки указанных ими ограничений), но в то же время свидетельствует о том, что богословие Е. у иконоборцев представляло собой не просто терминологическое новшество, внутренне противоречивое и не соответствующее их же рассуждениям об иконах (что и было предметом критики со стороны отцов VII Вселенского Собора и свт. Никифора), но основывалось на в корне неправославном учении о Христе и Его воскресении.

Исследователи высказывали различные предположения о происхождении иконоборческого евхаристического учения. Протопр. Иоанн Мейендорф считал, что особое влияние на иконоборческую систему в целом оказал оригенизм, а также (в т. ч. на орос Собора 754 г.) «Ареопагитики» (см.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Wash., 1969. P. 148), тем более что имя Дионисия Ареопагита прямо упомянуто в оросе (см.: *Gero.* 1975. P. 15. Not. 48 — в этой и в др. работах конкретная аргументация протопр. Иоанна подвергнута критике; тем не менее в целом его предположение об оригенизме иконоборцев остается актуальной темой исследования). Мн. ученые, в т. ч. протопр. Иоанн Мейендорф и С. Геро, указывали на сходство тех или иных элементов иконоборческого богословия (в т. ч. евхаристического) с несторианским (высказывались также идеи о монофизитском влиянии на иконоборцев, но они были опровергнуты в ст.: *Brock S.* Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm: Papers Given at the 9th Spring Symp. of Byzantine Stud. / Ed. A. Bryer, H. Herrin. Birmingham, 1977. P. 53–57). Действительно, идеи о нетождественности евхаристического Тела Христа «историческому» и о том, что Св. Дары становятся — через освящение — Телом лишь «по положению», или «установлению», напоминают формулировки несторианских богословов (см.: *Gero.* 1975. P. 22. Not. 75). Несторианские идеи могли проникнуть в к-польское богословие посредством более общего сир. влияния: и сирийцы-монофизиты, и даже отчасти правосл. сирийцы были не только знакомы с толкованиями литургии (а также, напр., аскетической лит-рой), принадлежавшими сирийцам-несторианам, но и использовали их в своих собственных произведениях. Поэтому немаловажен и несомненный факт усиления связей визант. правящей и интеллектуальной элиты эпохи иконоборчества с Сирией и Палестиной, что прослеживается как на уровне отдельных личностей (см.: Ibid. P. 19. Not. 67), так и на уровне различных текстов и церковных традиций: именно в эпоху иконоборчества в богослужение церквей и мон-рей К-поля активно проникает палестинская гимнография, и именно с VIII в. главным визант. толкованием литургии становится текст под названием «Церковная история», или «Тайноводственная история кафолической Церкви», а в к-польский чин литургии вводятся нек-рые новые элементы (проскомидия и др.). «Церковная история» (в рукописях этот текст обычно приписывается свт. Василию Великому или — в поздней редакции — свт. Герману К-польскому; см.: *Красносельцев.* Рукописи. С. 315–375;

Brightman. 1908; *Bornert.* 1966. P. 128–160) является первым к-польским толкованием, интерпретирующим литургию как символическую репрезентацию земной жизни Спасителя, тогда как в сир. традиции в целом и в антиохийской в частности такая интерпретация, восходящая к сочинениям Феодора Мопсуестийского и Бабая Великого, к VIII в. уже стала традиционной. Более того, именно палестинский литургический комментарий был одним из источников при создании «Церковной истории» (см.: *Красносельцев.* 1894. С. 226–228). Но все же богословие противников иконопочитания является самостоятельной системой, созданной самими иконоборцами. Исследователи высказывали предположения, что на их богословие Е. оказали прямое влияние идеи авторов IV в.— Феодора Мопсуестийского (*Baranov V.* The Theological Background of Iconoclastic Church Programmes // StPatr. 2006. Vol. 40. P. 165–176) или Евсевия Кесарийского (*Gero.* 1975; *Idem.* 1981). Однако более вероятно, что оно явилось оригинальным к-польским синтезом, восходящим к неск. разнородным источникам: к нек-рым богословским и экзегетическим традициям сир. происхождения; к традиции проводить аналогию между неизобразимостью Бога и образа Божия и евхаристическим Хлебом (к-рый, будучи Телом Христовым, сохраняет внешний вид хлеба), отраженной у свт. Епифания Кипрского (на творения к-рого иконоборцы ссылались с самого начала) и у автора, писавшего под именем Кесария Назианзского (и тот и др., используя этот образ, мыслили совершенно православно, однако внешнее сходство иконоборческих евхаристических формулировок с их высказываниями несомненно, на что, впрочем, исследователи до наст. времени не обращали внимания); и, наконец, к той близкой к оригенизму линии развития к-польского богословия, к-рая, вероятно, отражена в сочинениях свт. Евтихия К-польского и Леонтия Иерусалимского. Исследователи указывали на связь иконоборческого богословия с оригенизмом через посредство отраженной у свт. Евтихия богословской традиции (*Lourié B.* Le second iconoclasme en récherche de la vraie doctrine // StPatr. 2001. Vol. 34. P. 145–169), но применительно к богословию Е. этот вопрос не исследован.

Иконоборцы 2-го периода иконоборчества уже не возвращались к теме богословия Е.; во всяком случае в оросе иконоборческого Собора 815 г. (см.: *Alexander P. J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // DOP. 1953. Vol. 7. P. 35–66) эта тема не затрагивалась, а свт. Никифор Исповедник задавал своим современникам-иконоборцам иронический вопрос, почему они не хотят возвращаться к евхаристическому богословию «Мамоны» (см.: *Gero.* 1975. P. 9. Not. 32). Др. правосл. авторы 1-й пол. IX в. продолжали критиковать высказывания о таинстве Е., сделанные иконоборцами VIII в., развивая аргументацию, выработанную отцами VII Вселенского Собора и свт. Никифором. Напр., прп. *Феодор Студит* († 826), опровергая иконоборцев, приводил те же аргументы, что и свт. Никифор (*Theod. Stud.* Antirrheticus. 1. 10 // PG. 99. Col. 340–341). Вне догматической полемики прп. Феодор обращал внимание на необходимость постоянного участия в литургии, в своих дисциплинарных правилах наказывая постом и поклонами тех монахов, к-рые без явной причины отказываются причащаться в дни совершения литургии (прав. 31 — PG. 99. Col. 1753), и даже отлучая от Церкви на год тех монахов и мирян, к-рые, хотя и не находились под епитимией, не причащались больше 40 дней подряд (прав. 62 — Ibid. Col. 1756). Но одновременно творения прп. Феодора Студита свидетельствуют и о фактическом изменении евхаристической дисциплины в его эпоху: преподобный укорял монахов возглавляемого им мон-ря за то, что они приступали ко св. Причащению только по воскресеньям, призывая их по возможности причащаться за каждой литургией (но лишь при условии самой тщательной подготовки к таинству — *Theod. Stud.* Serm. cathech. 107 // PG. 99. Col. 646–648), и при этом отмечал, что в его время даже и в мон-рях практика часто причащаться стала редкостью; прп. Феодор призывал священников совершать литургию ежедневно, ссылаясь на свой пример (*Idem.* Ep. 1. 57 [554] // PG. 99. Col. 1116), и этим подтверждал, что распространившаяся в эту эпоху на Западе идея ежедневного совершения литургии каждым священником имела свои параллели и на Востоке (см. также: *Taft.* 2004).

Предположительно, антииконоборческую направленность имеет и рассказ о евхаристическом чуде, приписываемый прп. *Григорию Декаполиту* († 841/2), но, возможно, ему не принадлежащий (аргументы, не всегда однозначные, в пользу авторства прп. Григория см. в ст.: *Sahas D.* What an Infidel Saw that a Faithful Did Not: Gregory Dekapolites and Islam // GOTR. 1986. Vol. 31. P. 47–67; аргументы в пользу более надежной позднейшей датировки, вероятно, XIV в.— в ст.: *Taft.* 1996). В этом рассказе говорится о том, как присутствовавший на литургии мусульманин — племянник эмира Сирии — чудесным образом увидел, что священнослужители закалают не Хлеб, а Младенца и причащаются Его Тела и Крови (см. греч. и слав. тексты в ст.: *Муретов С. Д.* Сказание св. Григория Декаполита о чудесном видении одного сарацина, его обращении в христианство, подвижнической жизни и мученической кончине // ЧОЛДП. М., 1894. Март, Апрель, Май/Июнь. С. 1–28 [особой пагинации]; исследователь также отмечает, что в слав. рукописях сокращенная редакция этого Сказания часто встречается под именем прп. Ефрема Сирина; кроме того, в поздней агиографической традиции похожее чудо иногда связывается с именем свт. Василия Великого — ср.: PG. 29. P. CCCII). Помимо имплицитной полемики с иконоборцами, отрицавшими тождество евхаристического и собственного Тела Христа, этот рассказ полемически направлен и против исламской традиции, где, хотя и имеется представление об установленной Христом трапезе (ср.: Коран 5. 114), ее христ. осмысление не принимается. Попытку изложить богословие Е. для мусульман предпринимал и др. правосл. автор IX в., *Феодор Абу Курра* († 820 или 830), еп. Харранский, к-рый в сочинении, написанном в форме диалога с мусульманином, объяснял, что всемогущий Бог может сделать хлеб Своим Телом, и приводил в качестве доказательства предложенную еще свт. Григорием Нисским аналогию с превращением хлеба в тело вкушающего его человека (PG. 97. Col. 1552–1553).

Диакон Михаил Желтов

Латинское богословие Е. в эпоху Каролингов. (сер. VIII — кон. X в.). Во 2-й пол. VIII в. на лат. Западе начинает возрождаться образование

и закладывается фундамент для последующего развития лат. богословия. Наряду с Римом, не терявшим связей с греч. Востоком, в империи Каролингов возникают новые богословские центры, интеллектуальная работа к-рых, однако, была ограничена тем, что каролингские богословы плохо знали греч. язык, а следов., и творения грекоязычных св. отцов, и греч. классическую философию. Основной круг их источников составляли: произведения лат. отцов (и лишь отдельные переводы трудов греч. отцов); лат. переводы нек-рых сочинений греч. философов (в первую очередь неоплатоников, тогда как с Аристотелем лат. богословие по-настоящему познакомится лишь к XIII в.) и толкования к ним Боэция и др. авторов; лат. литургические тексты; и, наконец, различные церковные предания и установления — как принадлежащие к подлинному ядру церковной традиции, так и второстепенные (т. е. возникшие в силу тех или иных случайных исторических обстоятельств) и даже апокрифические.

На этой основе с IX в. и начала развиваться лат. схоластика, первым представителем к-рой обычно называют *Иоанна Скота Эриугену* († 877), мыслителя, близкого к неоплатонизму, одного из редких знатоков греч. языка среди лат. богословов эпохи каролингов. Он не оставил специальных трактатов о Е.; тем не менее с его именем на протяжении средних веков ассоциировалось некое еретическое учение о Е. Так, в 878 г. Адревальд из Флёри написал против него сочинение, состоящее исключительно из святоотеческих цитат (*Adrevaldus Floriacensis*. De Corpore et Sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti // PL. 124. Col. 947–954). Позже имя Иоанна фигурировало в спорах в связи с учением *Беренгария Турского*. Однако в известных ныне сочинениях Эриугены о Е. говорится крайне мало. Наиболее важное место содержится в его толковании на трактат «О небесной иерархии» из «Ареопагитик». Объясняя фразу: «Восприятие божественнейшей Евхаристии есть [знак] приобщения Иисусу» (*Areop.* CH 1. 3), он писал: «Посмотри, как прекрасно и как ясно утверждает, что эта видимая Евхаристия, которую на алтаре ежедневно священники Церкви совершают на чувственной материи хлеба и вина и которую, совершив и освятив, телесно принимают, есть образное подобие (typica similitudo) приобщения Иисусу, которое с верой (fideliter) мы вкушаем одним интеллектом, то есть уразумеваем и



Потир (Чаша Тассило). Бавария. 70–80-е гг. VIII в. (Сокровищница аббатства в Кремсмюнстере, Австрия)

воспринимаем в глубочайшие недра нашей природы, к нашему спасению и духовному возрастанию и неизреченному обожению. Следовательно, нужно, говорит,— чтобы человеческая душа восходила от чувственных вещей к подобию и равенству небесных сил,— считать, что видимая божественнейшая Евхаристия, в Церкви совершаемая, есть в наивысшей степени образ самого приобщения, поскольку ныне приобщаемся Иисусу через веру (per fidem), а в будущем будем приобщаться через созерцание (per speciem) и соединимся с Ним через любовь. Следовательно, что ответят этой пресветлейшей трубе великого богослова Дионисия те, которые хотят объявить, что видимая Евхаристия не означает ничего, кроме самой себя? — покуда возглашает прекрасно представленная труба, [что] не на эти видимые Таины до́лжно обращать внимание, не заботясь об истине, так как они являются обозначающими истины (quia significativa veritatis sunt) и не ради самих себя изобретены, поскольку цель познания не в них самих, но по причине непостижимости силы истины, которая есть Христос в единстве Своей человеческой и Божественной сущностей, находящийся по ту сторону всего, что ощущается телесным чувством, выше всего, что воспринимается силой познания, Бог, невидимый в обеих своих природах» (*Eriug.* Expositiones in ierarchiam coelestem. 140 // *Iohannis Scotti Eriugenae* Expositiones in Ierarchiam coelestem / Ed. J. Barbet. Turnholti, 1975. (CCCM; 31)). Т. о., в лице Эриугены лат. богословская мысль восприняла одну из идей евхаристического богословия «Ареопагитик», состоящую в том, что познание через веру и созерцание превосходит телесное вкушение Даров, но впосл. эта идея не оказала прямого влияния на развитие офиц. лат. учения о Е. (хотя, возможно, и проявилась в нек-рых альтернативных доктринах).

Реакцией на визант. иконоборчество и VII Вселенский Собор со стороны каролингских богословов кон. VIII в. стало создание «*Libri Carolini*» (791). Деяния VII Вселенского Собора были доступны авторам этого сочинения в плохом лат. переводе: в частности, на основании этого перевода евхаристический раздел ороса иконоборческого Собора 754 г., который был зачитан на VII Вселенском Соборе еп. Неокесарийским Григорием, каролингские богословы ошибочно приняли за мнение самого еп. Григория и др. отцов Собора (см.: *Gero.* 1975. P. 7–8. Not. 24–26). Авторы «Libri Carolini» с негодованием отвергли это мнение, заявив, что Е.— это «не образ (imago), но истина (veritas), не тень (umbra), но Тело (corpus), не прообраз будущих [благ] (exemplar futurorum), но то, что было предызображено [ветхозаветными] прообразами (id quod exemplaribus praefigurabatur)», а также сославшись на аргумент, хорошо известный греч. отцам того времени (а в лат. схоластике впосл. ставший классическим), что Христос «не сказал: «Сие есть образ (imago) Тела и Крови Моей», но: «Сие есть Тело Мое, Которое за вас предается» и «Сия есть Кровь Моя, Которая за многих изливается во оставление грехов»» (Libri Carolini. IV 13–14 // MGH. Legum Sectio 3. Concilia 2. Suppl. 1. S. 515–524). Также авторы «Libri Carolini» отстаивали уникальность Е., сопоставляя ее с иконами и указывая, что, хотя и иконы, и Е. делаются из земного вещества, иконы, в отличие от Е., «не освящаются, священники не произносят над ними слов призывания, на них не действует Святой Дух, они не возносятся руками ангелов к небесному алтарю»; без икон, по их словам, можно спастись, а без Причащения — нет, Писание свидетельствует о Евхаристии, но не о поклонении иконам

(Ibid. 2. 27 // Ibid. S. 289–296). Т. о., если для визант. авторов отказ признать Е. «иконой» означал опровержение иконоборческой критики иконопочитания, то для авторов «Libri Carolini» тот же отказ стал основанием противоположных выводов — возможно, именно из-за того, что благодаря плохому переводу греч. Деяний VII Вселенского Собора каролингские богословы ошибочно отождествили мысль о Е. как «иконе» с иконопочитанием. Собственно богословие Е., содержащееся в «Libri Carolini» (помимо их неожиданного — в т. ч. и для Рима — иконоборчества), достаточно традиционно; присутствующий в нем акцент на том, что таинство Тела и Крови совершается в воспоминание Страстей и ради нашего спасения Самим Христом, Посредником между Богом и человеком, руками священника и через призывание имени Божия (Ibidem),— это еще не схоластическое учение о совершении таинств «in persona Christi». Вместе с тем непонимание проблематики, поставленной в Византии иконоборцами, и неприятие авторами «Libri Carolini» правосл. богословия иконопочитания, утвержденного на VII Вселенском Соборе (в результате чего окончательная рецепция даже только вербальной стороны формулировок, принятых VII Вселенским Собором, будет осуществлена на Западе лишь Тридентским Собором), вело каролингских богословов не только к непониманию того, в чем же состоит смысл церковного почитания икон Христа, Божией Матери и святых, но и к непониманию природы соотношения икон и св. мощей, а также к нек-рому стиранию различий между св. мощами и Св. Дарами. С сер. VIII в. в лат. Церкви отмечается множество случаев использования Св. Даров аналогично св. реликвиям (см. об этом подробную монографию: *Snoek.* 1995), в частности, из-за нехватки св. мощей и одновременно повсеместного утверждения практики помещать в престолы освящаемых храмов св. реликвии, с этого времени в лат. Церкви широко распространяется обычай помещать в престолы храмов при их освящении Св. Тело вместо св. мощей (см.: Ibid. P. 186–202). Лишь в XIII в. на Западе евхаристические Тело и Кровь Христовы перестанут восприниматься как одна из священных реликвий (пусть даже и важнейшая из них).

Дополнительные сведения о богословии Е. у авторов «Libri Carolini» содержатся в сочинениях 2 основных из них — Теодульфа Орлеанского и *Алкуина*. Теодульф писал, что в таинстве «хлеб и вино переходят (transeant) в достоинство Тела и Крови Господних» (*Theodulfus Aurelianensis.* De Ordine baptismi. 18 // PL. 105. Col. 240). Алкуин говорил об освящении хлеба и вина в сущность Тела и Крови Христовых (*Alcuin.* Ep. 41 // PL. 100. Col. 203; ср.: *Idem.* Ep. 90 // Ibid. Col. 289). В приписываемом Алкуину «Исповедании веры» автор пишет, что «материя (creatura) хлеба и вина превращается (transfertur) в таинство (sacramentum) Его (Христа.— *Авт.*) Плоти и Крови, неизреченным освящением Духом... О вещь чудесная и неизреченная! О тайна (mysterium) веры! Все вкушают от него (таинства.— *Авт.*), но каждый вкушает Всего (totum) [Христа]. Оно разделяется на части, но Он — Весь во [всех] частях. Вкушаемый всем народом, Он пребывает невредимым и целым. Весь на небе, Весь — в сердцах верных» (*Idem.* Confessio fidei. 4. 2–3 // PL. 101. Col. 1088).

1-я пол. IX в. была ознаменована первыми значимыми в истории лат. евхаристического богословия спорами. Сначала полемика возникла вокруг учения *Амалария Симфозия* († 850) о «троеобразном» (triforme) Теле Христа. Амаларий предложил первое известное толкование мессы в историко-символическом ключе (о его литургических комментариях см.: *Hanssens J. M., ed.* Amalarii episcopi opera liturgica omnia. Vat., 1948–1950. 3 vol.; *Jacobson P. A.* «Ad memoriam ducens»: The Development of Liturgical Exegesis in Amalar of Metz's «Expositiones missae»: Diss. Berkeley (California), 1996), сопоставив ее с различными частями воспоминания событий земной жизни Господа Иисуса Христа; в IX в. его толкование получило широкое распространение на Западе (подобно тому, как в VIII в. аналогичный тип толкования сделался главным в Византии). В частности, Амаларий попытался дать богословское истолкование преломлению освященной гостии на 3 части, одна из к-рых опускается в Чашу, др. предназначается для причащения духовенства и народа, а третья сохраняется для причащения больных и умирающих. По мнению Амалария, та часть Тела Христова, к-рая опускается в Чашу, представляет воскресшее Тело Господа, та, к-рой причащаются священники и народ — историческое тело Христа во время Его земного служения, а сохраняемая для больных и умирающих — Тело Христа во гробе (см.: *Amalar.* De eccl. offic. III 35; стоящий за этой



Тайная вечеря. Эмалевый медальон дискоса «Стоклет». Кон. IX–X в. (Лувр, Париж)

идеей символизм очевиден). Против Амалария выступил диак. Флор Лионский, обвинивший его в учении о «трех Телах Господних» (*Florius Lugdunensis.* Opuscula adversus Amalarium. 2. 6 // PL. 119. Col. 83). Учение о «трех Телах» было осуждено Собором 838 г. в Кьерзи (*Mansi.* T. 14. Col. 741–754). Однако толкование Амалария было воспринято нек-рыми богословами того времени, в частности *Рабаном Мавром* (*Raban. Maur.* De inst. cleric. I Additio de missa // PL. 107. Col. 326), автором «Микролога» (*Bernhold.* Microlog. 17 // PL. 151. Col. 988) и неким автором, писавшим под именем Алкуина (*Ps.-Alcuin.* De div. offic. 39 // PL. 101. Col. 1246). В последующую эпоху это толкование распространялось под именем папы *Сергия I* (*Petr. Lomb.* Sent. IV 12 // PL. 192. Col. 866; *Innocentius III, papa.* De sacro altaris mysterio. VI 3 // PL. 217. Col. 907; *Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu83. ar5. ra8; подробнее об этом учении см.: *Lubac.* 1949. P. 297–339). Несмотря на столь одиозное учение, Амаларий твердо придерживался реальности преложения Даров. Он писал: «Мы веруем, что простая природа хлеба и растворенного вина обращается (verti) в природу умопостигаемую (rationabilem — выражение из рим. канона мессы.— *Авт.*), т. е. в Тело и Кровь Христову» (*Amalar.* De eccl. offic. III 24 // PL. 105.

Col. 1141; ср.: *Idem.* Ep. 4 // Ibid. Col. 1334–1335).

Еще бóльшее значение имел др. спор, разгоревшийся между *Пасхазием Радбертом* († 851 или 860), аббатом мон-ря Корби (Сев. Франция), и *Ратрамном* из Корби († 868), одним из его монахов. В 831–833 гг. Пасхазий, еще будучи простым монахом, в ответ на запрос аббата дочернего по отношению к Корби Корвейского мон-ря составил 1-й в истории лат. богословской литературы специально посвященный таинству Е. трактат под заглавием «О Теле и Крови Господних». В 843–844 гг., уже будучи аббатом, он опубликовал этот трактат, посвятив его имп. Карлу Лысому. Главный вопрос, к-рый рассматривал Пасхазий,— соотношение евхаристического Тела Христова и «исторического» Тела Иисуса Христа. Развивая учение блж. Августина, Пасхазий доказывал тождество «образа» (figura) и «вещи» (res) в таинстве Е. Он называл евхаристическое Тело Христово «истиной» (veritas), в к-рой соединяются реальность и образ. То, что воспринимается чувствами,— это образ, а то, во что веруют,— это истина, содержащаяся в образе. В Послании к Фрудегарду он, цитируя Августина (*Aug.* Ep. 98. 9), добавляет: «Мы принимаем в Хлебе то [Тело], которое было повешено на Кресте» (*Paschas. Radb.* Ep. de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum // PL. 120. Col. 1355). Реальность Тела Христова представлена, т. о., в самом образе, а не через образ. Но ключевое значение в аргументации Пасхазия имели не столько рассуждения о богословии блж. Августина, сколько апелляция к преданию Церкви, отраженному в т. ч. в рассказах о евхаристических чудесах (см.: *Snoek.* 1995. P. 36–37). Пасхазий писал, что, согласно церковному учению, Тело и Кровь Христовы в Е. суть То же самое Тело Христово, к-рое родилось от Девы, страдало и теперь пребывает на небесах (*Paschas. Radb.* Liber de corpore et sanguine Domini. 2, 4 // PL. 120. Col. 1274, 1278–1279). Христос умер однажды, но приносится в Жертву за каждой мессой. Для описания чуда Е. Пасхазий использовал такие выражения, как «обращение», «освящение», «изменение», «совершение» (разные формы, образованные от глаголов transferri, consecrari, commutari, confici; термин «пресуществление» у него еще не встречается). Пасхазий критиковал, в частности, Амалария, подчеркивая, что через вкушение Одного и Того же Тела Христова весь Христос пребывает в нас и мы — во Христе, до конца дней (*Idem.* De partu virginis // PL. 120. Col. 1365–1366).

Ратрамн стал главным противником учения Пасхазия. Отвечая на вопросы имп. Карла Лысого, он в 859 г. написал одноименный с Пасхазиевым трактат «О Теле и Крови Господних», в к-ром утверждал, что хлеб и вино и Тело и Кровь — это одно и то же, но с разных т. зр. (secundum aliud species — *Ratramnus Corbeiensis.* De corpore et sanguine Domini. 16 // PL. 121. Col. 134–135). Согласно Ратрамну, хлеб и вино («телесное») суть «образы» (figurae), скрывающие Тело и Кровь Христовы («духовное»). Как видимое в таинстве, так и невидимое — это «истина» (veritas). Но евхаристическое Тело Христово не идентично «историческому», поскольку «историческое» Тело было ощущаемо и видимо, а евхаристическое — неощущаемо и невидимо. Оно ощущается лишь духовно (Ibid. 60 // PL. 121. Col. 152). Оно — Тело Христово, но не телесно (corporaliter). Месса — это образ Страстей, в к-ром вспоминается историческое принесение Христом Себя в Жертву. Субстанция хлеба и вина в Е. сохраняется и после освящения (Ibid. 54 // PL. 121. Col. 152). Нек-рые исследователи полагают, что Ратрамн спорил не столько с Пасхазием, сколько с кем-то из его последователей. Так, Ратрамн обвинял Пасхазия в том, что тот будто бы утверждал, что внешние качества евхаристического хлеба также меняются после освящения, но подобных утверждений в произведении Пасхазия нет (*Bouhot J.-P.* Ratramne de Corbie: Histoire littéraire et controverses doctrinales. P., 1976. P. 85–88). Против учения Пасхазия об идентичности евхаристического и «исторического» Тела Христова выступил также Рабан Мавр (*Raban. Maur.* Poenitentiale. 33 // PL. 110. Col. 493; *Idem.* Ep. 3 ad Egilem prumiensem abbatem // PL. 112. Col. 1511–1518). По его мнению, различие между ними есть, но не «по природе» (naturaliter), а «по виду» (specialiter). Эту же позицию заняли *Валафрид Страбон* († 849; PL. 104. Col. 936–937) и *Флор Лионский.* Однако на стороне Пасхазия были *Гинкмар,* архиеп. Реймсский († 882; *Hincmar.* De praedestinatione. 31 // PL. 125. Col. 296), ученик Алкуина свт. *Иаймон,* еп. Хальберштадтский († 853; *Haymo Halberstatensis.* In ep. I ad Cor. 10–11 // PL. 117. Col. 564, 569–575; *Idem.* De corpore et sanguine Domini // PL. 118. Col. 815–818), *Ремигий Осерский* († 908; *Remigius Antissiodoensis.* Expositio de celebratione missae // PL. 131. Col. 845) и *Одо Клюнийский* († 949; *Odo Cluniacensis.* Collationes. II 32 // PL. 133. Col. 577). В X в. были сделаны попытки примирить учения Пасхазия и Ратрамна (см. трактат, в наст. время атрибутируемый Херигеру Лобскому († 1007): Libellus de corp. et sang. 1. 8 // PL. 139. Col. 179–188).

В IX–X вв. важные изменения произошли в евхаристической практике лат. Запада. К IX в. народ почти перестал понимать лат. язык, остававшийся языком богослужения — в этом одна из причин того, что Е. стала еще более восприниматься как таинство, совершаемое одними священнослужителями, в к-ром народ является лишь безмолвным зрителем (см.: *Snoek.* 1995. P. 38); уже в VIII в. в лат. мон-рях, а в IX в. и в городских храмах как норма утвердилось совершение «частных месс» одним священником, без участия народа (Ibid. P. 42). Изменился и порядок причащения — с IX в. на Западе было официально запрещено преподавать мирянам Св. Тело в руки (Ibid. P. 39) и обычной практикой стало вкладывать Св. Тело в уста верным (см.: *Taft.* 1996). С нач. IX в. на Западе фиксируется обычай использования опресноков для совершения Е. (в дальнейшем лат. Церковь перейдет к практике освящения отдельных хлебов для каждого причастника — гостий, к-рые некатолики иногда называют «облатками»). К XI в. обычай служения мессы на опресноках вместо квасного хлеба стал на Западе повсеместным (см.: *Snoek.* 1995. P. 39).

А. А. Ткаченко

II. Е. в православной Церкви II тысячелетия.

Е. в Византии в XI в. К XI в. визант. богослужение приобрело почти тот вид, какой оно сохраняло в правосл. Церкви все последующее тысячелетие; в его основе лежала древняя к-польская традиция, значительно обогащенная в VIII–IX вв. материалом, заимствованным из иерусалимской (или, шире, палестинской) традиции. К этому времени основным

евхаристическим чином К-поля окончательно стала литургия свт. Иоанна Златоуста, а литургия свт. Василия Великого совершалась лишь 10 раз в году; в состав литургии свт. Иоанна Златоуста вошли неск. новых молитв и кратких молитвословий, в т. ч. молитва Οὐδεὶς ἄξιος· (**Никто́же досто́инъ:**), в рукописях литургии свт. Василия выписывавшаяся и ранее (в XII в. текст этой молитвы окажется в центре к-польской богословской полемики о Жертве Е.; об этой молитве см.: *Taft.* Great Entrance. P. 119–148); в визант. практике утвердились обычаи добавления в Чашу *теплоты* непосредственно перед причащением духовенства (*Idem.* Precommunion. P. 441–502) и использования *лжицы* для причащения мирян (*Taft.* 1996) — оба обычая впосл. обсуждались в ходе греко-лат. спора об опресноках. В XI в. формируется «новая к-польская» (по терминологии А. Жакоба; см.: *Jacob.* Formulaire. P. 253–338) редакция текста формуляров 2 полных к-польских литургий — к ней восходят и тексты совр. изданий Евхология и Служебника (тем не менее даже в самом К-поле литургическое единообразие в эту эпоху не было абсолютным, а практика совершения Е. в греч. общинах Юж. Италии (см.: *Пентковский.* P. 337–434), в Грузии (см. ст. *Грузинская православная Церковь,* разд. «Богослужение: XI–XVI вв.»), на Руси (см.: *Желтов М., диак.* Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) слав. Служебниках // БТ. 2007. Сб. 41. С. 272–359) и в др. местных традициях, в целом соответствуя к-польской, могла отличаться от нее нек-рыми второстепенными деталями).

Главным визант. толкованием чина Божественной литургии в этот период продолжал оставаться символический комментарий, появившийся в VIII в. и называвшийся «Церковная история» или «Тайноводственная история кафолической Церкви». В 1085–1095 гг. (см. обоснование этой датировки в ст.: *Darrouzès J.* Nicolas d'Andida et les azymes // REB. 1974. Vol. 32. P. 199–210) Николаем Андидским был написан еще один комментарий, «Протеория» (впосл. отредактированный Феодором Андидским), в к-ром интерпретация священнодействий литургии как символов различных этапов земной жизни Христа проведена еще более последовательно (см.: *Красносельцев.* 1884; *Bornert.* 1966. P. 181–205); этот комментарий также получил большое распространение (на нем и на «Церковной истории» основан ряд др. визант. комментариев, в частности комментарий, приписываемый свт. Софронию Иерусалимскому, но созданный в XII в., и др.— см.: *Bornert.* 1966. P. 181–205).

В этот период обычным становится более редкое, чем в предшествующую эпоху, причащение — даже среди монахов. Так, если прп. Феодор Студит еще призывал монахов приступать к Св. Таинам за каждой литургией, то практика ежедневного причащения, к-рой придерживался прп. *Симеон Новый Богослов* (949–1022), в его время была уже исключением, а в одном из наиболее известных монастырских уставов 2-й пол. XI в., *Евергетидском Типиконе,* говорится, что даже «достойные» монахи могут причащаться Св. Таин только трижды в неделю, тогда как находящимся «в плену страстей» предписано приступать к Чаше раз в неделю или вовсе не причащаться. В любом случае, хотя Евергетидский Типикон и принадлежит к студийской традиции, решение вопроса о частоте причащения предоставляется в нем не самим монахам (как предписывал прп. Феодор Студит), но игумену мон-ря. В этом же памятнике имеются указания о необходимости исповеди перед причащением и о чтении правила ко св. Причащению, что является одним из древнейших свидетельств об использовании этого правила в визант. традиции.

В рукописях правило ко св. Причащению выписывается с XI в. и приобретает тот вид, который оно имеет сейчас, далеко не сразу, хотя его основные молитвы, надписанные именами святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста (они есть и в принятых в наст. время печатных изданиях), присутствуют уже в его древнейших рукописях (см.: *Alexopoulos S., Hoek A., van den.* The Endicott Scroll and Its Place in the History of Private Communion Prayers // DOP. 2006 [2007]. Vol. 60. P. 145–188). Содержащийся в правиле канон (2-го гласа, с алфавитным акростихом, ирмос: Δεῦτε λαοί· (**Гра́дите, лю́дїе:**), нач.: Ἄρτος ζωῆς αἰωνιζούσης (**Хлѣ́бъ живота́ вѣ́чнꙋ́ющаго**)) встречается в рукописях с XIV в. В дониконовской рус. практике был известен и иной канон (того же гласа и с тем же 1-м ирмосом — но в целом наборы ирмосов в двух канонах не тождественны,— нач.: **Ви́ждь дше́ хрⷭ́та закала́ема,** греч. оригинал канона не выявлен), имевший широкое распространение (он до наст. времени печатается в старообрядческих изданиях правила). 1-й из этих канонов иногда дополняется тропарями из 2-го (напр., в нек-рых изданиях и рукописях рус. Каноника — напр., в Каноникe из коллекции Скалигера, 1331–1332 гг., являющемся одной из древнейших рукописей визант. канона ко Св. Причащению; см.: *Baar A. H., van den.* A Russian Church Slavonic Kanonnik. Hague; P., 1968. P. 46–63).

Диак. Михаил Желтов

Таинство Е. в богословии прп. Симеона Нового Богослова поставлено в центр духовной жизни христианина. Учение прп. Симеона о таинстве Е., хотя и основано на святоотеческом предании, в рамках визант. богословской традиции является уникальным. Преподобный не создал систематической концепции Е., но в его творениях этому таинству уделено много внимания (о евхаристическом богословии прп. Симеона см.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). П., 1980. Н. Новг., 1996². С. 115–138). Он часто говорил о Е., используя метафоры и аллегории; среди его излюбленных образов для описания Е.— образы света и огня. В своем понимании Е. прп. Симеон, продолжая аскетическую традицию, испытавшую влияние Евагрия Понтийского (см.: *Perczel I.* The Bread, the Wine, and the Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries // *Perczel et al.* 2005. P. 131), исходил прежде всего из собственного духовного опыта, в к-ром подающая вечную жизнь Е. является на пути к Богу тем главным событием, без к-рого невозможно спасение. Поэтому преподобный делал акцент на духовном характере Причащения и на его духовных плодах.

Прп. Симеон указывал, что основанием этого таинства является Боговоплощение: «А то, что только Крещения не достаточно нам для спасения, но что и приобщение Плоти Иисуса и Бога и Его честной Крови для нас более подобающе и необходимо, услышь из следующего: «И Слово стало плотью и обитало с нами». И то, что это говорится в доказательство того (необходимости

Е.— *Авт.*), послушай, что говорит Господь: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем». Ведь когда это (Воплощение.— *Авт.*) произошло, и мы были духовно крещены Пресвятым Духом и стали Божиими детьми, и воплощенное Слово вселилось в нас, как свет, через приобщение пречистого Тела и Крови Его, мы «увидели славу Его, славу как Единородного от Отца»» (*Sym. N. Theol.* Eth. 10. 448–470 // SC. 129. P. 292). Е. входит в план домостроительства спасения: еще прежде веков Богом было предопределено, чтобы «те, кто уверуют в него и крестятся во имя Его, то есть во имя Отца и Сына и Святого Духа, и вкусят пречистое Тело Его Сына и испьют честную Кровь Его, были оправданы от греха, конечно, освобождены, прославлены и стали причастниками вечной жизни» (Ibid. 2. 7. 259–265 // SC. 122. P. 384).

Причащение Св. Даров делает верных сродниками и сотелесниками Христу, они становятся нераздельными со Христом, одним Телом во едином Духе. Действительность этого телесного единения прп. Симеон уподоблял сотворению Евы: «Как Ева была взята из плоти и из костей Адама, и оба были одной плотью, так и Христос, преподав нам Себя в Причастие от Своей плоти и от Своих костей... из них самих дает нам есть и через это Причастие делает единым с Собою и нас» (Ibid. 1. 6. 136–144 // SC. 122. P. 232). Прп. Симеон говорил о вкушении достойными причастниками «всего» (ὅλον) Христа — эта тема, являвшаяся с кон. VIII в. одной из центральных в лат. евхаристическом богословии, в визант. богословии Е., склонного — особенно после VIII в.— к крайнему евхаристическому реализму, обсуждалась мало. В Е. весь Христос соединяется с достойными и этим дарует им обожение: «Ту Его пречистую Плоть, которую Он воспринял из чистых ложесн пречистой Марии и Богородицы... от нее Он преподает нам в пищу. И вкушая ее, мы имеем в себе всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Самого Сына Божия и Сына Девы и всенепорочной Марии, сидящего одесную Бога и Отца — каждый из нас, верных, достойно вкушающих Его Плоть... но [имеем Его] ни в коем случае не как из нас происходящего или телесно рождаемого и отделяющегося от нас. Ибо Он больше не познается по плоти, будучи в нас как младенец, но пребывает бестелесно в теле, неизреченно смешиваясь нашим сущностям и природам и делая нас богами (θεοποιῶν), как сотелесных Ему, сущих плотью от Его плоти и костью от Его костей» (Ibid. 1. 10. 55–72 // SC. 122. P. 256). Это всецелое единение со Христом — «полное всякого ужаса таинство» — является «самым большим [делом] Его домостроительства в отношении нас» (Ibid. 1. 10. 72–74 // SC. 122. P. 256). Комментируя слова Свящ. Писания: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 56) и «совокупляющийся с блудницей есть одно тело с ней, а соединяющийся с Господом есть один дух с Ним» (ср.: 1 Кор 6. 16–17), прп. Симеон уточнял, что в Е. верные соединяются со Христом не по ипостаси, но по «природе Божества и человечества: по божественной природе — как и сами становящиеся богами по положению (θέσει)... а по человеческой природе — как ставшие Его сродниками и братьями» (*Sym. N. Theol.* Eth. 2. 7. 193–200 // SC. 122. P. 380). Тем самым прп. Симеон утверждал, что в Е. даруется непосредственное единство со Христом по человечеству, и через это — единение с Его Божеством «по положению», или «по благодати»: «Сын Божий определенно провозглашает, что наше единство с Ним становится через причастие таковым, какое единство и жизнь есть у Него с Отцом. Ибо как Он природно (φυσικῶς) соединен собственному Богу и Отцу, так и мы, по Его словам, благодаря тому, что едим Плоть Его и пьем Его Кровь, по благодати (κατὰ χάριν) соединены с Ним и живем в Нем» (Ibid. 3. 506–511 // SC. 122. P. 426).

Такого единения достигают лишь достойные причастники; критерием достоинства прп. Симеон считал причащение «с созерцанием и знанием» — причащаясь, человек должен созерцать Бога душевными очами и ощущать Его живое присутствие в освященных Дарах: «Если [приобщаешься] в чувстве и знании (ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει), то ты достойно причащаешься; если же не так, конечно, ты ешь и пьешь недостойно. Если в чистом созерцании (ἐν θεωρίᾳ καθαρᾷ) ты приобщился того, чего приобщился, вот, ты стал достойным подобной трапезы; а если ты не стал достойным, ты не прилепишься, никоим образом не соединишься с Богом. Итак, да не воображают приобщающиеся Божественных Таин недостойно, что благодаря им они просто так прилепляются и соединяются с невидимым Богом... Ибо только те, кто в Причастии божественной Плоти Господней удостаиваются также откровения через умное прикосновение невидимого Божества, Которое видят и вкушают умными очами и устами, познáют, что благ Господь. Те, кто едят и пьют не только чувственно воспринимаемый хлеб, но вместе и Бога в нем, в обоих чувствах одинаковым образом питаемые, одним видимо, а другим невидимо, двояко соединяются двойственному природами Христу, становясь Ему сотелесниками и сообщниками Славы и Божества» (Ibid. 14. 225–241 // SC. 129. P. 438; ср.: Ibid. 248–280 // SC. 129. P. 440–442; сходные мысли содержатся и в 4-м «Послании» прп. Симеона, до наст. времени не изданном). Но в отличие от прп. Иоанна Дамаскина, к-рый отрицал мысль о том, что Св. Дары могут претерпеть судьбу обычной пищи (следуя в этом святителям Кириллу Иерусалимскому и Иоанну Златоусту, к-рые полемизировали с восходящим к Оригену противопоставлением между видимой стороной Е. и ее духовным содержанием), прп. Симеон утверждал: «Если ядущие Его Плоть и пиющие Его Кровь «имеют вечную жизнь», по Его божественному речению, а мы, вкушая их, не чувствуем, что в нас происходит что-то большее, чем [при вкушении] чувственной пищи, и не принимаем в сознании иную жизнь, то, следовательно, мы приобщились только простого хлеба (ἄρτον μόνον ψιλόν), а не одновременно и Бога» (Ibid. 10. 758–764 // SC. 129. P. 314). При этом прп. Симеона нельзя упрекнуть в символическом (как в «Ареопагитиках», см.: *Иларион (Алфеев), игум.* Преподобный Симеон Новый Богослов и правосл. предание. СПб., 2001[2]. С. 143) или морализаторском (к чему был близок Ориген) понимании таинства Е. Поэтому его мысль о возможности вкушения в таинстве только простого хлеба, являющаяся, по словам еп. Илариона (Алфеева), «радикальным утверждением» (Там же. С. 134), требует объяснения. Возможно, она объясняется тем, что, как писал Ж. Даррузес, «богословие Симеона не есть

логическая система» (SC. 122. P. 33). Но можно предположить, что она имеет основание в проводимом прп. Симеоном различии между Телом Христа до и после Воскресения. Воплотившись, Господь «сначала оживил душу, которую Он воспринял, и, сделав нетленной, обожил ее, пречистое же и божественное Свое Тело, хотя и обожил, но еще носил его как тленное и материальное (φθαρτὸν αὐτὸ καὶ ὑλικὸν περιέφερε). Ведь Тело, которое ест и пьет, устает и потеет, связанное и побиваемое, подвешенное на кресте и пригвожденное [к нему], конечно, есть [Тело] тленное и материальное. Ведь это все свойства тленного тела, и поэтому оно умерло и было мертвое положено во гроб. Но после того, как [Христос] восстал нетленным, Он также вместе с Собою восставил само тело как духовное (πνευματικόν), совершенно (πάντῃ) божественное и нематериальное (ἄϋλον). Именно поэтому он не сломал печати гроба, когда из него вышел, а также беспрепятственно входил и выходил через затворенные двери» (*Sym. N. Theol.* Eth. 1. 3. 52–64 // SC. 122. P. 198, 200). Называя воскресшее Тело Спасителя «нематериальным», прп. Симеон, вероятно, следовал богословской традиции, восходящей к Евагрию Понтийскому. Эта традиция оказала непосредственное влияние на ту линию развития визант. богословия Е., к-рая имела отражение у нек-рых авторов (в т. ч., вероятно, у свт. Евтихия К-польского), но была в целом вытеснена крайним евхаристическим реализмом, восходящим к «Apophthegmata patrum», прп. Анастасию Синаиту и др. св. отцам и сделавшимся особенно актуальным в ходе полемики с иконоборчеством; возможно, указанная линия развития визант. евхаристического богословия нашла отражение и у прп. Симеона. Именно по причине нематериальности воскресшего Тела его реальное присутствие в Св. Дарах (к-рое преподобный не оспаривал — ср. слова 14-го «Гимна» прп. Симеона, где говорится, что хлеб и вино, предложенные «во имя (εἰς ὄνομα) Твоих (Христа.— *Авт.*) Плоти и Крови», воистину (ἀληθῶς) становятся Телом и Кровью «наитием Духа и силою Вышнего» — *Idem.* Hymn. 14. 55–59 // SC. 156. P. 270) может как бы пройти мимо недостойного причастника: «Каким образом ты считаешь, что прикоснулся к неприступному огню, или полагаешь, что вообще причастился вечного огня? Никоим образом никак это с тобой, бесчувственным к таковым [вещам], не произошло. Но свет освещает тебя, сущего слепым; согревает тебя огонь, но не касается; жизнь осенила тебя, но не соединилась с тобою; живая вода прошла через твою душу, как через желоб, так как не нашла достойного себе приема» (*Idem.* Eth. 14. 267–274 // SC. 129. P. 440). Впрочем, даже если предположение о соответствии между мыслью о «нематериальности» воскресшего Тела Спасителя и евхаристическим богословием прп. Симеона и верно, в творениях преподобного это соответствие не проведено последовательным образом. Так, прп. Симеон писал, что, хотя Тело Христово и остается для недостойных неудержимым и всецело духовным,— «как некогда, когда двери были затворены, Ты (Христос.— *Авт.*) вошел и вышел, и как Ты стал невидимым из глаз Твоих учеников при преломлении хлеба»,— для достойных Христос тем не менее является в таинстве «как чувственный, держимый и вместимый» (*Idem.* Hymn. 26. 39–55 // SC. 174. P. 272); в др. месте он утверждал, что в таинстве Христос позволяет «сущностно» (οὐσιωδῶς) «держать и есть» (κρατεῖν καὶ ἐσθίειν) Его Тело и пить Его Кровь (Ibid. 20. 58–60 // SC. 174. P. 114).

Сам причащавшийся ежедневно, прп. Симеон призывал и всех верующих к возможно более частому участию в Е., подчеркивая, однако, что оно будет иметь смысл лишь в случае постоянной подготовки к нему, состоящей в ежедневном аскетическом делании (об этом преподобный особенно подробно писал в «Огласительных словах» и в «Посланиях»). Особенность евхаристического учения прп. Симеона с аскетической стороны состоит в требовании причащаться всегда со слезами. В этом он следовал своему духовному отцу, прп. Симеону Благоговейному. В 4-м «Огласительном слове» прп. Симеон Новый Богослов описывает, как некогда он зачитал монахам и мирянам высказывание Симеона Благоговейного: «Брат, без слез никогда не причащайся». Слушатели решили, что это высказывание является преувеличением, и поэтому ответили: «Отныне мы никогда не будем причащаться, но останемся все без Причащения», улыбаясь при этом (*Idem.* Catech. 4. 11–18 // SC. 96. P. 314, 316). Прп. Симеон был удивлен и огорчен такой реакцией; он подчеркнул, что дар слез является не особым, стяжаемым далеко не сразу, дарованием (как он обычно описывается в аскетической лит-ре), но должен быть у каждого желающего причащаться Св. Таин (Ibid. 26–30 // SC. 96. P. 316, 318), если только тот исполняет заповеди и живет деятельной христ. жизнью: «Итак, ты хочешь никогда не причащаться без слез? Делай ежедневно то, что поешь и читаешь (во время богослужения.— *Авт.*), и тогда ты сможешь и это непрестанно совершать» (Ibid. 517–519 // SC. 96. P. 356). Поэтому причащаться ежедневно, да и вообще приступать к таинству, может лишь тот, кто приносит Богу искренние слезы и твердое покаяние в своих грехах (Ibid. 607–616 // SC. 96. P. 364). Это, впрочем, не означает, что само по себе таинство Е. носит покаянный характер, напротив, «если так будешь праздновать и так причащаться Божественных Таин, твоя жизнь будет одним праздником, и даже не [просто] праздником, а основанием праздника и единой Пасхой — переменой и исходом (μετάβασις καὶ ἐκχώρησις) от видимых [вещей] к умопостигаемым» (*Idem.* Eth. 14. 281–284 // SC. 129. P. 442).

Несмотря на то, что по свидетельству самого прп. Симеона, его утверждение, что недостойные причастники «питают только тело, но не душу», вызывало у его современников неодобрительный «шум» (Ibid. 242–249 // SC. 129. P. 438–440), учение преподобного о таинстве Е. оказало нек-рое влияние на евхаристическое благочестие правосл. Церкви. Так, надписанная именем прп. Симеона Нового Богослова стихотворная молитва из совр. редакции правила ко св. Причащению (нач.: Ἀπὸ ῥυπαρῶν χειλέων / ἀπὸ βδελυρᾶς καρδίας — Ѿ сквéрныхъ ѹ҆стенъ, Ѿ мéрзкагѡ сéрдца), вошедшая в его состав не позднее XIV в., составлена на основе неск. гимнов преподобного — преимущественно 17-го (см.: *Асмус В., прот.* Гимны прп. Симеона Нового Богослова в богослужебных книгах Русской Церкви // БВ. 2004. № 4. С. 212–217). В этой молитве подчеркивается необходимость покаяния, слез, твердой веры в таинство и говорится о том, что Христос в Е. дает причастникам вкушать Свою Плоть и

пить Свою Кровь и через них дарует оставление грехов и единение с Собою (со ссылкой на Ин 6. 56) и делает их «общниками Божества» (κοινωνοὺς Θεότητος).

Спор об опресноках. Критика практики совершения Е. на опресноках заняла одно из центральных мест в догматико-полемической ли-



Распятие. Эмалевый квадрифолий из Шемокмеди, Грузия. X в. (ГМИГ)

тературе Византии XI–XIII вв. Почти в каждом антилат. и антиарм. сочинении этого времени так или иначе затрагивается вопрос об опресноках (тогда как, напр., тема Filioque, поднятая еще свт. Фотием К-польским, вновь выступила на первый план лишь в XII–XIII вв.). Именно этот вопрос имел принципиальное значение в истории конфликта между К-польской и Римской Церквами. В греч. богословской лит-ре обвинение в употреблении опресноков оставалось одним из главных пунктов антилат. полемики вплоть до XVIII в., хотя набор аргументов претерпел после XIII в. нек-рые изменения. Рус. исследователь М. В. Чельцов, автор монографии об этом споре, не потерявшей актуальности и в наст. время, насчитал ок. 70 сочинений правосл. авторов XI–XVIII вв., посвященных теме опресноков, причем примерно половина из них были созданы в XI и XII вв. (*Чельцов.* 1879. С. 1; см. также: *Jugie.* 1926. T. 1. P. 311–344; 1930. T. 3. P. 232–256; *Hanssens.* 1930–1932. § 230–282; *Erickson J. H.* Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054 // SVTQ. 1970. Vol. 14. N 3. P. 155–176; *Avvakumov.* 2002. S. 29–159; *Бармин.* 2006). Уже в XI в. спор об опресноках достиг Киевской Руси, где получили большое распространение слав. переводы визант. трактатов на эту тему; кроме того, нек-рые из рус. митрополитов-греков выступили как авторы собственных сочинений против опресноков — нек-рые из них сохранились только на слав. языке (см.: *Попов.* 1875; *Павлов.* 1878; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер.: А. В. Назаренко; ред.: К. К. Акентьев. СПб., 1996[2]. С. 280–303).

Возникновение спора. Полемика об опресноках, приведшая в 1054 г. к взаимным анафемам между рим. легатами и К-польским патриархом, возникла на фоне сложных политических событий. Первым известным документом греч. полемики против опресноков является письмо *Льва*, архиеп. Охридского, к Иоанну, еп. Транийскому (а через него — ко всем архиереям «франков» и к самому папе), написанное в сер. 1053 г. по побуждению патриарха *Михаила I Кирулария* (1043–1058). В этом письме архиеп. Лев обвиняет латинян в 4 основных отступлениях: в совершении Е. на опресноках, в соблюдении поста в субботу, в отказе от пения «*Аллилуия*» в период Великого поста и в употреблении в пищу удавленины (эти же обвинения останутся в центре внимания и последующей визант. полемики с латинянами). Аргументация архиеп. Льва достаточно лаконична; в частности, он пишет, что, используя опресноки и соблюдая субботы, латиняне тем



Причащение апостолов. Миниатюра из Евангелия XI в. (Paris. gr. 74. Fol. 156v)

самым оказываются в общении с иудеями. Преимущество квасного хлеба перед опресноками архиеп. Лев обосновывает тем, что опреснок «ничем не отличается от бездушного камня и кирпичной глины», тогда как квасной хлеб «жив, одушевлен и порождает теплоту», к-рую он имеет от закваски и соли. Архиеп. Лев приводит подборку цитат в доказательство того, что слово ἄρτος ([квасной] хлеб; Охридский архиепископ производит его от глаголов αἴρω, ἐπαίρω и φέρω ἐπὶ τὰ ἄνω — подниматься, всходить, возносить) — в отличие от τὰ ἄζυμα (опресноки) — употребляется в Свящ. Писании в контексте радости, т. к. Пасха нового Завета «радостна и поднимает (ἐπαίρει) нас от земли через радость на небо, как и закваска посредством собственной теплоты [поднимает] хлеб, который, причастуя и соли, и закваске, исполнен радости». О преимуществе употребления квасного хлеба свидетельствуют те места Евангелия, где ученики Христа названы «солью земли», а Царство Небесное уподоблено закваске, положенной в 3 меры муки. Христос на Тайной вечере, согласно архиеп. Льву, сначала совершил ветхозаветную Пасху, вкусив пасхального агнца с травами и опресноками, но после этого установил Е. уже на квасном хлебе, показав тем самым, что то, что принадлежит ветхому Завету, прошло и упразднилось. Итак, употребление опресноков, установленное Моисеем, упразднено в новом Завете (*Will.* 1861. P. 56–58).

От имени папы Римского Льва IX был составлен ответ, обращенный к патриарху Михаилу I и архиеп. Льву Охридскому, в к-ром утверждалось первенство Римского престола как гаранта чистоты веры и мира, и согласия, а К-поль порицался за то, что он осмелился учить Римскую Церковь «тысячу двадцать лет спустя после страсти Спасителя». Однако ответ так и не был отправлен адресатам по причине того, что имп. Константин и патриарх Михаил отправили Льву IX примирительные письма, к-рые тот получил зимой 1053/54 г. Однако письмо патриарха, в к-ром тема опресноков не поднималась, вызвало у папы возражения, к-рые он изложил в ответных посланиях к императору и патриарху.

События 1054 г. Послания папы были отправлены в К-поль в сопровождении папских легатов, которым надлежало окончательно выяснить все обстоятельства возникшего византийско-лат. церковного конфликта. Посольство, состоявшее из кард. *Гумберта*, Петра, еп. Амальфийского, и диак. Фредерика, канцлера Римской Церкви, покинуло Рим в марте

или нач. апр. 1054 г. Еще до прибытия папских легатов особое сочинение в защиту опресноков и в опровержение письма архиеп. Льва Охридского было прислано в К-поль (см.: *Бармин.* 2006. С. 137–142); оно было текстуально близко к «Диалогу» кард. Гумберта, написанному им на ту же тему, вероятно, по поручению папы.

Ответом на приведенные в этом сочинении и «Диалоге» кард. Гумберта аргументы стали 3 «Слова» *Никиты Стифата* († 1090), ученика прп. Симеона Нового Богослова и иером. Студийского мон-ря. Принятые в совр. лит-ре условные названия «Слов» были даны А. Михелем: самое краткое «Слово» он обозначил как «Диалексис», среднее — «Антидиалог», а самое пространное — «Сборник» (*Michel A.* Die vier Schriften des Niketas Stephatos über die Azymen // BZ. 1935. Bd. 35. S. 310). Как удалось установить исследователям, в основе всех 3 «Слов» лежит более раннее сочинение Никиты Стифата, в к-ром он также критиковал практику совершения Е. на опресноках — но не в лат., а в арм. традиции,— «Пятое столбовое слово против армян» (см.: *Hergenroether.* 1869. P. 139–154), написанное Стифатом в связи с пребыванием в К-поле армянского католикоса за неск. лет до начала антилат. полемики. Редакцию этого сочинения, сделанную Никитой по просьбе патриарха Михаила для нужд антилат. полемики, представляет собой самое пространное слово, «Сборник»; «Антидиалог», или «Слово об опресноках, субботнем посте и браке иереев», является переработкой «Сборника», выполненной в связи с получением «Диалога» Гумберта; кратчайшее же слово, «Диалексис», Стифату не принадлежит и является сокращением «Антидиалога», сделанным не позднее кон. XI в. неизвестным автором (см.: *Бармин.* 2006. С. 142–154). Под влиянием «Слов» Стифата впосл. был составлен целый ряд визант. полемических сочинений XI–XII вв., часть которых их авторы надписали именами великих учителей Церкви: свт. Афанасия Александрийского, прп. Иоанна Дамаскина, святителей Мефодия и Фотия К-польских; одно из этих сочинений надписано, вероятно, именем его действительного автора — некоего Мелетия (см.: *Бармин.* 2006. С. 157–162).



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. Св. Софии в Охриде, Македония. Сер. XI в.

Гумберт, уже находясь в К-поле, написал на «Слово об опресноках...» развернутое «Опровержение» (*Will.* 1861. P. 136–150), ответа на к-рое со стороны Стифата не последовало. Гумберт утверждал, что Никита отказался от своей позиции (Ibid. P. 151); возможно, что нечто подобное могло иметь место — во всяком случае, в июльской грамоте папских легатов имя Никиты Стифата не фигурировало.

Грамота папских легатов, к-рую они утром 16 июля 1054 г. положили на алтарь храма Св. Софии (Chartam excommunicationis — Хартия об отлучении), ознаменовала их отказ от попыток начать переговоры. В этой грамоте послы сначала отзывались с уважением об императоре и жителях К-поля: «Итак, да будет известно прежде всего славным императорам, клиру, сенату и народу сего города Константинополя и всей кафолической Церкви, что мы ощутили здесь великое добро, чему весьма радуемся в Господе, но также и величайшее зло, от которого чрезвычайно печалимся. Что касается столпов имперской власти (columnas imperii) и ее чтимых и мудрых граждан, то город сей — христианнейший и православный». «Зло», по мнению легатов, олицетворяли патриарх Михаил I Кируларий, архиеп. Лев Охридский и патриарший сакелларий Константин, а также все единомысленные с ними. Легаты обвинили их в следовании одновременно мн. ересям: «Подобно симонитам, они продают дар Божий; подобно валентинианам, оскопляют иноземцев и производят их не только в клириков, но даже и в епископов; подобно арианам, перекрещивают тех, кто уже был крещен во имя Св. Троицы, и в особенности — латинян; подобно донатистам, утверждают, что за исключением лишь Церкви Греческой, Церковь Христова и подлинные Жертва и Крещение исчезли из всего мира; подобно николаитам, позволяют и защищают плотские браки служителей священного алтаря; подобно северианам, называют злословным закон Моисеев; подобно духоборцам, или богоборцам, отсекли в Символе веры исхождение (processionem) Духа Святого от Сына; подобно манихеям, кроме прочего, утверждают, что любая хлебная закваска одушевлена (animatum esse); подобно назореям, соблюдают плотскую чистоту иудеев до такой степени, что отказывают умирающим новорожденным детям в Крещении ранее восьми дней по рождении и не причащают женщин, которым угрожает смерть, в месячных истечениях или при родах, а если они были язычницами, то запрещают креститься; и, отращивая волосы на голове и бороды, в общение не принимают тех, кто стрижет голову и бреет бороду согласно установлению (institutio) Римской Церкви» (*Will.* 1861. P. 153–154). Эта анафема была несправедливой — она содержала ложное утверждение об изменении византийцами Символа веры (легаты ошибочно полагали, что Filioque присутствовало в нем изначально) и противоречащее канонам древней Церкви мнение о недопустимости брака для священнослужителей,— но она также содержала и указания на действительные проблемы визант. церковной жизни того времени, напр. абсолютизацию визант. церковных обычаев, вплоть до отлучения от Причащения тех, кто брил бороду. Особенным образом в анафеме представлена тема опресноков — на упрек в подражании иудеям латиняне ответили обвинением в пренебрежении к ВЗ, а на символическое толкование закваски — обвинением в том, что их оппоненты считали ее одушевленной. Позже в присутствии императора рим. легатами была произнесена еще одна анафема в адрес отвергающих использование опресноков и подвергающих сомнению

совершенство евхаристической Жертвы в Римской Церкви: «Всякий, кто упорно противоречит вере святого и апостольского Римского престола и его Жертве (sacrificio), да будет анафема, маранафа, да не считается христианином-кафоликом, но еретиком-прозимитом (prozymita — от греч. ζύμη, закваска)» (Ibid. P. 154).

Демонстративное возложение грамоты на престол Св. Софии спровоцировало возмущение столичного народа, направленное против легатов, что чуть не стоило им жизни. 20 июля на σύνοδος ἐνδημούσα — малом Соборе архиереев, находившихся в тот момент в столице,— в к-ром приняли участие 20 митрополитов и 2 архиепископа, под председательством патриарха Михаила I Кирулария, было принято решение анафематствовать грамоту и ее составителей, что и было сделано (Ibid. P. 167). Т. о., своим поступком легаты усилили позиции патриарха Михаила I Кирулария в К-поле — их несправедливые обвинения только сплотили вокруг него греч. духовенство,— и укрепили антилатинские настроения в К-польской Церкви.

Однако ни грамота рим. легатов, направленная против достаточно определенной группы лиц, ни ответ отцов к-польского малого Собора, анафематствовавших грамоту и ее составителей, не были осуждением Церквей в целом (хотя фактическое разделение греч. и лат. Церквей последовало именно за этими событиями; в то же время еще в сент. 1089 г. К-польский синод под председательством патриарха *Николая III Грамматика* указывал на то, что в вопросе разделения Церквей эти анафемы не имеют канонической силы — см.: *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089 // BZ. 1928. Bd. 28. S. 38–67).

Патриарх Михаил I Кируларий в кратком и пространном письмах, направленных им патриарху Петру Антиохийскому (см. о них: *Бармин.* 2006. С. 198–201), изложил содержание грамоты рим. легатов по-своему. В кратком письме он писал, что легаты анафематствовали «всякую Церковь православных» за нежелание брить бороды, за причащение от женатых священников, за приношение квасного хлеба и за неисповедание Filioque (*Will.* 1861. P. 186). Пространное письмо патриарху Петру было написано патриархом Михаилом с целью потребовать исключить поминовение папы из *диптихов* Антиохийской Церкви; в письме патриарх Михаил возводил отделение папы от кафолической Церкви и исключение его из диптихов ко временам VI Вселенского Собора и папы Вигилия (хотя папа Вигилий был участником V, а не VI Собора, причем подписал его решения). В ответном письме Антиохийский патриарх указал на безосновательность попытки патриарха Михаила отнести разрыв папы с Вселенской Церковью ко временам V Вселенского Собора (исправив т. о. допущенную патриархом Михаилом ошибку), ссылаясь на то, что и сам в молодости слышал, как поминают папу в К-поле. Патриарх Петр призывал патриарха Михаила быть снисходительным к недостаткам латинян, указывая, что действительно существенными среди них являются признание Filioque и обязательность безбрачия духовенства, и предлагал написать послание новому папе с требованием удалить Filioque, оставив прочие спорные вопросы — в т. ч. опресноки — в стороне, поскольку считал более важным не допустить еще большего разрыва между Церквами (Ibid. P. 189–204).



Потир.
Византия. X–XI вв. (ГЭ)

В научной лит-ре было высказано множество гипотез с целью определить мотивы резких выступлений патриарха Михаила I Кирулария против опресноков и др. обычаев Римской Церкви (см. обзор в кн.: *Бармин.* 2006. С. 205–212). Спор об опресноках, разгоревшийся в 1053–1054 гг., не прекратился и после изложения патриарха Михаила I Кирулария в 1058 г. В нач. XII в. патриарх Антиохийский *Иоанн IV/V Оксита* († после 1112) писал: вопрос «об опресноках — самая главная причина разделения между нами и ними... [Вопрос] об опресноках содержит в себе сумму благочестия» (*Jugie.* 1930. T. 3. P. 234).

Аргументация сторон. В критике практики употребления опресноков визант. авторы разработали целый ряд различных доводов, к-рые можно тематически разделить на 5 категорий.

1. Восприятие иудейских обрядов. В большей части сочинений против опресноков лат. евхаристический хлеб отождествляется с иудейскими опресноками (об отношении визант. христиан XI в. к евр. традиции см.: *Занемонец А. В.* «Отказываюсь от всякого еврейского обычая...»: К истории одной византийской формулы // Вестн. Еврейского ун-та. Иерусалим; М., 2004. № 9(27). С. 313–330), причем различие в контексте употребления пресного хлеба у латинян и у иудеев не учитывается, так что уже сам факт его использования трактуется в смысле симпатии к иудаизму или даже участия в иудейских обрядах. Напр., Никита Стифат писал: «Итак, если вы, о римляне, еще пользуетесь опресноками, то еще пребываете под тенью Закона и едите трапезу иудеев» (*Michel.* 1930. S. 321–322). Поэтому в своих антилат. сочинениях византийские полемисты обращались к каноническим правилам древней Церкви, направленным против иудействующих: Ап. 70, Лаодик. 38 и Трул. 11, запрещающим участвовать в иудейских празднованиях и проч. обрядах и принимать от иудеев опресноки.

Латиняне возражали, что они никогда не принимали и не принимают опресноки от иудеев — лат. опресноки выпекаются христ. священнослужителями и монашествующими и используются вовсе не в иудейских обрядах, но в таинстве Е. Однако, напр., Никита Стифат обвинял Римскую Церковь не в букв. принятии опресноков от иудеев, а в общем подражании им: «Если же вы говорите, что не принимаете их (опресноки.— *Авт.*) от иудеев, но изготавливаете у себя, что с того? Принимаете ли вы их от них, изготавливаете ли у себя, они суть опресноки, и поэтому еще более тяжелое будете иметь наказание, так как — пренебрегая тем, что предписано Христом и его апостолами, и находясь в подчинении у закона рабства,— делаете то, что творят иудеи, сидящие в тени и тьме Закона... Ведь тот, кто изготавливает и вкушает опресноки, даже если не принимает их от иудеев,

став подражателем (μιμητής) им, является иудеомудрствующим (ἰουδαιόφρων) и беззаконником. Как, например, если кто-либо обрезывается, [то] даже если принимает обрезание не от иудея, все равно единомыслен им, преступая и отвергая каноны и деяния апостолов и отцов» (Ibid. S. 328–329, 334). Латиняне в ответ подчеркивали очевидную связь между Моисеевым Законом и спасительным домостроительством Господа Иисуса Христа, напоминая о параллелях, существующих между устройством ветхозаветного и христ. храмов и такими обычаями, как использование семисвечников, празднование Пасхи и Пятидесятницы, а также о преемственности в осмыслении жертвоприношения, священной иерархии и т. д. (см.: *Will.* 1861. P. 116).



Причащение апостолов. Фрагмент мозаики ц. Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

2. Историко-экзегетический аргумент. Этот аргумент опирался на доказательство того, что Господь Иисус Христос установил таинство Е. во время Тайной вечери именно на квасном хлебе, так что на нем оно и должно совершаться впредь. Основной проблемой здесь было то, что Тайная вечеря, согласно евангелистам Матфею, Марку и Луке, была ветхозаветной пасхальной трапезой, а ВЗ предписывал совершать ее только на опресноках, заранее удалив из дома всякий квасной хлеб (на что постоянно и указывали лат. авторы, для к-рых этот аргумент был одним из главных). Поэтому греч. богословы доказывали, что Тайная вечеря по тем или иным причинам была полностью совершена на квасном хлебе или что установленная во время нее Е., будучи принципиально новым таинством, требовала для себя использования нового вещества, так что даже если Господь и совершил ветхозаветную Пасху на опресноках, таинство Е. Он установил на квасном хлебе.

Греч. авторы предлагали неск. вариантов толкования евангельского повествования (*Jugie.* 1930. T. 3. P. 235–241), чтобы обосновать эту т. зр. Архиеп. Лев Охридский, Никита Никеец (1-я пол. XII в.), патриарх К-польский Геннадий II Схоларий (XV в.), патриарх Александрийский *Митрофан (Критопулос)* (XVII в.) считали, что в установленный день — 14-го числа евр. месяца нисана — Христос совершил ветхозаветную Пасху, по предписанию Закона, с опресноками, а затем установил новую Пасху (т. е. Е.) на квасном хлебе.

Согласно др. мнению, Христос совершил ветхозаветную Пасху не 14 нисана, а днем ранее (это позволяло гармонизовать хронологии Евангелий от Матфея, от Марка и от Луки и Евангелия от Иоанна). При этом полемисты интерпретировали слова Евангелий от Матфея и от Марка «в первый день опресноков» (τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων — Мф 26. 17; τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων — Мк 14. 12) как «в день перед опресноками» (τῇ πρὸ τῶν ἀζύμων), т. е. в 13-й день месяца нисана под вечер. Т. о., вне зависимости от того, была ли совершена Пасха на опресноках или на квасном хлебе, наличие последнего в доме в тот день не запрещалось Законом, так что он и был использован для установления таинства Е. Такому мнению, призванному одновременно гармонизовать сообщения евангелистов и снять противоречие с ветхозаветными предписаниями, следовали *Евфимий Зигабен* (кон. XI — нач. XII в.), патриарх Антиохийский Иоанн IV/V Оксита, *Михаил Глика* (XII в.), митр. Анкирский *Макарий* (XIV — нач. XV в.), свт. Симеон, архиеп. Фессалоникийский, Иоанн Евгеник (XV в.). После XVII в. это мнение получило распространение в рус. и греч. догматическом богословии (см., напр., соответствующие разделы «Православно-догматического богословия» митр. Макария (Булгакова) и «Православного догматического богословия» архиеп. Филарета (Гумилевского)).

Нек-рые авторы утверждали, что во время Тайной вечери (к-рая, с их т. зр., состоялась 13-го нисана — в этом сторонники 3-го мнения были согласны со сторонниками 2-го) Христос вовсе не совершал ветхозаветную Пасху, но только установил Е. на квасном хлебе. Защитниками этого мнения были: Никита Стифат, *Никита Сеид* (XII в.), патриарх Иерусалимский *Симеон II* (кон. XI в.), патриарх Иерусалимский *Иоанн VIII* (1-я пол. XII в.), *Матфей Ангел Панарет* (XIV в.) и Евстратий Аргентис (XVIII в.).

Особняком среди правосл. полемистов стоит блж. *Феофилакт Болгарский,* архиеп. Охридский (2-я пол. XI — нач. XII в.). Согласно блж. Феофилакту, Господь в установленный день совершил ветхозаветную Пасху и установил таинство Е., воспользовавшись в обоих случаях опресноками. Апостолы же начали совершать Е. на квасном хлебе, использовав для таинства тот же хлеб, что и для обычной трапезы (тогда как бесквасный хлеб употреблялся лишь в определенные дни). Блж. Феофилакт подчеркивал, что, несмотря на то, что Господь совершил Е. на пресном хлебе, употребление квасного хлеба предпочтительнее, поскольку именно такая практика стала общей для всех Поместных Церквей, а также потому, что мы совершаем Е., не буквально воспроизводя действия Спасителя во время Тайной вечери, но так, как того требуют благоговение и вера (*Гельцов.* 1879. С. 92–94).

3. Практика православных Церквей. Не только блж. Феофилакт, но и нек-рые др. византийские полемисты использовали в качестве аргумента тот факт, что в традиции всех правосл. вост. Церквей Е. совершалась на квасном хлебе. Так, в трактате Никиты Никейца «Слово в опровержение римского догмата [о том], что приношение должно совершаться на опресноках» (вопрос атрибуции этого сочинения не решен окончательно) говорится: «Итак, все говорящие на чужих языках племена и царства на востоке, западе, севере и юге, и четыре патриарха служат, используя закваску (διὰ ζύμης λειτουργοῦσι), за исключением папы Римского и тех, кто у него в подчинении. Посему свидетельство многих есть более истинное и надежное, чем свидетельство одного» (цит. по: *Павлов.* 1878. С. 140–141); более того, общераспространенность практики использования квасного хлеба дока-

зывает, что и сами апостолы предписали совершать Е. на нем (Там же).

4. Этимолого-филологический аргумент. Мн. визант. полемисты подчеркивали, что в евангельском рассказе об установлении Господом таинства Е. употреблено слово ἄρτος (хлеб), означающее, по их мнению, лишь квасной хлеб, но не бескваснный (ἄζυμον). Нек-рые из них обращали внимание и на контекст употребления слов ἄρτος и τὰ ἄζυμα (опресноки) в Свящ. Писании (если 1-е обычно употребляется при описании радостных событий, то 2-е — когда речь идет о посте и печали), а также на этимологию слова ἄρτος. По мнению греч. полемистов, слово ἄρτος происходит от глагола αἴρω (поднимать) или прилагательного ἄρτιος (совершенный). Оба слова характеризуют тесто, из к-рого изготавливается квасной хлеб, поэтому только квасной хлеб может обозначаться как ἄρτος. Никита Стифат писал: «Господь взял не опреснок (ἄζυμον) и, благодарив, преломил и дал ученикам, но хлеб (ἄρτον), как свидетельствуют четыре евангелиста и божественный апостол Павел» (*Hergenroether*. 1869. P. 139).

5. Символико-богословский аргумент. Наиболее характерными для этого типа аргументации были рассуждения о том, что между элементами, входящими в состав литургического хлеба, и Телом Христа, которого верные причащаются в Е., должно быть определенное символическое сходство, а также о том, что в силу определенной символики составных элементов квасного хлеба — прежде всего, закваски — Телу Спасителя может символически соответствовать только квасной хлеб.

В наиболее детальном виде символическая аргументация представлена у Никиты Стифата (первоначально разработанная им против армян), от посвященных этой теме трактатов к-рого так или иначе зависят др. антилат. визант. сочинения 2-й пол. XI–XIII вв. (список см. в кн.: *Avvakumov*. 2002. S. 91–103; к списку следует добавить сочинения против опресноков Николая, еп. Мефонского (*Арсений (Иващенко), еп., ред.* Два неизданных произведения Николая, еп. Мефонского, писателя XII в. Новгород, 1897. С. 51–115) и анонимный трактат «Ереси франков» (*Davreux J.* Le Codex Bruxellensis (Graecus) II 4836 (De Haeresibus) // Byz. 1935. T. 10. P. 103–106)).



Причащение апостолов. Фрагмент росписи апсиды Преображенской ц. Спасо-Евфросиниева мон-ря в Полоцке. Ок. 1161 г.

Согласно Никите Стифату, закваска живит и согревает тесто посредством «живой силы», так что хлеб, приготовленный с ее помощью,— одушевлен. В свою очередь, «опреснок очевидно бездушен, как этому ясно научает и сама природа вещей», «в опресноках нет никакой живой силы, поэтому они мертвы» (*Hergenroether*. 1869. P. 141–142). Т. о., только «одушевленный» квасной хлеб может символически соответствовать одушевленному Телу Христа (быть его «вместообразом» — см.: Ibid. 1869. P. 139–140, 151; *Michel*. 1930. S. 323). Те же, кто в качестве «вместообраза» Господнего Тела используют бездушные мертвые опресноки, нарушают это соответствие и тем самым учат о бездушном или мертвом Теле Христовом: «Те, которые вкушают опресноки как вместообразное тела Христова, вкушают мертвую плоть, а не живую. Ибо предварительная закваска бывает для смешения вместо души, а соль — вместо ума. Не имея этого, опреснок является мертвым и неразумным, делая таковыми же вкушающих его, бесчувственно впадающими в нечестие и ересь Аполлинария» (*Hergenroether*. 1869. P. 151–152).

Однако Гумберт в своем «Диалоге» опроверг возможные обвинения в аполлинарианстве, предложив такую интерпретацию символики опреснока, к-рая в одном из составляющих его элементов видит символ тела, а в др.— души: «Римская и Западная Церковь приносит изготовленный служителями алтаря в секретариуме опреснок, приготовленный из зерен пшеницы и чистой воды с помощью огня — в обозначение того, что мы веруем и почитаем в одном Лице Богочеловека Иисуса Христа, Посредника между Богом и людьми, три совершенные субстанции: человеческую — то есть плоть,— душу разумную и Бога — Слово Божие (humanam scilicet carnem, animam rationalem et Verbum Dei Deum)... Эти две субстанции (плоть и разумную душу.— *Авт.*) Слово Божие от самого начала — девственного зачатия — надлежащим образом восприняло и посредством пламени Своего Божества, как бы посредством огня, соединило и соутвердило Себе (sibi construxit et consolidavit). Так приготовленный опреснок посредством твердого призывания всей Троицы становится истинным и единственным Телом Христовым, а не телом Отца и Сына и Св. Духа, как утверждают теопасхиты» (*Will*. 1861. P. 107–108). Вопрос же о том, какому Телу соответствуют Св. Дары — мертвому или живому — обсуждался в лат. богословии еще со времени Амалария Мецского и к XI в. был решен в смысле их соответствия живому Телу, т. к. евхаристическое Тело Христа тождественно «историческому», а Христос воскрес.

Полемика кард. Гумберта с греками проходила на фоне внутрилат. догматической полемики с Беренгарием Турским, в к-рую кардинал был вовлечен. Именно поэтому Гумберт, неверно поняв предложенное Никитой Стифатом толкование слов молитвы Господней о хлебе насущном (ἐπιούσιος), с особой силой настаивал на подлинности изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Никита Стифат писал в своем «Слове об опресноках...»: «Ведь что есть насущный [хлеб], как не единосущный нам? Другого же нет единосущного нам хлеба, кроме как Тела Христова, так как Он стал нам единосущен по Своему человечеству» (Ibid. S. 322–323). Но Гумберт в «Опровержении» воспринял интерпретацию Никитой Стифатом слова «насущный» в смысле «единосущный» как отождествление понятий «сверхсущностный» (именно так кардинал Гумберт понимал слово ἐπιούσιος, поскольку в Вульгате в Мф 6. 11 оно переведено как supersubstantialis) и «единосущный» и поэтому пришел к неверному выводу, что Никита Стифат считал евхаристический Хлеб единосущным обычному хлебу, т. е. отрицал преложение Даров: «Итак, то, что ты сказал, что единосущный (consubstantialem) и сверхсущностный есть одно и то же,— совершенно

легкомысленно. Так как, хотя Господь Иисус и единосущен нам по человечеству, однако по Божеству, по которому единосущен Отцу, по отношению к нам — сверхсущностен (supersubstantialis),— так и хлебы человеческой трапезы пусть будут единосущны сами себе, но Хлеб божественной трапезы является сверхсущностным по отношению к ним» (*Will.* 1861. P. 137–138). Однако в действительности Никита говорил о единосущии евхаристического Хлеба не обычному хлебу, а человеческой природе (понимая «единосущный» как «согласный нашей сущности» — ср. в Лексиконе Суда (X в.): Ἐπιούσιος ἄρτος· Ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων), т. е., вопреки подозрениям Гумберта, не отрицал преложения хлеба в единосущное нам Тело Христово.

Символический аргумент не имел для латинян особого значения, т. к. они полагали, что физическое качество хлеба не имеет первостепенного значения уже просто потому, что после преложения не бывает больше хлеба и вина, и речь не может идти об образе Тела Христова, но лишь о реальном присутствии всего Христа в Св. Дарах. Так, в анонимном лат. фрагменте «О споре с греками», относящемся ко времени пребывания легатов в К-поле, автор задавался вопросом, каким образом закваска животворит Тело Христово, а опреснок делает его мертвым: «Мы осуждаем ваше утверждение, что душа хлеба (т. е. закваска.— *Авт.*) животворит Тело Христа. Неужели две души имеет Христос: одну душу человека, другую — хлеба? Или как хлеб изменяется в плоть Христа, так душа хлеба превращается в душу Христа? Или Христос свою душу оставляет и принимает душу хлеба? Неужели если не будет у хлеба души, то Тело Христа не будет одушевленным? ...Хлеб алтаря весь прелагается в плоть Христа, и ничего не остается из природы хлеба, за исключением одних видов» (*Will.* 1861. P. 257–258).

Из визант. полемистов с этим мнением соглашался, напр., дипломат *Феориан Ортодокс* (2-я пол. XII), которому принадлежит «Письмо к иереям Орианы», посвященное обрядовым различиям между греками и латинянами. В «Письме» (PG. 94. Col. 405–409; *Avvakumov.* 2002. S. 103, 115–116) он выступает против лат. обычаев субботнего поста и брадобрития, но отказывает квасному хлебу в предпочтительности перед пресным, т. к. после освящения нет больше квасного или пресного хлеба, но только Тело Христово. Более того, Феориан отвергает обычное для греч. полемистов противопоставление хлеба опресноку: «Слово «хлеб», будучи родом (γένος), равным образом утверждается о квасном и о пресном [хлебах], которые суть виды по отношению к нему (хлебу.— *Авт.*) (εἰδῶν ὄντων αὐτοῦ)». Феориан также приводит в качестве примера совершенную Христом в Эммаусе трапезу с преломлением хлеба (Лк 24. 30), к-рый мог быть только пресным, поскольку еще не прошли дни опресноков. Феориан усматривает позитивный символизм в использовании как опресноков, так и квасного хлеба, т. к. в приношении латинян он видит символ того, что Господь принял плоть «без всякого смешения», а в приношении византийцев — указание на совершенное богочеловечество Христа. Начиная с XV в. и далее в поствизант. богословии символическая аргументация отходит на второй план, а затем и вовсе исчезает, и на первое место выходит историко-экзегетическая.

В контексте спора об опресноках Никита Стифат также предпринял попытку дать богословско-символическое обоснование теплоты, добавляемой в Чашу перед Причащением: «В Хлебе же, вернее, в Теле Христовом, суть три живых [элемента], подающих жизнь всем достойно вкушающим его — дух, вода и кровь... Это и во время распятия Господа стало ясным, когда из Его пречистого ребра истекла вода и Кровь, после того как Его Плоть была прободена копьем. А живой и Святой Дух остался в Его обоженной Плоти, вкушая которую в Хлебе, прелагаемом Духом и становящемся Плотью Христовой, мы живем в Нем... Так же и когда мы пьем живую и горячую Кровь с водой, излившейся из чистого Его ребра, очищаемся от всякого греха и исполняемся живого Духа. Ибо, как видите, мы пьем Чашу теплой, как из ребра Господа, так как из живой и горячей Духом Плоти (ἐκ ζώσης σαρκὸς τῷ πνεύματι καὶ θερμοτάτης) Христа нам истекли горячие кровь и вода» (*Michel.* 1930. S. 324–325).

Т. о., согласно Никите, квасной хлеб и обычай добавления в Чашу теплоты указывают на то, что и после разлучения души и Тела Спасителя в Его смерти, Его Кровь и Плоть оставались «живыми» в силу пребывания в них Св. Духа (см.: *Grondijs L. H.* Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // BZ. 1958. Bd. 51. S. 343). Гумберт попытался опровергнуть это рассуждение Никиты Стифата, во-первых сославшись на то, что стих 1 Ин 5. 8 относится не к распятию, а к Крещению, а во-вторых обвинив Никиту в отрицании смерти и воскресения Христа. По словам Гумберта, если «святой и животворящий дух (sanctus et vivificus spiritus) остался в Его обоженной плоти», то Христос и не умер, а «если Он не умер, то и не воскрес. Если не воскрес, напрасна наша вера и проповедь, ибо и мы не воскреснем» (*Will.* 1861. P. 138).

Т. о., слова Никиты Стифата о «живой Плоти» и пребывающем после смерти в Теле Спасителя Св. Духе Гумберт неверно понял как утверждение, что в Теле Христа осталась Его человеческая душа. «Spiritus» в ответе Гумберта — это не Св. Дух, а душа Христа, что и следует из дальнейшего текста (Ibid. P. 139), где кардинал цитирует евангелистов: «И, преклонив главу, предал дух (греч. πνεῦμα, лат. spiritum)» (Ин 19. 30; а также Мк 15. 39, Лк 23. 46). Т. о., Гумберт не утверждал, что во время смерти Христа Дух Святой (Spiritus Sanctus), или Божество, покинул Его человечество (такое мнение ошибочно приписывается Гумберту, напр., в работах: *Бусыгина М. А.* Догматическое содержание полемики об опресноках // Патрология, философия, герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. Т. 1. С. 20–27; *Бармин.* 2006. С. 167), но настаивал на реальности крестной смерти Христа, подчеркивая разделение в ней Его Тела и души (и применял к слову «spiritus» определения «sanctus et vivificus», следуя соответствующим словам Никиты Стифата; в свою очередь, особая (и потому непонятая Гумбертом) христологическая терминология Никиты восходила к прп. Симеону Новому Богослову).

Впосл. мнения о необходимости вкушения теплой Крови Спасителя в знак того, что Божество не оставило Тело Господа, придерживались такие канонисты, как Феодор Вальсамон (XII в.) и Матфей Властарь (XIV в.), а также Матфей Ангел Панарет (XIV в.) и крупнейший позд-

невизант. толкователь литургии, свт. Симеон Фессалоникийский. Блж. Симеон терминологически более точно формулирует эту идею: вливая теплоту, священник свидетельствует, «что хотя Господне Тело и стало мертвым после отделения от божественной души, осталось все же животворящим, так как Божество не разделилось с ним, и ни одно из действий Св. Духа не отделилось [от него]» (*Sym. Thessal.* Expositio de divino templo. 94 // PG. 155. Col. 741). Др. крупнейший визант. литургист, св. Николай Кавасила (XIV в.), напротив, понимает теплоту как знак сошествия Св. Духа на Церковь (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 37). Со временем меняется также и формула благословения теплоты.

М. М. Бернацкий

Константинопольские споры XII в. о богословии Е. В сочинениях визант. авторов XII в. тема Е. чаще всего обсуждалась в контексте критики



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) в Никитари, Кипр. 1332/3 г.

лат. обычая совершения Е. на опресноках. Но в эту эпоху в К-поле разгорелись и 2 независимых от этой полемики спора, в ходе к-рых были затронуты вопросы богословия Е.: 1-й — в сер. XII в., в связи с мнениями Сотириха Пантевгена; 2-й — в кон. XII в., по поводу учения Михаила Сикидита (см.: *Успенский.* 2001. С. 174–203; *Jugie.* 1930. T. 3. P. 317–325; *Ермилов П. В.* Проблематика богословских споров в Византии XI–XII вв.: Ересь Сотириха Пантевгена: Дисс. / ПСТГУ. М., 2005. Ркп.). Эти евхаристические споры, различные по содержанию, имеют в своем основании сходную проблематику.

Полемика 1156–1157 гг. Поводом к началу полемики послужило то, что клирик к-польского храма Св. Софии диак. Василий, исполнявший служение проповедника, в одной из проповедей сказал, что Христос Сам принял ту Жертву, к-рую принес за грехи всего мира. Эта мысль была воспринята нек-рыми из к-польцев негативно. Несогласные с мнением Василия, среди к-рых были и некоторые епископы и заслуженные клирики, обвинили его в несторианстве, утверждая, что Христос не может быть одновременно и «Приносящим», и «Принимающим» Жертву, так что слова: **Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν (Ты бо єси приносѧй и приносимый, и пріемлѧй и раздаваемый, хрⷭ́те бже нашъ)**, содержащиеся в молитве Божественной литургии Οὐδεὶς ἄξιος· **(Никтоже достоинъ:)** не следует понимать буквально (молитва Οὐδεὶς ἄξιος имеет нек-польское происхождение и окончательно вошла в чин литургии свт. Иоанна Златоуста только к XI в. (в чине литургии свт. Василия Великого она выписывалась с VIII в.), но в XII в. она уже воспринималась как неотъемлемая часть к-польской литургической традиции; см.: *Taft.* Great Entrance. P. 121–134). В подтверждение своего мнения они ссылались на высказывание свт. Григория Богослова из его «Слова на Св. Пасху»: «Разве не очевидно, что Жертву принял Отец?» (*Greg. Nazianz.* Or. 45. 22 // PG. 36. Col. 653).

Для урегулирования ситуации патриарх К-польский *Константин IV Хлиарин* созвал Собор, к-рый собрался в К-поле 26 янв. 1156 г. Формальным поводом для его созыва стал запрос, поданный новоизбранным митр. Киевским св. *Константином I*, желавшим узнать т. зр. К-польской Церкви о правильном понимании слов **Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος (Ты бо єси приносѧй и приносимый, и пріемлѧй)**, прежде чем отправиться на Киевскую кафедру. Собор прошел в 2 заседания, в ходе к-рых митр. Константин предложил следующее понимание спорного вопроса: «Животворящая Жертва и в начале, и во все время доныне приносилась не одному безначальному Отцу Единородного, но и Самому вочеловечившемуся Слову, и Св. Духу, Богу, в троичности Лиц участвующему в Жертве». Противоположного мнения поначалу придерживались диак. и протэкдик Михаил и еп. Диррахийский (возм., Евстафий — см. *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 529), но впосл., когда их спросили, будут ли они продолжать отстаивать свою позицию, или разделят мнение большинства, высказали согласие с Киевским митрополитом. Собор не осудил никого из участников полемики, но наложил анафему на тех, кто будет впредь упорствовать в подобном заблуждении (*Успенский.* 2001. С. 178–179).

Однако, несмотря на анафему, споры не прекратились. Вскоре после Собора в К-поле стало распространяться небольшое сочинение, написанное в форме диалога, осуждавшее соборное решение в скрытом несторианстве (PG. 140. Col. 140–148). Автором сочинения был диак. храма Св. Софии Сотирих Пантевген, образованный и уже немолодой человек, к тому времени избранный на Антиохийскую кафедру и носивший титул нареченного патриарха Антиохийского. Сотирих был влиятельной личностью и возглавлял одну из партий внутри клира Св. Софии. Именно он стал главным представителем мнения, оппозиционного решению Собора.

Главным утверждением Сотириха было то, что слова **Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος**, обращенные ко Христу, якобы нельзя понять исходя только из их букв. значения и контекста, не прибегая к дополнительному толкованию. В молитве, заключительными словами к-рой являются эти слова, иерей, обращаясь ко Христу, говорит: «Сподоби, чтобы эти Дары были принесены Тебе мною, грешным и недостойным рабом Твоим,— ведь Ты, Христе, [и] приносишь, и приносишься, и принимаешь...». По мысли Сотириха, если следовать прямому смыслу этих слов, получится, что речь идет о принесении Христом Св. Даров, т. е. Своих Тела и Крови, Самому Себе. Отцы Собора понимали эти слова шире, относя их не только к Е., но и к крестной Жертве Спасителя; Сотирих подверг критике и эту мысль, заявив, что в таком случае следовало бы считать, что спасительную Жертву на Голгофе Сын Божий принес Самому Себе, а это, по мнению Сотириха,

является несторианством, поскольку Христос, Сын Божий, будучи единой ипостасью, не может совершать 2 противонаправленных действия, т. е. принимать Жертву у Себя Самого. Приняв толкование свт. Константина, отцы Собора, как пытался доказать Сотирих, имплицитно различили во Христе два ипостасных центра — Приносящего и Принимающего — что и равно несторианству. Наконец, согласно Сотириху, букв. понимание рассматриваемой фразы ведет к выводу о том, что Христос приносит Жертву ежедневно, за каждой литургией, поскольку слова «приносящий», «приносимый», «принимающий» являются причастиями настоящего времени; но если Сын Божий, действительно, за каждой литургией приносит Себе Свою Жертву и Сам же ее принимает, то как примирить это с учением о единократности Жертвы Христовой? В своем диалоге Сотирих писал: «Кто из благочестивых людей может допустить, что [глагол] «приносить» употреблен здесь [в том же смысле,] как и в отношении Жертвы в Страстях (Христа.— *Авт.*)? — тогда как апостол Павел возглашает: «Единожды Христос за нас умер»... И хотя апостол говорит, что приношение Христом Себя [в Жертву] есть одно и единственное, ты утверждаешь, что Он приносит Себя каждый [день]» (PG. 140. Col. 146–148).

Единственный путь к верному пониманию слов молитвы, по мнению Сотириха, заключается в том, чтобы соотнести причастия προσφέρων (Приносящий), προσφερόμενος (Приносимый) и προσδεχόμενος (Принимающий) с разными аспектами жертвенного служения Христа: «Приносимый», по его мнению, указывает на то, что Христос действительно приносится в бескровной Жертве Е.; «Приносящий» нужно понимать только вне контекста Е.; «Принимающий», как думал Сотирих, указывает на то, что Христос, как Бог, принимает то, что мы Ему приносим в Е. Сотирих обращал внимание на то, что глагол προσφέρειν помимо основного значения «приносить» имеет и другое — «приводить [к к.-л.]», и предлагал относить причастие προσφέρων ко Христу, но понимать его не в смысле «приносящий [Жертву]», а вне связи с непосредственной темой молитвы — как «приводящий [спасаемых к Отцу]» (эту многозначность глагола προσφέρειν использовал и Феодорит Кирский, чтобы обойти сложный вопрос об отношении Жертвы Христовой ко времени: «Но (Христос.— *Авт.*) есть Первосвященник вовек, не как приносящий жертвы, потому что один раз принес Свое Тело, но как Посредник, приводящий к Отцу верующих» — *Theodoret.* Interpretatio Epistolae ad Hebraeos. 6. 20 // PG. 82. Col. 724). Такое толкование Сотирих основывал на утверждении, что Жертва Христова не может приноситься за каждой литургией. Впрочем, он осознавал, что его мнение вступает в явное противоречие со святоотеческой традицией, называющей Е. Жертвой, и с самим чинопоследованием литургии, в к-ром прямо говорится о совершающемся за каждой литургией Жертвоприношении. Поэтому Сотирих стремился истолковать текст литургии т. о., чтобы он не противоречил его позиции. Напр., слова проскомидии **Жрётсѧ а҃гнецъ бж҃ïй, взе́млай гре́хъ ми́ра** он объяснял так: «Да, именно так говорят они (священнослужители.— *Авт.*), и совершенно справедливо. Происшедшее некогда спасительное страдание (Христа.— *Авт.*) совершают они, как [будто оно происходит] в настоящее [время]. Ибо воспоминание (ἀνάμνησις), которое заповедал нам творить Спаситель, обновляет (καινίζει) воображаемым способом (φανταστικῶς), или, лучше сказать, образно (εἰκονικῶς), то, что произошло издревле. И как согласно уставу празднований у нас принято говорить о прошедших [событиях] будто о настоящих, в какой бы день [праздник] ни совершался, почему мы и говорим, празднуя: «Христос рождается» и «крещается» — так же принято совершать и то, что относится к спасительному страданию» (PG. 140. Col. 148).



Причащение апостолов. Фрагмент мозаики собора Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве. 1113 г.

То, что Сотирих призывал понимать евхаристическое Жертвоприношение «образно» (εἰκονικῶς), стало поводом для обвинения его в возрождении евхаристического богословия иконоборцев и, в частности, в том, что он, вопреки VII Вселенскому Собору, называл Св. Дары «вместообразами» и после освящения. Но Сотирих резко выступал против подобных обвинений: «Я слышал, что некоторые клеветнически обвиняют меня, будто я называю спасительные и божественные Таины вместообразами (ἀντίτυπα)...» — *Σακκελίων.* 1890. Σ. 330). Он подчеркивал, что «приносимые в Жертву Святые и честные Дары сверхъестественным образом прелагаются по действию Пресвятого Духа в животворящее и спасительное Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, через которые причащающиеся вступают в единение со Христом» (Ibidem). Тем не менее, признавая реальное преложение Даров, Сотирих отрицал реальность евхаристической Жертвы. По его мнению, если допустить, что Жертва совершается реально, из этого неизбежно следует, что она совершается вновь и вновь, и единственный способ избежать подобного вывода состоит в том, чтобы истолковать все те элементы литургии, к-рые говорят о Е. как о Жертве в «образном», «иконическом» смысле.

Свое понимание Е. Сотирих отстаивал на созванном для обсуждения его взглядов К-польском Соборе 1157 г., к-рый возглавил имп. *Мануил I Комнин.* Сотирих представил Собору важнейший для понимания его позиции довод. Доказывая, что Христос больше не может приносить Свою Жертву, Сотирих «сказал, что принесение (Жертвы.— *Авт.*) не является вечным (οὐ γὰρ ἀΐδιος), но произошло и совершилось после Воплощения, а значит, и принятие [Жертвы] тоже состоялось во времени» (Ibid. Σ. 321). Т. о., принципиальной категорией для Сотириха было время. Он мыслил Жертву Спасителя как исключительно земную реальность, подвластную временны́м категориям, как событие земной истории, к-рое, совершившись однажды, безвозвратно ушло в прошлое. Тот же ход мыслей содержится и в

диалоге Сотириха, где он писал, что Христос «принес» Свою Жертву «однажды», «тогда». «Теперь» же Он ее больше не «приносит», она теперь лишь достояние прошлого, «теперь» Жертву Христову можно только «образно обновлять». Т. о. Сотирих исключал Жертву Сына Божия из божественной вечности, что приводило его к мысли о том, что евхаристическое воспоминание отделяется от нее все возрастающей с каждым днем временно́й пропастью. Отсюда его вывод: бескровная евхаристическая Жертва и крестная смерть Спасителя — это две разные Жертвы. Голгофскую Жертву принес Сам Сын Божий, а Е. в собственном смысле слова даже и не является Жертвой, а представляет собой лишь совершаемое руками священнослужителей символическое повторение Жертвы Голгофской.

В ответ на мнение Сотириха Собор 1157 г. (PG. 140. Col. 148–180) подтвердил тождество обеих Жертв, провозгласив, что Голгофская и евхаристическая Жертва есть одна и та же Жертва, к-рую и тогда, и теперь принес и приносит Сам Господь. Положительное учение Собора было сформулировано в короткой формуле, к-рую был вынужден принять Сотирих: «Я согласен со святым и священным Собором в том, что Жертва и теперь приносимая, и тогда принесенная, была и тогда принесена, и теперь снова приносится Святой Троице единородным и воплотившимся Словом, как одна и та же» (*Σακκελίων.* 1890. Σ. 322–323).

Собору были предложены выдержки из святоотеческих текстов в подтверждение правильного понимания рассматриваемых слов молитвы. Цитаты были подобраны по 2 темам, как явствует из предшествующих подборкам заголовков: «О том, что каждый день приносится в Жертву Агнец Божий, Сын Отчий, вземлющий грех мира...» и «О том, что Господь наш Иисус Христос Сам есть [и] Приносящий, и Приносимый, и Принимающий, как Архиерей, Жертва и Бог» (PG. 140. Col. 156–172).

Собор сформулировал 4 анафематизма (Ibid. Col. 176–177), к-рые были впосл. внесены в текст Синодика в неделю Торжества Православия (с прибавлением еще одной анафемы в адрес мнения Сотириха Пантевгена и его единомышленников, но с указанием, что они сами от этого мнения отказались: *Gouillard.* Synodikon. P. 73–75, 210–215; см. также: *Никольский К. Т., прот.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в Первую неделю Великого поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879. С. 124–129). В них подтверждалось учение о том, что Христос, как Первосвященник, принес на кресте Себя в Жертву всей Пресв. Троице: «Тем, кто говорит, что... [Христос] принес... Жертву Своего Тела и Крови... Богу и Отцу, [но] не принимал ее вместе с Отцом, как Бог — и Сам Единородный, и Дух Святой...— анафема»; отвергалось мнение о евхаристической Жертве как только символической: «Тем, кто, слыша [слова] Спасителя, заповедующего о священнодействии Божественных Таин, говоря: «Сие творите в Мое воспоминание», ...осмеливаются утверждать, что... Жертва, [совершаемая] священнодействующими Божественные Таины [лишь] «обновляет воображаемым способом, или образно (καινίζει φανταστικῶς καὶ εἰκονικῶς)» Жертву собственного Тела и Крови [Христа на Кресте]... как опустошающим страшное и Божественное таинство священнодействия...— анафема»; и утверждалось учение о том, что евхаристическая Жертва приносится всей Пресв. Троице: «Тем, кто не принимает [учение о том], что Жертва, приносимая каждый [день] принявшими от Христа священнодействие Божественных Таин, приносится Святой Троице — таковым, как противникам святых отцов, Василия и Златоуста (здесь отцы Собора прямо ссылались на чины литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, содержащие молитву Οὐδεὶς ἄξιος·.— *Авт.*)...— анафема». Так завершилась эта полемика.

Еще до созыва Собора 1157 г. против Сотириха выступил еп. Мефонский *Николай* († после 1165). Опровергая взгляды своего оппонента, еп. Николай развил учение о вневременности Христовой Жертвы (см.: *Φούσκας Κ., πρωτ.* Ὁ Νικόλαος Μεθώνης καὶ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ περὶ θείας εὐχαριστίας. Ἀθῆναι, 1992). Жертва одна и единственна, но, совершившись во времени однажды, она не перестает совершаться в Божественном безвремении, она «совершается вечно», становясь небесным образцом для евхаристического приношения. И ежедневно, во время Е., эта Жертва вновь является во времени и пространстве, как бы осуществляясь заново. По словам еп. Николая, совершаемая нами Е. соотносится с вневременной Жертвой Христовой как земная скиния с небесной, о к-рой говорится в Послании к Евреям (Евр 8. 1–2; 9. 11–12). Т. е., согласно еп. Николаю, Е. принадлежит одновременно двум планам: Божественному и человеческому, небесному и земному, вечному и временному. Е. совершается на земле, но в ней является то, что совершается на небе. На небе — сообразно Божественному естеству, а на земле — сообразно человеческой ограниченности, понятным, ощутимым образом, через иереев, при помощи веществ хлеба и вина. Т. о., евхаристическая Жертва есть явление во времени того, что пребывает в небесной вечности.

Обращаясь к словам, вокруг которых велась полемика, еп. Николай настаивал на том, что в контексте молитвы Οὐδεὶς ἄξιος· они должны пониматься буквально. В этой молитве «Приносящим» действительно называется Христос и одновременно говорится о Дарах, которые приносит священник. Но здесь нет противоречия, напротив, это подчеркивает особый характер евхаристического Жертвоприношения. Жертва Е. и есть Жертва Христова, а значит, она была принесена и сейчас приносится Самим Христом. Христос есть Тот, Кто приносит — но поскольку Его присутствие на земле в наст. время неощутимо, священнослужители как бы занимают Его место, «дондеже приидет». Но Сам Христос, невидимо предстоя при совершении Жертвы, «перенимает» от священников «приношение» и совершает его Сам.

По словам Мефонского епископа, ясное указание на тождественность Е. и Жертвы Христовой содержится в словах ап. Павла: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор 10. 16). «Обрати внимание,— замечает еп. Николай,— апостол сказал: «чаша, которую мы благословляем» — а не «та, которую благословил Господь»... чтобы показать, что совершаемое нами во времени является тождественным тому, что было совершено Им однажды, и Им же вечно совершается» (*Νικολάου, ἐπ. Μεθώνης.* Λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ



Причащение апостолов. Фрагмент воздуха. Ок. 1300 г. (Византийский музей, Фессалоника)

θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ Πατρὶ μόνῳ... // Ἐπ. ἀρχιμ. Ἀνδρόνικος (Δημητρακόπουλος). Lpz., 1865. Σ. 55).

Споры 90-х гг. XII в. Вопросы соотношения Е. и Голгофской Жертвы, а также Е. и времени, затронутые в полемике сер. XII в., были вновь поставлены в спорах конца того же века, возникших в связи с мнениями некоего Михаила Сикидита.

Из сочинений визант. историков известно, что Михаил Сикидит в рамках созданной им богословской системы придерживался мнения, что в Е. мы причащаемся такого Тела Христова, каким оно было во время земной жизни Спасителя, т. е. подверженного тлению. Он утверждал, что подаваемые в Причащении Тело и Кровь Господа — тленны и образуют жертву, так что в Е. мы принимаем не «целого Христа» (ὅλον τὸν Χριστόν), но как бы часть Его. Это мнение, к-рое Михаил стремился придать широкой огласке, имело сторонников (среди к-рых были и представители высшей церковной власти) и противников. Основным оппонентом Михаила стал Вакх, еп. Пафосский, утверждавший, что мы причащаемся нетленного Тела Христова, в том его состоянии, в к-ром оно пребывает сейчас, после славного воскресения Христова (*Успенский.* 2001. С. 198–202).

Аргументация Михаила Сикидита и его сторонников изложена в сочинениях Михаила Глики (к-рый, по всей вероятности, и был тем самым Михаилом Сикидитом, о к-ром сообщали визант. историки) (*Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ* Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια. Ἀθῆναι, 1912. Τ. 2. Σ. 133–135, 348–379). В пользу мнения о тленности евхаристического Тела Христова Глика проводит 2 линии аргументации. 1-я утверждает, что Христос установил Е. до Своей смерти и воскресения, а значит, тогда, когда Его Тело еще пребывало в состоянии тления. Именно этого Тела Он и причастил Своих учеников за Тайной вечерей, и именно эта вечеря является основанием для таинства Е. Следов., в Е. верным преподается то самое тленное Тело, к-рого причастились апостолы, т. к. иначе, по мысли Глики, связь между Е. и Тайной вечерей будет утеряна.

2-я линия аргументации основана на мысли, что нетленное и воскресшее Тело Христово не может быть преломляемо и вкушаемо во время литургии. Более того, по мнению Глики, воскресшего Тела Христова и вовсе нельзя причаститься, потому что оно недоступно осязанию и вообще чувственному восприятию. Свидетельство Евангелия о том, что Христос позволил Фоме вложить руку в ребро, Глика объясняет тем, что он сделал это по снисхождению и икономии, дабы доказать, что пострадавшее Тело воскресло (*Jugie.* 1930. T. 3. P. 323). На основании этих доводов Глика предлагал такое понимание евхаристического священнодействия, согласно к-рому после освящения хлеб и вино становятся истинными Телом и Кровью Христовыми, такими, какими они были до воскресения Спасителя: Тело преломляется, разделяется на части и вкушается по частям верными; но, попадая в организм причастника как во гроб, Тело Христово в нем воскресает и переходит в нетленное состояние, обогащая причастника своим нетлением. Сторонники этого мнения выражали его в виде формулы: «Святые Дары тленны до тех пор, пока не попадут в уста причастника» (именно с такой формулой полемизировал прп. *Неофит Затворник* (XII в.), ссылавшийся в своем опровержении учения Глики на мн. евхаристические чудеса — см.: *Jugie.* 1949). Они также утверждали, что в Е. воспроизводится все домостроительство нашего спасения, как бы совершаемое заново. По их мнению, все, что говорится о происходящем в Е., следует понимать реалистично: Христос приносится в жертву за каждой литургией, Он снова умирает и воскресает. И хотя они утверждали, что и в Е., и на Голгофе была принесена и приносится одна и та же Жертва (см. текст, подписанный именем прп. Иоанна Дамаскина, но вышедший из-под пера защитников мнения Михаила Глики: *Ioan. Damasc.* [Sp.] De immaculato corpore // PG. 95. Col. 405), из их понимания следует, что Голгофская Жертва повторяется во время Е., а значит, за каждой литургией Христос распинается вновь и вновь.



Причащение апостолов. Фрагмент росписи костницы Бачковского мон-ря, Болгария. XII в.

Т. о., Михаил Глика развил те взгляды, опровергая которые создал свою концепцию Сотирих Пантевген. Но их позиции сошлись в том, что они оба, неправильно понимая жертвенный характер Е., ошибочно учили о соотношении вечной Жертвы Христовой с земным временем; только Сотирих решил противоречие, возникавшее по причине изначально ложных установок, одним способом, а Михаил — другим.

Источники, на к-рых основывался Михаил Глика, неизвестны; однако ясно, что в его богословии проявилось то же оригенистское учение о воскресшем Теле Христовом, к-рое лежало в основе иконоборческой доктрины (в т. ч., вероятно, и евхаристической) и встречалось и у нек-рых более ранних визант. авторов. Здесь также наблюдается сходство взглядов Сотириха и Глики: тогда как первый понимал Жертву символически, используя почти иконоборческую терминологию; во взглядах второго проявилась др. особенность учения иконоборцев — идея о нематериальности Тела воскресшего Христа. Это

учение Глика пытался совместить с крайним евхаристическим реализмом, при к-ром внешние качества евхаристического Хлеба приписывались самому Телу Христа и который характерен, напр., для прп. Анастасия Синаита и свт. Никифора Исповедника (именно необходимостью сочетания крайнего реализма с оригенистским учением о теле воскресения, вероятно, и обусловлено появление экзотической идеи о «воскресении» Тела Христова в причастнике). Кроме того, на Глику явно повлияла традиция визант. символических толкований литургии, предполагавших, что каждый раз при совершении евхаристической службы перед глазами верующих проходит история земной жизни Спасителя (*Jugie*. 1930. T. 3. P. 322). Наконец, нельзя исключить, что Глика пытался опровергнуть совр. ему лат. богословие Е., на что указывает отказ Михаила Сикидита (т. е. скорее всего самого Глики, или же близкого к нему автора) от учения о принятии в Е. «целого Христа» (выражение totus Christus в XII в. широко употреблялось в лат. евхаристическом богословии; в этой связи обращает на себя внимание и отдаленное сходство идей Глики с осужденным на Западе учением Амалария Мецского о «троеобразном» Теле Христа). Михаил Глика — автор 2 антилатинских произведений против опресноков и Filioque (*Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ* Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια. Ἀθῆναι, 1906. Τ. 1. Σ. 293–334, 335–360); его соч. «Об опресноках» по количеству доводов превосходит все предшествующие антилат. произведения; поэтому его последовательно антилат. позиция — несомненна.

Выступления Михаила Сикидита на темы богословия Е. и ответ на них со стороны еп. Пафосского Вакха вызвали в К-поле бурные споры. Для решения поставленных вопросов и урегулирования ситуации при имп. Алексее III Ангеле Комнине (1195–1203) и патриархе К-польском *Иоанне X Каматире* (1198–1206; патриарх Иоанн, как и его предшественник, патриарх *Георгий II Ксифилин*, считал мнение Сикидита противоречащим церковному учению — *Успенский*. 2001. С. 199–200) был созван Собор, состоявшийся в период с сент. 1199 г. по сент. 1200 г. (точная дата неизвестна). Собор ограничился решением запретить дальнейшие споры и повторением анафематизмов Собора 1157 г. против мнений Сотириха Пантевгена. В отсутствие положительного решения поставленных вопросов полемика могла бы продолжаться еще долго, но сложные политические события и последовавшее в 1204 г. взятие К-поля крестоносцами прервали ее развитие и воспрепятствовали принятию соответствующего богословского определения.

П. В. Ермилов

Богословие Е. в Византии в XIV–XV вв. ***Богословие Е. в творениях св. Николая Кавасилы и свт. Симеона, архиеп. Фессалоникийского.*** Наиболее важный вклад в развитие правосл. учения о Е. во 2-й пол. XIV — нач. XV в. был сделан 2 визант. толкователями богослужения — св. *Николаем Кавасилой* († после 1392; см.: SC. 4 bis; *Biedermann M.* Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas // ÖS. 1954. Bd. 3. S. 29–41; *Bornert*. 1966. P. 215–244; *Φουντούλης Ι.* Ἑρμηνεία ἑπτά δυσκόλων σημείων τοῦ κειμένου τῆς Θείας Λειτουργίας ἀπό τό Νικόλαο Καβάσιλα // Πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμήν... τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 157–172; *Habelea C.* Die Erklärung der göttlichen Liturgie nach Nikolaos Kabasilas // ÖS. 2002. Bd. 51. S. 249–293; TByz. 2002. Vol. 2. P. 315–410) и свт. *Симеоном*, архиеп. Фессалоникийским († 1429; см.: PG. 155; *Симеон Солунский*. Соч.; *Bornert*. 1966. P. 245–262; *Σκούμπου Ἐ.* Λατινικές καινοτομίες στήν περί ἁγίας Τριάδος καί ἱερῶν μυστηριῶν διδασκαλία τοῦ Συμεών Θεσσαλονίκης. Ἀθήνα, 2003. Σ. 77–89). Оба автора продолжают традицию символического толкования Божественной литургии, но не ограничиваются этим подходом, раскрывая богословское значение различных частей литургии (что и составляет их основной смысл, тогда как символами различных этапов домостроительства спасения их можно назвать лишь условно) и предлагают догматические решения отдельных вопросов богословия Е.— как поднятых в ходе споров XI–XII вв., так и возникших лишь в XIV в.

В эту эпоху одним из наиболее актуальных в визант. антилат. полемике стал не обсуждавшийся ранее вопрос о времени освящения Даров.

Традиц. на Востоке всегда была т. зр. о необходимости эпиклезы — призывания Св. Духа (или, в нек-рых ранних памятниках, Логоса) — для освящения Даров (хотя отдельные св. отцы и подчеркивали с особенной силой значение установительных слов, а в нек-рых агиографических текстах, а также у патриарха К-польского Николая III Грамматика (PG. 114. Col. 1113) встречается идея об освящении Даров в момент поднятия их священником во время возгласа Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (Стаа сѣ҃тыимъ — см.: *Taft*. Precommunion. P. 227–229) как открывающего собой причащение духовенства и мирян и одновременно заключающего ту часть литургии, к-рая относится к освящению Даров). На Западе же господствовало учение об освящении Даров силой установительных слов: с одной стороны, оно было продолжением обычной для лат. патристики традиции; с др. — стало частью созданной лат. схоластами системы богословия таинств, в которой мнение о необходимости формы для каждого таинства было одним из основополагающих. Поэтому, по мнению католич. авторов, после установительных слов Дары уже полностью освящены — на этом основании они подвергали критике визант. литургическую традицию, в анафорах которой после установительных слов следует эксплицитное прошение об освящении Даров.



Воздух.
Византия. Кон. XIII — нач. XIV в.
(Музей Бенаки, Афины)

И св. Николай Кавасила, и свт. Симеон Фессалоникийский выступили в защиту правосл. позиции, подробно обосновав необходимость эпиклезы (см.: *Mellis L.* Die eucharistische Epiklese in den Werken des Nikolaos Kabasilas und des Symeon von Thessaloniki: Diss. R., 1977). Это не было отрицанием значения установительных слов — так, Симеон называл их «священными словами, которые

произнес Сам Спаситель, священнодействуя» (*Sym. Thessal.* Expositio de divino templo. 86 // PG. 155. Col. 732), а св. Николай писал: «Произнеся сами (установительные.— *Авт.*) слова, [священник] тогда припадает и молится, и просит [Отца] применить (ἐφαρμόσαι) те божественные изречения единородного Его Сына... и к предлежащим Дарам и, явив Всесвятого и всемогущего Его Духа, преложить (μεταβληθῆναι) хлеб в само честное и святое Его (Христа.— *Авт.*) Тело, а вино — в саму пречистую и святую Его Кровь. Когда это сказано в молитве и произнесено, все, относящееся к священнодействию, исполнено и совершено, и Дары освящены, и Жертва (θυσία) принесена, и великое Жертвоприношение (θῦμα) и Агнец (ἱερεῖον), закланный за грехи мира, созерцается лежащим на священной трапезе» (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 27). Т. о., согласно св. Николаю, сказанные Спасителем слова служат основанием для молитвы призывания Св. Духа, но «силой» (δύναμις), совершающей преложение, является Св. Дух (Ibid. 28).

В то же время св. Николай стремился сгладить противоречия между лат. и греч. традициями, показывая, что и в рим. мессе присутствует эпиклеза — он усматривал имплицитное моление об освящении Даров в одном из заключительных разделов канона мессы, «Supplices te rogamus» (Ibid. 30). Однако в рим. каноне присутствует и эксплицитное прошение об освящении Даров — разд. «Quam oblationem», расположенный в центре канона, еще до установительных слов,— и именно на этот раздел указывали те католич. богословы, к-рые в эпоху Тридентского Собора пытались доказать, что для освящения Даров центральное значение имеет эпиклеза, а не установительные слова. Можно предположить, что св. Николай видел лат. аналог эпиклезы не в «Quam oblationem», а в «Supplices te rogamus» по той причине, что считал необходимым, чтобы сначала были произнесены установительные слова и лишь затем — эпиклеза; но рим. канон является не единственным примером евхаристической молитвы, где моление об освящении Даров расположено не после, а до установительных слов (эпиклезу перед повествованием о Тайной вечере имеют, напр., анафоры александрийского типа).

Свт. Симеон обращал внимание на то, что и с т. зр. содержания евхаристической молитвы, и с т. зр. совершаемых во время нее священнодействий временем освящения Даров является призывание Св. Духа, подчеркивая, что его нельзя трактовать в том смысле, будто таинство совершает человек, а не Бог: «Иерей не знаменует [крестом] Дары, когда произносит: «Приимите, ядите» и «Пийте от нея вси»... И после этих [слов] великий Василий называет Дары «вместообразами» (ἀντίτυπα). Но после того, как [иерей] принесет Дары и скажет: «Твоя от Твоих», и призовет (ἐπικαλέσασθαι) благодать Духа, именно тогда верует в ее присутствие по священнической молитве [и], выпрямившись, знаменует божественные Дары и, сказав: «Сотвори хлеб убо сей честное Тело Христа Твоего» и назнаменовав хлеб, [а также:] «А еже в чаше сей — честную Кровь Христа Твоего» и назнаменовав чашу, в третий же раз назнаменовав их вместе и произнеся: «Преложив Духом Твоим Святым», прибавляет «Аминь», подтверждая таинство и дерзновенно исповедуя, что предлежащие [Дары] суть Тело и Кровь Христа, по Его силе, и Отца, и Духа, и ничего тут нет человеческого, но все совершается божественной благодатью» (*Sym. Thessal.* Expositio de divino templo. 86 // PG. 155. Col. 737). Т. о., принятая VII Вселенским Собором интерпретация термина «вместообразы» в анафоре свт. Василия Великого использована свт. Симеоном для доказательства того, что и после установительных слов Дары еще не стали Телом и Кровью Христа.

Св. Николай также отвергал всякое символическое понимание Даров — и в т. ч. евхаристическую терминологию иконоборцев: «Хлеб Тела Господня (ἄρτος τοῦ Κυριακοῦ σώματος) уже не прообраз (τύπος), не дар, имеющий [лишь] образ (εἰκόνα) истинного Дара или представляющий, будто на картине, некое очертание спасительной Страсти, но сам истинный Дар, само всесвятое Тело Владыки, истинно приявшее все те укоризны, поношения, раны, распятое, прободенное... претерпевшее заушения, избиения, оплевания, вкусившее желчь. Подобно и Вино — сама Кровь, истекшая из прободенного Тела. Это Тело и эта Кровь — образованные Духом Святым, рожденные от блаженной Девы, погребенные, воскресшие в третий день, восшедшие на небеса и седящие одесную Отца» (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 27). Помимо учения иконоборцев, св. Николай отвергал также мнения Сотириха Пантевгена и Михаила Глики (не упоминая их имен): 1-е — говоря, что в Е. взору верных предстает не «некое очертание спасительной Страсти», но само пострадавшее Тело, поскольку Е. есть «не прообраз Жертвы и не образ Крови, но воистину Заклание и Жертва» (Ibid. 32; косвенно тему полемики сер. XII в. св. Николай затрагивал также в своих рассуждениях о том, почему евхаристическая молитва обращена не к Сыну, а к Отцу: Ibid. 31); 2-е — утверждая тождественность освященных Даров историческому Телу Христа, так что хлеб и вино становятся в Е. не некой бездушной плотью «в состоянии до воскресения», а тем самым Телом, к-рое уже приняло страдания, воскресло и восседает одесную Отца. При этом св. Николай исповедовал крайний евхаристический реализм в вопросе соотношения чувственных качеств Тела Христова и Св. Даров, в чем следовал свт. Иоанну Златоусту, прп. Анастасию Синаиту и обычной для визант. авторов IX–XIII вв., начиная со свт. Никифора, традиции: «Не только Духа Святого послал нам Господь, чтобы Он пребывал с нами, но и Сам [Господь] обещал пребывать с нами до скончания века. Но Утешитель находится с нами невидимо, потому что не носит тела, а Господь [Иисус Христос] и зрению доступен, и осязать Себя позволяет посредством страшных и священных Таин — потому что и воспринял нашу природу, и носит [ее] вовек» (Ibid. 28). Для Михаила



Причащение апостолов. Служба святых отцов. Роспись апсиды ц. Богородицы Одигитрии, Печская Патриархия, Косово и Метохия. Ок. 1337 г.

Глики крайний евхаристический реализм прямо значил, что Дары тождественны тленному Телу, поскольку нетленное Тело нельзя ни преломить руками, ни раздробить зубами — это привело Глику к постановке вопроса о соотношении в Е. тленного и нетленного. Св. Николай Кавасила, отвечая на это утверждением, что из тождественности евхаристического Тела историческому следует, что в Причащении верные вкушают воскресшее Тело, не использовал однако термин ἄφθαρτος (нетленный) в своем толковании на Божественную литургию (хотя, напр., в соч. «О жизни во Христе» он встречается многократно); в Причащении, согласно св. Николаю, «сочетавшийся тлению человек вкушает чистое Тело» (Ibid. 42; слову φθορά — тление, здесь противопоставлен не термин ἄφθαρτος, но ἀκήρατος — чистый, невредимый).

Утверждение, что Е. является истинной Жертвой, служит у св. Николая основанием рассуждения, разрешающего вызывавший в XII в. споры вопрос о соотношении Голгофы и евхаристической Жертвы. Приступая к этому рассуждению, св. Николай спрашивает: когда совершается Жертва — до или после освящения Даров? Если предположить, что до освящения, то тогда в жертву приносится хлеб, но хлеб сам по себе не может быть назван жертвой, а таинство Е. состоит в созерцании не «закалаемого хлеба, но Агнца Божия, вземлющего закланием грех мира» (Ibid. 32). Сказать же, что Жертва приносится после освящения,— «тем более невозможно», потому что Тело Спасителя, ставшее после воскресения «невредимым (ἀκήρατον) и бессмертным (ἀθάνατον)» (Ibidem) никак не может быть снова заклано, а также потому, что, если бы даже оно и могло снова стать таковым, в этом случае священнослужители ничем не отличаются от мучителей и распинателей Христа. Помимо этого св. Николай отвергает, ссылаясь на ап. Павла (Евр 9. 28), даже и мысль о возможности повторения Жертвы (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 32). Поэтому остается только один выход — признать, что «Жертва совершается ни до освящения хлеба, ни после освящения, но в самом освящении... Каково жертвоприношение овцы — превращение (μεταβολή — «преложение».— *Авт.*) из совсем не закланной в закланную,— таково и [то, что] происходит здесь. Ибо хлеб нежертвенный (ἄθυτος ὤν) превращается тогда в принесенное в Жертву, так как воистину превращается (μεταβάλλει) из хлеба не закланного в само закланное Тело Господа... Жертва эта происходит не во время заклания Агнца, но во время преложения хлеба в Агнца закланного» (Ibidem). Т. о., многократное совершение Е. не имеет следствием повторение Голгофской жертвы за каждой литургией, вопреки выводам Сотириха Пантевгена относительно учения о Е. как Жертве и вопреки мнениям Михаила Глики и его сторонников: «Поскольку Жертва эта происходит во время преложения хлеба в Агнца закланного, очевидно происходит преложение, тогда как заклания не происходит, и, таким образом, прелагаемое — многократно, и преложение — часто, но тому, во что прелагается, ничто не препятствует быть одним и тем же. И как Тело одно, так и заклание Тела одно» (Ibidem).

Явление Жертвы в освящении Даров служит, согласно св. Николаю, твердым основанием для поминовений усопших и живых, к-рые следуют за эпиклезой: «Иерей же, когда будет совершена Жертва, созерцая предлежащий залог человеколюбия Бога — Агнца Его, уже как Посредника Его принимая, имея с собой и Утешителя, выражает свои прошения к Богу, изливает моление уже с изрядной и твердой надеждой и молится, чтобы на деле были исполнены [нужды] и тех, кого он помянул,



Приготовление Жертвы. Роспись ц. Пантократора мон-ря Дечаны, Косово и Метохия. 1335–1348 гг.

проскомисуя хлеб, и о ком он принес предсовершительные молитвы, [когда] приносил Дары и молил об их принятии. Что же это [за нужды]? Общие и живым, и усопшим — чтобы вместо Даров, принятых Богом, была возниспослана благодать: в частности, усопшим — упокоение душ и наследие Царствия с почившими святыми, а живым — Причащение [от] священной трапезы и освящение, и чтобы никто не причастился в суд или осуждение, оставление грехов, мир, благоденствие, получение необходимого, [и чтобы] в конце они были явлены Богом достойными Царствия» (Ibid. 33). И в этих словах, и в др. местах литургического комментария св. Николая видна та тесная связь, к-рую он усматривал между чином проскомидии (подробно им истолкованным: Ibid. 2–11) и евхаристической анафорой. Он указывает не только на их связь, но и на общее сходство: и в проскомидии, и в анафоре соединены вместе благодарение и прошение (Ibid. 10, 27, 33). При этом прошения в составе самой анафоры, следующие за эпиклезой и включающие в себя возношение имен святых и поминовение усопших и живых, св. Николай предлагал понимать как тоже состоящие из благодарения и прошения: благодарения за дарование нам святых и прошений о прочих верных (Ibid. 33). Мысль о том, что поминовение святых в анафоре является не благодарением, а прошением о них, св. Николай называл «очевидным кощунством» (Ibid. 49), поскольку такое прошение следовало бы понимать или как пустую формальность, или как хулу и на святых, и на прославившего их Бога, потому что о святых в таком случае приносилась бы молитва, «как о еще не освященных» (Ibidem); напротив, это поминовение является «приношением благодарственных даров» о них к Богу (Ibid. 48). Вообще различные аспекты поминовений за литургией и их связи с освящением Даров раскрыты св. Николаем крайне подробно — дав толкование всей литургии от начала и до конца, он вновь возвращается к этим темам, посвящая им неск. объемных глав (Ibid. 42–50); из этого можно заключить, что для греков в XIV в. аспект литургии как службы о живых и усопших был особенно важен.

По словам св. Николая, поминовение за литургией уже само по себе сообщает благодать и усопшим, и живым (Ibid. 33), поскольку евхаристическая Жертва посредствует между Богом и людьми: «Божественное сие и священное служение

является освящающим двояким способом. Первый способ — посредничество, ибо приносимые Дары самим приношением освящают приносящих и тех, за кого приносят, и умилостивляют к ним Бога. А второй — Причащение, ибо делается нам пищей и питием, по истинному слову Господа. Из этих способов первый бывает общим и для живых, и для усопших, ибо Жертва приносится за обе [эти] категории [людей]. Второй же доступен только живым, ибо мертвые уже не могут есть и пить» (Ibid. 42). Но и усопшие могут неким образом приобщиться Христу в Е.: «[Неужели] из-за этого (физической невозможности вкусить Тело и Кровь.— *Авт.*) умершие не освящаются этим освящением от Причащения и в этом имеют меньше, чем живые? Ни в коем случае. Ибо и им Христос Себя преподает [таким] способом, какой Ему известен» (Ibidem). Эта возможность, как показывал св. Николай, следует из того, что физическое вкушение Св. Даров само по себе еще не усваивает причастникам плоды таинства — примером этому служат причащающиеся недостойно. Для усвоения этих плодов необходимы «чистота души, любовь к Богу, вера, желание таинства, ревность к Причащению, горячее усердие и приступание с жаждой» (Ibidem), т. е. только душевные, но не телесные качества, так что тому, кто ими обладает — даже если его душа уже разлучилась с телом,— ничто не может воспрепятствовать соединиться со Христом в таинстве. Эти рассуждения напоминают встречающуюся в лат. толкованиях мессы XIII–XIV вв. идею о «духовном Причащении», происходящем помимо физического вкушения Св. Даров (ее появление и развитие было связано с распространением в католич. Церкви в эту эпоху практик поклонения Дарам и созерцания их; к XVIII в. идея о «духовном Причащении»,— но вне связи с практикой поклонения Дарам — проникла из сочинений католич. авторов в правосл. лит-ру: см., напр., 4-ю гл. 2-й ч. «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца). Действительно, св. Николай писал, что те, к-рые «скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр 11. 38), «которым невозможно было увидеть священника и жертвенник», тем не менее освящались таинством Е., поскольку «они имели жизнь в себе», а без Е. это невозможно, по слову Ин 6. 53 (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 42). Однако мысль св. Николая далека от идеи о «духовном Причащении» как ординарной духовной



Тайная вечеря. Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца в Старо-Нагоричино, Македония. 1317–1318 гг.

практике; он пишет, что приобщение Христу помимо физического участия в Е. доступно лишь тому, кто действительно не имеет возможности присутствовать за богослужением: «Если же кто-либо, имея возможность, не станет приступать к трапезе, тому совершенно невозможно получить от них (Св. Даров.— *Авт.*) освящение — не потому, что он просто не приступает, но потому, что не приступает, имея [такую] возможность, и поэтому очевидно, что душа его опустошена [в отношении] тех добрых качеств, какие нужны для [принятия] Таин» (Ibidem). Более того, и те подвижники, о к-рых говорилось выше, принимали Е. не только духовно, но и физически — Господь «ко многим из этих святых посылал ангелов с Дарами» (Ibidem).

Св. Николай Кавасила касался и др. тем богословия Е.: места таинства в духовной жизни христианина и в его аскетическом делании (этот вопрос подробно раскрыт в его соч. «О жизни во Христе», см.: SC. 355, 361); экклезиологического аспекта таинства, поскольку литургия есть дело Церкви (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 15, 49 и др.; св. Николай подробно раскрывает мысль о том, что Св. Таины означают в т. ч. и саму Церковь (Ibid. 38), та же мысль встречается у блж. Августина и у мн. др. лат. авторов XII–XIV вв.); он также дал богословское, а не только символическое обоснование значения литургии оглашенных для совершения таинства Е. (Ibid. 12–23), но при этом, подробно говоря о различных частях литургии, не затронул тему опресноков.

Свт. Симеон Фессалоникийский, напротив, специально отмечал неправоту латинян и армян, совершающих Е. на опресноках. В Е. хлеб должен быть «одушевленным (ἔμψυχος)», «истинно совершенным (ἀληθῶς ἄρτιος)», чтобы указывать на реальность Воплощения, в котором ««Слово Божие стало плотью» без перемены и пребывало с душой словесной и разумной, восприняв истинную человеческую [природу]», а также на то, что Христос — «совершенный Бог и совершенный человек». Кроме того, согласно свт. Симеону, квасной хлеб, состоящий из 3 элементов — муки с закваской, воды и соли,— изображает Пресв. Троицу, трехчастность человеческой души и т. д. (*Sym. Thessal.* De sacra liturgia. 86 // PG. 155. Col. 265). Свт. Симеон подчеркивал, что в отличие от использующих круглую облатку латинян хлеб правосл. Литургии — четверочастный, в ознаменование того, что «Бог воспринял всего совершенного человека, [состоящего] из души и 4 стихий, а также потому, что весь мир четверочастен, и Само Слово есть Творец мира». Кроме того, «сама форма этого [хлеба] образует Крест». В то же время свт. Симеон отмечал, что кругловидность опресноков является образом бесконечности Божества, что также есть и у православных — в печати просфоры, к-рая кругловидна. Как и для его предшественников, использование «мертвых и бездушных» опресноков было для свт. Симеона возобновлением иудейской практики, возвращением к ветхому Завету, к-рый получил свое завершение в Воплощении: «Держись же Православия, не приноси мертвых и бездушных [опресноков], не возобновляй [обрядов] иудейских, не вводи Закон, не празднуй на опресноках» (Ibid. 87–88 // PG. 155. Col. 265, 268). Т. о., в полемике против опресноков свт. Симеон обращался в первую очередь к символической аргументации, а отчасти — к упрекам в подражании иудеям. Фессалоникийский святитель обли-

чал и арм. практику служить на неразбавленном вине (Ibid. 93 // PG. 155. Col. 276–280).

Свт. Симеон подверг критике установившийся на Западе к XIII в. обычай не причащать за литургией маленьких детей на том основании, что дети не «могут знать, чего [они] делаются причастниками», показав, что это противоречит преданию Вселенской Церкви (*Idem.* De sacr. 69 // PG. 155. Col. 236–237). Взрослым свт. Симеон советовал причащаться «в Четыредесятницы» (т. е. в Великий и Рождественский посты), а тем, «у кого довольно силы и внимания»,— даже и каждое воскресенье (*Idem.* De ordine sepulturae. 360 // PG. 155. Col. 672).

Существенное влияние на последующую литургическую традицию правосл. Церкви оказало предложенное свт. Симеоном символическое понимание поминальных *частиц*, изымаемых из просфор на проскомидии (исторически частицы, вероятнее всего, заменили собой служение на мн. Агнцах, практиковавшееся до XI в.— см.: *Бернацкий М. М., Желтов М., диак.* Вопросоответы митрополита Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в нач. XII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия: [Тр. кафедры Литургического богословия]. 2005. Вып. 14. С. 23–53). По мнению свт. Симеона, во время анафоры частицы не прелагаются в Тело Христово: «Частицы (μερίδες) суть вместо святых и приносятся в память и честь их и, чрез них, во спасение нам. Ибо и они (т. е. святые.— *Авт.*) приобщаются сему страшному таинству, как сподвизавшиеся Христу... и нас с Ним примиряют и соединяют — особенно в то время, когда мы воспоминаем их. Однако частицы не прелагаются ни в Тело Владычне, ни в тела святых, но суть только дары и приношения, и жертвы из хлеба, по подражанию Владыке, и приносятся Ему во имя их, а [во время] священнодействия Таин освящаются через соединение и приобщение [Таинам] и низводят освящение на тех, за кого они [приносятся], а через [частицы] за святых — [и] на нас, подобно тому, как это бывает и через молитвы, когда мы воспоминаем их, или когда приносим что-либо в храмы, к их мощам или иконам» (*Sym. Thessal.* De sacra liturgia. 94 // PG. 155. Col. 281).

Из отрицания преложения частиц следует замечание свт. Симеона о нежелательности использования частиц для причащения верных — вопреки текстам литургийных *диатаксисов* того времени, предписывавшим всыпать частицы в потир вместе с частями Агнца еще до причащения мирян (такое указание доныне сохраняется в греч., но не в рус., изданиях литургических книг). Свт. Симеон писал: «Надобно знать, что при приобщении страшнейшим Таинам иерей должен быть внимательным и брать не от частиц, но от Плоти Господней и причащать приступающих. Ибо, хотя чрез соединение со всесвятою Кровию все соделалось единым, и приобщение Крови Владычней бывает, если кто и приобщится частицей, однако же, так как всякий верный должен приобщиться вместе и Тела, и Крови Христовых, то иерей должен, взимая лжицей вместе с Кровию и Тело Владычне, преподавать причастие приступающему» (Ibid. // PG. 155. Col. 284–285). Впосл. вопрос о преложении частиц обсуждался в греко-лат. и рус. спорах XVI–XVII вв.

В вопросе о преложении в Кровь Христову вина, вливаемого в Чашу во время литургии Преждеосвященных Даров, Фессалоникийский



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония. 1317–1318 гг.

святитель держался традиц. мнения древней Церкви о том, что вино становится Кровью Христовой через соединение с частью Преждеосвященного Агнца (тем более что к XV в. практика сохранять Преждеосвященные Агнцы не под видом одного Хлеба, но предварительно пропитав их Святой Кровью, уже стала общепринятой; см.: *Карабинов.* 1915). Во время Преждеосвященной литургии (созданной, по утверждению свт. Симеона, самими апостолами — *Sym. Thessal.* Respons. 55 // PG. 155. Col. 904) «Преждеосвященные святейшие Дары не получают ничего от последующих [на литургии Преждеосвященных] молитв, потому что это Дары совершенные... В священный потир вино и вода вливаются без чтения какой-либо молитвы, чтобы после того, как божественный Хлеб будет раздроблен и по чину в потир будет вложена его верхняя часть, то, что в потире, освятилось через причастие (τῇ μετοχῇ), и чтобы священник мог приобщиться по чину [полной] литургии — и от Хлеба, и от Чаши,— а также преподать тем, кто имеет нужду причаститься: или священнослужителям внутри [алтаря] по обычаю, или мирянам посредством лжицы... Итак, то, что в потире, освящается на Преждеосвященной литургии не призыванием Святого Духа и крестным знамением, но через причастие и соединение с животворящим Хлебом, который поистине есть Тело Христово и соединен с Кровию» (Ibid. 57 // PG. 155. Col. 909).

К XIV в. в визант. традиции распространилась практика совершения поклонов на великом входе (см. ст. *Вход*) литургии: люди падали ниц пред священником, желая, чтобы он коснулся их чашей. Эту практику затронули в своих сочинениях и св. Николай Кавасила, и свт. Симеон Фессалоникийский. Из комментария св. Николая видно, что многие поклонялись Дарам, ошибочно считая их уже освященными. Он не отвергал это проявление благочестия, но стремился дать уже существующей практике богословское обоснование, указывая, что у совершающих поклон должно быть намерение, состоящее не в поклонении еще не освященным Дарам, но в обращении к священнику с просьбой о поминовении: «В это время надобно припадать к ногам иерея, прося, чтобы он помянул нас в тех молитвах, ибо нет иного способа прошения, который имел бы столь великую силу и подавал нам столь твердые надежды, как [способ, предоставляемый] через эту страшную Жертву... А если некоторые из припадающих к священнику, входящему с Дарами,

поклоняются и обращаются к несомым Дарам как к Телу и Крови Христовой, то путают [этот вход] со входом Преждеосвященных Даров, не зная различия между этим и тем священнодействием. Это [священнодействие] имеет в сем [великом] входе Дары еще не принесенными в Жертву и несовершенными, а то — совершенные и освященные, Тело и Кровь Христовы» (*Nicol. Cabas.* Expl. Div. liturg. 24). Предложенное св. Николаем толкование нашло затем отражение в рубриках нек-рых рукописей Евхология XVI–XVIII вв., предписывающих священнику молиться во время великого входа о простертых на полу больных, но не касаться их (см.: *Taft.* Great Entrance. P. 213–214).

Свт. Симеон Фессалоникийский, напротив, не отрицал возможности поклонения на великом входе и самим Дарам. По его словам, верные припадают к священникам во время процессии, с одной стороны прося молитв о себе и поминовения во время священнодействия (в этом Фессалоникийский святитель следует св. Николаю Кавасиле), с др.— почитая этим Дары, к-рые, хотя еще и не освящены, но предложены Богу во время проскомидии, когда над ними была прочитана молитва с просьбой принять их в «пренебесный жертвенник», так что через это они уже сделались «вместообразами Владычнего Тела и Крови». Т. о., свт. Симеон переосмыслил евхаристический термин «вместообразы» — если авторы древней Церкви могли применять его по отношению к Св. Дарам, а прп. Иоанн Дамаскин и отцы VII Вселенского Собора, напротив, сохранили возможность его применения только по отношению к еще не освященным хлебу и вину (на этом строит свое опровержение учения об установительных словах как тайносовершительных и сам свт. Симеон), то здесь свт. Симеон понимает этот термин как указывающий на особый статус предложенных Даров, еще не преложившихся в Тело и Кровь Христовы, но уже получивших предварительное освящение во время проскомидии. Иными словами, Дары можно сравнить с иконами — но ни в коем случае не после их преложения в истинные Тело и Кровь, а лишь во время предшествующей части литургии. Поэтому свт. Симеон опровергал обвинения (вероятно, исходившие от латинян) в идолопоклонстве (т. е. в поклонении Дарам в момент великого входа), утверждая, что называющие предложенные Богу Дары «идолами» (εἴδωλα) хуже нечестивых иконоборцев: «Ведь божественные иконы святы в силу того, что они суть образы истинных [вещей] (μορφώματα τῶν ἀληθινῶν), предложенные же Богу Дары [святы], поскольку принесены, дабы стать Телом и Кровью Христа. Поэтому, если нам надлежит воздавать честь и поклонение священным иконам, то гораздо больше [мы должны поклоняться] самим Дарам, которые суть вместообразные, как говорит великий Василий, и принесены, дабы стать Телом и Кровью» (*Sym. Thessal.* Expositio de divino templo. 78 // PG. 155. Col. 728–729). Свт. Симеон указывал и еще одну причину для совершения поклонов на великом входе — почитание божественных сосудов, даже если нек-рые их них пусты (обычай в праздничные дни совершать великий вход с использованием в т. ч. пустых дискосов и потиров был распространен в визант. практике XIV — нач. XV в., а на Руси в кафедральных соборах крупнейших городов сохранялся до сер. XVII в.; корни этого обычая уходят в визант. практику до XI в. совершать литургию на мн. Агнцах и Чашах — см.: *Taft.* Great Entrance. P. 206–209), т. к. сосуды получают освящение от священнодействуемых в них божественных Даров, поэтому и все созерцающие или приближающиеся к ним тоже освящаются (*Sym. Thessal.* Expositio de divino templo. 78 // PG. 155. Col. 729).



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. св. Николая Орфаноса в Фессалонике. Ок. 1320 г.

М. М. Бернацкий, диак. Михаил Желтов

Вопросы богословия Е. у других византийских авторов XIV в. Совершенно новые темы богословия Е. были затронуты в исихастских спорах XIV в., разгоревшихся вокруг учения свт. *Григория Паламы* († 1357) и занявших центральное место в поздневизант. богословии. В сохранившихся сочинениях свт. Григория тема Е. затронута мало и вне связи с его учением о Боге и божественных энергиях: упоминая о Е. в гомилиях и др. сочинениях, свт. Григорий утверждал традиц. учение Церкви о тождестве исторического и евхаристического Тела Христова (см.: *Scarpa M.* La teologia eucaristica di Gregorio Palamas // Marcianum. 2007. Vol. 3. N 1. P. 231–246). Лишь в некоторых местах «Триад в защиту священнобезмолвствующих» (Триады. I 3. 25, 38 // ГПΣ. Т. 1. Σ. 436, 449) свт. Григорий отчасти касается вопроса о соотношении учений о Е. и о божественных энергиях — он пишет, что и причастие Божественному свету на горе Фавор, и приобщение Е. представляют собой просвещение души нетварным светом.

Однако проблемы, возникающие при применении к богословию Е. учений о различии Божественных энергий и сущности и об абсолютной непричастуемости Божественной сущности, были обозначены еще оппонентами свт. Григория — Григорием Акиндином, Никифором Григорой и Арсением Тирским, к-рые ставили вопрос, каким образом Св. Дары, преложение к-рых происходит действием Св. Духа, могут быть причастны божественной сущности (поскольку Тело и Кровь Христовы неразлучно соединены с ней), если само это действие (энергия) отлично от божественной природы, остающейся абсолютно непричастуемой,— и, следовательно, о том, как обосновать тождество исторического Тела Христова евхаристическому (см.: *Dunaev A. G.* The Theology of the Eucharist in the Context of the Palamite Controversies // Cristianesimo nella storia. Bologna, 2008. Vol. 29. N 1 [в печати]).

Среди последователей свт. Григория Паламы попытку сформулировать подчеркнуто паламитское учение о Е. предпринял митр. Никейский *Феофан* († 1380/81), богослов-паламит, находившийся, однако, под сильным влиянием лат. схоластики (см.: *Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Work. W., 1996.

(Wiener Byzantinistische Studien; 20)). В 1-м «Слове о Фаворском свете» Феофан писал, что причащение Телу Христову есть причастие благодати и энергии, но не сущности, поскольку человеческой сущности Христа мы приобщились уже в Воплощении, а Божественная сущность непричастуема: «Единение, которым мы соединяемся с Плотью Сына Божия через страшное Причастие, не есть [причащение] по природе Плоти просто — ибо соединение сие и тождество тогда произошло, когда Он Сам воспринял нашу природу,— но по благодати Плоти Его, которая дает нам подобие в отношении обоженной Его Плоти, и посему мы являемся «членами Его отчасти» и «богами по благодати». Ведь поскольку приобщение Плоти Бога не иное что, как причастие благодати в Нем и божественной энергии, каковая дает нам и подобие относительно божественной, или обоженной, Плоти Его, а причастие божественной энергии и благодати есть подобие Богу по возможности, как показано, [то] причастие Божественному Телу Господа не иным чем могло бы быть, кроме как посильным подобием воплотившемуся Богу». Согласно Феофану, прикосновение наших губ к Телу Христову и телесный контакт, и соприкосновение с ним посредством вкушения есть символы единения и смешения по энергии и благодати. Он учил, что недостойный не может достичь благодатного соединения с Телом Господним, даже если тысячи раз будет прикасаться к нему телесно, ибо прикосновение к Богу без Божественной любви соделывает не единение, но отстояние. Так он объяснял, почему Иуда причастился на Тайной вечере, но не был допущен на Фавор: в приобщении Тела и Крови Иуда коснулся Христа лишь телесно, но Божественные энергии остались недоступными ему (*Σωτηρόπουλος Χ. Γ.* Θεοφάνους Γ΄ ἐπισκόπου Νικαίας. Περὶ θαβωρίου φωτὸς λόγοι πέντε. Ἀθήνα, 1990. Σ. 96–97). С др. стороны, митр. Феофан приходил к мнению, по сути противоречащему учению свт. Кирилла Александрийского о Христе и Е., говоря о том, что в Е. возможно существование Плоти Христа, лишенной Божества — только ее одну якобы и вкушают недостойные.

В 3-м «Слове о Фаворском свете» Феофан, обосновывая употребление термина «символ» в отношении Св. Даров в «Ареопагитиках», называет божественный Хлеб и причащение, совершенное на Тайной вечере Спасителем и доныне совершаемое архиерейским и иерейским чином, «символом и образом» (σύμβολον καὶ τύπος), т. к. оно совершается через видимые хлеб и вино — ведь никто не скажет, что Владычнее Тело было таким, каким всеми видится этот Хлеб, т. о. проводя различение в Св. Дарах их внутреннего содержания и внешних качеств, ощущаемых органами чувств. Аргументация митр. Феофана тесно связана с его учением о единоприродном символе, а также о нетленном и нематериальном Теле Христовом после воскресения, превосходящем человеческое восприятие (можно поэтому предположить, что богословие Феофана связано с учением прп. Симеона Нового Богослова), которое не может быть увиденным человеком в Дарах, а потому является в виде Хлеба (Ibid. Σ. 138–145).

Из богословов XIV в. к теме Е. обращался также антилат. полемист *Матфей Ангел Панарет*. Между 1355 и 1369 гг. он составил 14 трактатов против латинян, среди к-рых 2 посвящались Е.: один был направлен против опресноков, др.— в защиту визант. евхаристического чина (в частности, использования теплоты). Впосл. эти сочинения цитировались на Ферраро-Флорентийском Соборе. Матфей первым из правосл. авторов стал обличать лат. практику причащения мирян только под одним видом. Подобную практику он называл «нелепостью», поскольку, как он писал, она нарушает заповедь Спасителя и братское единство мирян и клириков, к-рые т. о. возвышают себя над мирянами, обманывая их (см.: *Jugie*. 1930. T. 3. P. 309–310). Эта критика не имела большого значения до падения Византии и только в XVI в. под влиянием протестант. антикатолич. полемики (где выдвигалось аналогичное обвинение) начинает акцентироваться в правосл. полемическом богословии.

Обсуждение практики и богословия Е. на Ферраро-Флорентийском Соборе. Вопрос о времени преложения Даров, поднятый в XIV в., не стал предметом офиц. греко-лат. полемики на Ферраро-Флорентийском Соборе (Собор имел долгую историю; полемика греков и латинян происходила в 1438–1449). На Соборе Папа *Евгений IV* вынес на обсуждение вопрос об освящении Даров только установительными словами. В «Декрете об армянах» он высказался следующим образом: «Форма этого таинства суть слова Спасителя, которыми Он совершает это таинство. Ибо силой самих слов сущность хлеба превращается в Тело Христово, а сущность вина — в Кровь» (*Mansi*. T. 31. Col. 1057; *Denzinger*. Enchiridion. N 1321). Греков попросили дать обоснование использования ими эпиклезы, поскольку, как писал впосл. диак. Сильвестр Сиропул, трехкратное крестное знамение, совершаемое служащим иереем над Дарами в момент эпиклезы, стало поводом для критики со стороны латинян (*Silvestros Syropoulos*. Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos: Sive Concilii Florentini... Graece scripta per Sylvestrum Sguropulum [Syropulus] / Ed. R. Creighton. Hagae, 1660. P. 278). Обоснование предложил митр. *Исидор* Киевский (впосл. кардинал), к-рый в полемике с Хуаном де *Торквемадой* рассматривал установительные слова, вслед за св. Николаем Кавасилой, как основание для эпиклезы (*Mansi*. T. 31. Col. 1686–1687); однако это объяснение не удовлетворило латинян. Уже на заседании 26 июня 1439 г. митр. Исидор принял лат. т. зр. об освящении «одними только» (solis) установительными словами. Примирительную позицию, заключающуюся в утверждении «обратного действия» эпиклезы,



Причащение апостолов. Фрагмент росписи ц. Успения Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде. 80-е гг. XIV в.

пытался занять архиеп. Никейский *Виссарион* (впосл. кардинал), но и он в конце концов заявил на пленарном заседании 5 июля 1439 г. от лица всей правосл. партии и со ссылкой на свт. Иоанна Златоуста, что «слова Господни суть то, что превращает и пресуществляет хлеб и вино в истинные Тело и Кровь Христову». Однако в офиц. документе, «Декрете об унии с греками», подводящем итог греко-лат. дискуссиям на Соборе, вопрос эпиклезы был обойден молчанием, а в отношении употребления квасного хлеба и опресноков в Е. была признана равночестность практик Западной и Восточной Церквей (Ibid. Col. 1029; *Denzinger.* Enchiridion. N 1303). После подписания и прочтения документа об унии латиняне задали грекам дополнительные вопросы, 5 из к-рых касались особенностей совершения Божественной литургии в правосл. традиции: «Зачем мы (православные.— *Авт.*) отделяем (διαλαμβάνομεν) частицы на проскомидии и соединяем (ἑνοῦμεν) с божественным и Владычним Хлебом? Зачем преклоняем головы на великом входе, если Св. Дары не освящены? Зачем вливаем теплую воду в св. потир? Почему, хотя еще нет Тела Христова (т. е. на проскомидии.— *Авт.*), говорим: **Ѥдинъ ѿ вѡинъ копїемъ рѣбра ѥгѡ проводѣ, и абїе изыде кровь и вода: и видѣвый свидѣтельствова, и истинно ѥсть свидѣтельство ѥгѡ?** И почему говорим: **И пришедши звѣздѣ, стѣ верхѹ, идѣже бѣ отрочѣ?**». Акты Собора ответов на эти вопросы не содержат, однако упомянуто, что они были даны митр. Митилинским Дорофеем «каноничнo и по закону» (κανονικῶς καὶ νομικῶς) (*Mansi.* T. 31. Col. 1040–1041).

Именно тогда митр. Эфесский свт. *Марк* († 1445), отказавшийся подписать унию с латинянами, составил в защиту правосл. учения «Изъяснение Божественной литургии: О том, что не только произнесением слов Спасителя освящаются божественные Дары, но последующими за ними молитвой и благословением священника, силой Святого Духа» (TByz. 2002. Vol. 2. P. 425. N 16). Перу свт. Марка принадлежат еще 3 трактата на тему Е.: «Записка (λίβελλος) к императору и папе против опресноков», «Об опресноке» и «О Крови Владычней» (Ibid. P. 434–435. № 80–82; трактаты доступны лишь в рукописях). В «Первом антирритике против Мануила Калеки: О различении божественной сущности и энергии» (Ibid. P. 425. N 13; в 1987 текст был подготовлен к публикации, но не издан) свт. Марк, различив воплощение Господа и Причастие Божественных Таин, назвал отождествляющих оба Таинства богомилами, которые считают причастников «богородцами» (θεοτόκους). Согласно свт. Марку, мы причащаемся Тела и Крови, неразрывно соединенных с Ипостасью и Божеством Христа, но не принимаем Ипостаси или природы Его (*Εἰρηναίος (Μπούλοβιτς), ἱερομ.* Τὸ Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν. Ἀθῆναι, 1980. Σ. 321–322, 368–369).

Богословие Е. у патриарха Константинопольского Геннадия II Схолария. Ученик свт. Марка Эфесского, к-рому он, находясь на смертном одре, завещал хранить Православие от унии с латинством и который устроил погребение свт. Марка и назвал его в надгробной речи святым (см.: TByz. 2002. Vol. 2. P. 421), *Геннадий II Схоларий* (в миру — Георгий Куртесий) († 1472/73), первый К-польский патриарх после падения города в 1453 г. (см. о нем: TByz. 2002. Vol. 2. P. 477–549), был богословом, опиравшимся и на творения свт. Григория Паламы, и на систему Фомы Аквинского. Еще будучи мирянином, Георгий присутствовал на Ферраро-Флорентийском Соборе, но 14 июня 1439 г., до подписания унии, он покинул его вместе с *Георгием Гемистом Плифоном* и деспотом *Димитрием Палеологом.* После смерти свт. Марка Эфесского он возглавил антиуниатскую партию К-поля, выступив с рядом полемических антилат. трактатов.

Е. полностью посвящена одна из гомилий патриарха Геннадия, «О таинственном Теле Господа нашего Иисуса Христа» (Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ // *Georges (Gennade) Scholarios.* 1928. Vol. 1. P. 123–136), где впервые в правосл. богословской лит-ре употреблено слово «пресуществление» (μετουσίωσις) как евхаристический термин (в контексте, близком к евхаристическому, это слово употреблял уже Леонтий Византийский (PG. 86. Col. 1772, 1801), а в неевхаристических контекстах оно многократно встречается в сочинениях ученика и сподвижника свт. Григория Паламы, патриарха К-польского свт. *Филофея Коккина,* автора диатаксиса (устава) литургии, к-рый используется в правосл. Церкви до наст. времени). Термин «пресуществление» встречается и в др. сочинениях патриарха Геннадия: «О святых входах [и против опресноков]» (Περὶ τῶν ἱερῶν εἰσόδων — *Georges (Gennade) Scholarios.* 1930. Vol. 3. P. 202); «Что требуется для [совершения] таинства Евхаристии» (Πόσα ζητοῦνται πρὸς τὸ μυστήριον τῆς εὐχαριστίας — Ibid. 1935. Vol. 4. P. 309).

Гомилия «О таинственном Теле Господа нашего Иисуса Христа» была произнесена им, вероятно, в сер. 30-х годов XV в., еще до Ферраро-Флорентийского Собора, когда он занимал пост «вселенского судьи Ромеев» и регулярно произносил проповеди на церковные праздники. Одним из источников, использованных при создании гомилии, как это установили издатели полного собрания сочинений К-польского предстоятеля (Ibid. 1928. Vol. 1. P. 129), был приписываемый Фоме Аквинскому трактат «De sacramento Eucharistiae ad modum praedicamentorum», в к-ром богословие таинства Е. излагалось с использованием 10 категорий Аристотеля (будущий патриарх Геннадий ограничивается тремя: сущность, количество и пространство).

Таинство Е., согласно гомилии,— единственное в своем роде чудо, в котором Бог действует вопреки закону естества, так что происходящее при преложении Даров с т. зр. античной философии, терминологический аппарат к-рой лежит в основе святоотеческого богословия,— невозможно: «О Пресуществление — [чудо] совершенно необыкновенное и приятное для просвещенных верой. Поистине нет ничего затруднительного и невероятного, если первая Причина всего [сущего], как только пожелает, совершает что-то вопреки установленному Ею порядку вещей, однако мы считаем это чудом, и [делаем это] даже тогда, когда природе случается что-нибудь такое совершать или претерпевать внутри себя. Ведь всякое естественное изменение (μεταβολή — «преложение».— *Авт.*), будь то рождение, рост или перемена, по мнению Философа (т. е. Аристотеля.— *Авт.*), бывает либо согласно природе, либо вопреки ей, как обстоит дело с тем, что созревает в свое время или преждевременно... Из всех же чудес, совершающихся и





Причащение апостолов. Служба святых отцов.
Миниатюры из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 34, 34 об., 35)

сотворенных [прежде] по воле Божией, это — совершенно величайшее. Ибо это Таинство, заключая в себе некое моментально совершающееся преложение [одной] сущности в [другую], в то время как свойства (συμβεβηκότα, лат. эквивалент этого греч. термина — accidentiae.— *Авт.*) [хлеба и вина] остаются неизменными, намного превосходит всякое изменение — как естественное, так и то, которое бывает вопреки природе» (*Georges (Gennade) Scholarios.* 1928. Vol. 1. P. 126–127). Изменения «вопреки природе» — это божественные чудодействия (такие, как исцеление тещи ап. Петра, детей сотника, остановка хода солнца по молитве Иисуса Навина и др.), но пресуществление выше их: «Во всех подобных [чудесах] Он претворяет лишь порядок и обыкновение природы и совершает то, что, хотя и не таким образом, может происходить каждый день... В таких [чудесах] Он ниспровергает порядок природы... Они занимают величайшее место среди Божиих чудес, поскольку никаким образом природа не в состоянии быть их причиной. Но и их превосходит рассматриваемое [нами] Чудо. Тогда [Господь] только остановил солнце, но не заставил его одновременно с тем двигаться, быть и в то же время не быть. Здесь же (в Е.— *Авт.*) Он творит хлеб Телом, но при этом Тело сохраняется без соответствующих ему свойств (χωρὶς τῶν αὐτῷ πρεπόντων συμβεβηκότων), а свойства (συμβεβηκότα) хлеба — без соответствующей им сущности (χωρὶς τῆς αὐτοῖς πρεπούσης οὐσίας), то есть Он соединяет сращенную с [совсем] другими свойствами сущность (οὐσίαν ἄλλοις συμβεβηκόσι συμπεφυκυῖαν συνάπτει) со свойствами, подобающими иной сущности (μετὰ συμβεβηκότων ἄλλῃ προσηκόντων οὐσίᾳ). О величайшее чудо, побеждающее всякое слово! — вновь воскликну» (Ibidem). По мысли патриарха Геннадия, чудо пресуществления превосходит даже чудо Воплощения: «И все же имею сопоставить этому чуду другое, а именно [то, в котором] Бог соединил человеческую природу с божественным Лицом, но [сделал это] не так, как Он соединяет тело с душой, когда каждое их них называется только собственным именем (ведь ни душа «телом», ни тело «душой» не именуются), но таким личным образом (προσωπικῶς) соединил [две природы], что Бог стал человеком, а человек — Богом. Однако таинство [Е.] удивительнее и этого [чуда]. Там (в Воплощении.— *Авт.*) ни одна из [двух] природ не прелагается в другую, но в Лице Христа и божественная и человеческая природа пребывают неслиянно, здесь же (в таинстве Е.— *Авт.*), творение претворяется в Творца посредством тела, и существовавшая ранее сущность хлеба становится Телом Бога, изменяясь в Тело Христа» (Ibid. P. 127–128).

Т. о., согласно Георгию (буд. патриарху Геннадию), в Е. происходит сущностное изменение Даров при сохранении свойств, или акциденций, хлеба и вина. Объясняя возможность такого изменения и присутствия «всего Христа» (Телом, душой и Божеством) в каждой частице Даров, патриарх Геннадий следует богословию того трактата псевдо-Фомы Аквинского (De sacramento Eucharistiae ad modum praedicamentorum. 3–4; ср.: *Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu75–77), к-рый был одним из его источников при написании гомилии. После пресуществления акциденции хлеба и вина пребывают без своего субъекта (μένειν τοῦ ὑποκειμένου χωρίς), т. е. сущностей хлеба и вина, что противоречит естеству, т. к. акциденции, по определению, не могут существовать без своего субъекта. Противоречие патриарх Геннадий снимает замечанием, что нечто подобное все же можно помыслить, отделив силой ума акциденцию от субъекта; а то, что наш ум может помыслить, величайший и первый Ум может не только помыслить, но и соделать. Пребывание всего Христа (ὅλον τὸν Χριστόν — ср. лат. термин totus Christus) в каждой частице Даров объясняется тем, что в Е. Тело Христово присутствует не физически, но таинственно (μυστηριωδῶς — ср. лат. термин sacramentaliter): «Не пребывает в ней (в Е.— *Авт.*) [ни] как вселившееся в некоем месте, ни под собственными размерами (διαστάσεσιν) подлинного Тела, но только — под размерами хлеба. Поэтому — поскольку сущность сама по себе и в отношении того, чего является сущностью, не занимает места и не требует его, если только не находится под размерами количества — отсюда следует, что в этом таинстве Тело Христово не занимает и не требует больше места, чем требуют и занимают размеры хлеба, под которыми сущность Тела скрывается» (*Georges (Gennade) Scholarios.* 1928. Vol. 1. P. 129–132).

При раздроблении Агнца таинственное Тело Христово остается невредимым, потому что рассечение не достигает Тела, но происходит «в одних размерах количества [хлеба], под которыми после преложения Тело Христово скрывается» (Ibid. P. 131). Тем самым концепция пресуществления позволяет автору гомилии уйти от крайнего реализма, господствовавшего в визант. евхаристическом богословии в IX–XIV вв. и отождествлявшего физические свойства Св. Даров со свойствами самого Тела Христова,— и этим полностью снять вопросы о том, как воскресшее Тело может быть раздробляемо и т. д. Георгий (буд. патриарх Геннадий) также замечает, что «часть хлеба должна быть такого размера, чтобы могло сохраниться понятие (λόγον) хлеба, иначе он не преложится в сущность Плоти. Ведь

если [часть хлеба] будет разделена на совсем мелкие частицы, тогда не сохранится понятия Тела, равно как будет уничтожено [понятие] хлеба» (Ibidem) — тем самым пресуществление нельзя понимать в материалистическом смысле, как превращение частиц материи.

В отношении установительных слов автор гомилии пишет как бы от Лица Христа: «И даю вам образ такого чудодействия и силу [Его] совершать, ибо действенность (δραστηριότης) Моих слов всякий хлеб и всякое вино претворит в Мою Кровь и Тело, когда восхотите сотворить воспоминание обо Мне, а также иметь [Меня] присутствующим, находящимся с [вами] в общении и укрепляющим ко всякому благу» (Ibid. P. 124). Геннадий не изменил свою т. зр. и после того, как стал патриархом, т. е. и после Ферраро-Флорентийского Собора, хотя он должен был быть знаком с материалами возникшей на Соборе дискуссии по этому вопросу. В пастырском сочинении периода патриаршества, озаглавленном «Что требуется для [совершения] таинства Евхаристии», среди необходимых условий совершения таинства патриарх Геннадий называет следующее: «Нужно применить (к веществам, т. е. хлебу и вину.— *Авт.*) те (установительные.— *Авт.*) слова Господа, через которые бывает пресуществление вещества силой Того, Кто первый их произнес, заповедуя нам творить и произносить то же. И эти слова суть собственная причина (ἰδικὴ αἰτία) таинства, и в случае их отсутствия или какого-либо изменения таинство не может совершиться» (*Georges (Gennade) Scholarios.* 1935. Vol. 4. P. 309). Эпиклезе же патриарх Геннадий дает 2 объяснения: во-первых, она, по его мнению, позволяет полноценно проявить «намерение», к-рое имеет священник, желая, чтобы в его служении возобновлялась Тайная вечеря; во-вторых — открыто исповедовать, что таинство пресуществления может совершить только Бог, но не человек (см.: *Jugie M.* La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios // EO. 1934. Vol. 33. P. 289–297).

Подробно развивая в своих сочинениях темы богословия свт. Григория Паламы (патриарх Геннадий был автором ряда сочинений, развивающих учение свт. Григория, и составил канон в его честь — см. ст. *Григорий Палама,* разд. «Гимнография»), патриарх Геннадий, однако, вовсе не упоминает в своем богословии Е. учение о божественных энергиях. Он не пытается, подобно Феофану Никейскому, утвердить приобщение в Е. Богу только по энергии, но, напротив, утверждает, что в таинстве Е. возможно приобщение Богу по сущности (конечно, не напрямую, а опосредованно — через Тело и Кровь Христовы), и этим Е. превосходит все др. таинства: «О священнейшее из всех таинств, превосходящее само [таинство] Крещения: ведь в последнем Владыка приобщается нам только по силе (κατὰ δύναμιν μόνην), в этом же — по сущности (κατ' οὐσίαν)» (*Georges (Gennade) Scholarios.* 1928. Vol. 1. P. 126).

Православное богословие Е. в XVI–XVIII вв. Развитие правосл. евхаристического учения после падения Византии определялось во многом внешними по отношению к Православию факторами: появлением на Западе новых учений, распространявшихся протестантами; реакцией на эти учения со стороны католич. Церкви, выразившей свое отношение к ним в решениях Тридентского Собора (1545–1563); попытками и католиков, и протестантов привлечь православных на свою сторону в возникшей полемике; активизацией зап. миссионеров на Востоке и т. д. В эту эпоху именно учение о Е. оказалось в центре богословских дискуссий (см.: *Podskalsky.* Griechische Theologie), причем защитникам Православия приходилось вести полемику как с латинянами и протестантами (в первую очередь с кальвинистами), так и с протестантствующими или латинствующими правосл. авторами. Активизация богословской полемики происходила на фоне упадка греч. образования, что ставило правосл. Церковь в сложное положение. В то же время в Зап. Европе стало развиваться печатное дело. Большинство греч. и южно-рус. богословов XVI–XVII вв. получали образование в зап. ун-тах, преимущественно католических. Правосл. богословы нередко заимствовали методологию и аппарат лат. авторов — это было обусловлено необходимостью систематизации правосл. вероучения на том уровне, какого требовала эпоха, и неотложными потребностями борьбы с инославными лжеучениями.

Евхаристическое богословие греческих авторов последней трети XVI — 1-й трети XVII в. Первым примером офиц. богословской дискуссии между православными и протестантами является переписка К-польского патриарха *Иеремии II Траноса* († 1595; см. о нем: *Hannick Chr., Todt K.-P.* Jérémie II Tranos // TByz. 2002. Vol. 2. P. 551–615) с лютеран. богословами. В 1573 г. герм. имп. Максимилиан II прислал в К-поль своего посла Давида Унгнада фон Зоннека, к-рого сопровождал лютеран. пастор Стефан Герлах. Последний привез с собой письма известного тюбингенского богослова Якоба Андреэ и одного из его коллег, проф. древнегреч. языка Мартина Крузия, написанные с целью начать дискуссию с православными. 24 мая 1575 г. Герлах явился в патриархию и лично представил патриарху греч. версию «Аугсбургского исповедания» и письма Андреэ и Крузия. В 1576 г. патриарх Иеремия ответил тюбингенцам подробным посланием (1-м — впосл. переписка продолжилась), в к-ром изложил основные положения правосл. вероучения (см.: *Καρμίρης.* 1960. Τ. 1. Σ. 437–503). Учению протестантов о 2 таинствах — Крещении и Е.— К-польский предстоятель противопоставил учение о седмеричном числе таинств, в каждом из к-рых он выделял, подобно зап. схоластам, материю, форму и инструментальную причину (ὀργανικὸν αἴτιον — Ibid. Σ. 457). В отношении таинства Е. (10-я гл. послания) патриарх Иеремия подчеркивал веру в реальность изменения Даров в Тело и Кровь Господа, совершительную силу эпиклезы и необходимость использования квасного хлеба: «После освящения через Духа Святого хлеб прелагается (μεταβάλλεται) в само Тело Христово, а вино — в саму Кровь; хлеб, разумеется, квасной, а не опресночный» (Ibid. Σ. 464). Он отверг лютеран. понимание таинства как знака (ссылаясь на классический аргумент: Господь не сказал: «Сие есть опреснок или знак (τύπος) Тела», но: «Сие есть Тело Мое»), а также мнение, будто в Е. Тело Христово сходит с неба (Ibidem). Термина «пресуществление» патриарх Иеремия не употребил, но его нем. оппоненты заключили, что в католическо-протестант. споре об образе присутствия Христа в Дарах православные находятся на стороне католиков: Крузий, адресат и издатель 1-го послания патриарха Иеремии, отметил на полях издания: μετουσίωσις (*Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 108. Anm. 449).

Среди греч. авторов кон. XVI — 1-й трети XVII в., писавших о Е., следует выделить 3 авторов-полемистов: *Гавриила Севира, Мелетия Пигаса* и Митрофана Критопулоса. Гавриил Севир († 1616), титулярный митр. Филадельфии Лидийской, отчасти находившийся под влиянием тридентского богословия, в соч. «Συνταγμάτιον περὶ τῶν Ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων» (Синтагматион о святых и священных таинствах, Венеция, 1600) говорит о 7 таинствах Церкви, различая в каждом из них форму и материю. Вслед за патриархом Геннадием II Схоларием он употребляет термин «пресуществление», обосновывая его цитатами из Свящ. Писания и отцов Церкви. «Синтагматион...» был переведен на слав. язык и напечатан по списку ГИМ. Син. № III, сер. XVII в., в составе московского изд. «Скрижали» 1656 г. (*Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 811). В соч. «Ἐγχειρίδιον κατὰ τῶν λεγόντων, τοὺς Ὀρθοδόξους τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας Υἱοὺς κακῶς τε καὶ παρανόμως ποιεῖν τὸ τιμᾶν, καὶ προσκυνεῖν τὰ Ἅγια Δῶρα...» (полное название: Руководство против утверждающих, что православные сыны Восточной Церкви дурно и противозаконно совершают почитание и поклонение Св. Дарам, когда поется херувимская песнь и священник, неся их, входит во св. алтарь; а также о частицах, отрезаемых на св. дискосе; и о коливе и зернах, приносимых на праздники святых и за усопших православных. Венеция, 1604), имеющем полемическую направленность, митр. Гавриил защищает практику поклонения Дарам на великом входе, проводя различие между почитанием принесенных на проскомидии Даров, к-рые относятся ко Христу как иконы, и боголепным поклонением (λατρεία) Телу Христову после освящения, в чем следует интерпретации свт. Симеона Фессалоникийского. В таинстве митр. Гавриил различает сущности хлеба и вина, полностью исчезающие после преложения, и их свойства (συμβεβηκότα — accidentiae, признаки), к-рые сохраняются как снисхождение к нашей немощи (*Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 121–122). В этом же сочинении он касается вопроса освящения поминальных частиц, отстаивая идущее от блж. Симеона символическое понимание их природы: частицы не прелагаются в Тело Христово, хотя и получают освящение через соединение с Телом и Кровью; следов., частицами нельзя причащать верных (о богословии Е. у митр. Гавриила Севира см. также: *Τζιράκης.* 1977. Σ. 50–53).

Патриарх Александрийский Мелетий Пигас († 1601) касается вопросов, связанных с Е., в контексте полемики с зап. богословами в соч. 1594 г. «Περὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων» (О пречистых таинствах; издана лишь половина текста — см.: *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 132), к-рое дважды цитируется в «Исповедании православной веры» патриарха Иерусалимского *Досифея II Нотары.* Опубликованная часть сочинения содержит 2 письма. В 1-м из них (к немцу Кириаку Фотину, врачу и преподавателю академии в Ингольштадте) автор касается следующих положений: сообщается ли благодать через Е. или лишь знаменуется в ней; становятся ли верные в Е. «сотелесными» (σύσσωμοι) Христу; основополагающей роли веры для сущности таинства Е.; хранения и почитания Св. Даров (согласно Мелетию, почитание и поклонение Е. имеет основание в преложении Даров в Тело и Кровь Христовы, при этом он отвергает католич. праздник Тела и Крови Христовых); употребления опресноков; жертвенного характера Е. Во 2-м письме, к митр. Гавриилу Севиру, Александрийский предстоятель говорит об изменении сущности Даров при сохранении видов (εἴδη, употребляя по отношению к ним термин σύμβολα, «символы», а не συμβεβηκότα): ««Сие есть Тело Мое» и «Сия есть Кровь Моя» — так [Господь] через символы (διὰ συμβόλων) обозначил Плоть и Кровь, так что символы сами суть одновременно Плоть и Кровь, ибо хлеб есть Плоть, вино же — Кровь. Ведь в эти [Тело и Кровь] реально прелагаются те [хлеб и вино], при этом виды (εἰδῶν) остаются как символы (εἰς σύμβολα), сущности же [хлеба и вина] преложились в обозначаемые [символами] сущности» (*Τζιράκης.* 1977. Σ. 56–57; ср. с мнением митр. Феофана Никейского). В соч. «Ὀρθόδοξος διδασκαλία» (Православное учение) патриарх Мелетий утверждает сохранение физических качеств хлеба и вина при изменении сущности: «В то время как сущность хлеба претворяется (μεταστοιχειωθείσης) в Плоть Христа, а сущность вина — в Кровь Христа, физические качества не уничтожаются... однако остаются, но не как если бы им подлежали хлеб и вино, но как бы сами по себе (μὴ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἄρτῳ καὶ οἴνῳ, ἀλλ᾽ ὡς ἐφ᾽ ἑαυταῖς), скорее же в подлежащей сущности Владычнего Тела и Крови — сверхъестественным, однако, образом, скрывая посредством себя то, что невидимо в таинствах» (Ibidem).

Полемический антилат. характер имеет соч. «Κατὰ τοῦ σχίσματος τῶν παπιστῶν» (Против схизмы папистов) иером. Максима (Мануила) Пелопоннесского († между 1621 и 1630), принадлежавшего к кругу патриарха Мелетия Пигаса. Оно было написано в 1620 г. и напечатано по инициативе патриарха Досифея II Иерусалимского в 1690 г. в Бухаресте. 3-я гл. сочинения, направленная против нек-рых решений Тридентского Собора, разделяется на 3 части, в к-рых автор выступает против употребления опресноков, протестует против лишения мирян, вопреки свидетельствам Свящ. Писания, евхаристической Чаши и касается вопроса о времени преложения Даров, утверждая, что пресуществление, или преложение (он использует оба термина), происходит во время призывания Св. Духа. Сочинение иером. Максима было прислано в Москву в 1694 г. и переведено на слав. язык (перевод содержится в ркп. ГИМ. Син. № 490, кон. XVII в.; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 483–489).

Ряд символических памятников XVII в. открывает обширное «Исповедание Восточной, Кафолической и Апостольской Церкви» *Митрофана (Критопулоса)* († 1639), патриарха Александрийского с 1636 г. В 1617–1630 гг. буд. патриарх Митрофан по инициативе Кирилла I Лукариса, бывшего в 1601/2–1620 гг. патриархом Александрийским, предпринял длительное путешествие по европ. странам с целью получения образования. В 1625 г., во время пребывания в Хельмштедте (Германия), по просьбе университетских профессоров Георга Каликста и Германа Конринга, Митрофан составил свое «Исповедание...», в к-ром изложил учение правосл. Церкви по отдельным спорным пунктам, дистанцируясь и от лютеранства, и от католичества. При этом он старался воздерживаться от схоластической терминологии, использовавшейся тогда в равной мере и католиками, и протестантами,



Христос Великий Архиерей. Икона. 1691 г. Иконописец П. Билиндин (УИХМ)

и пытался говорить на языке греч. отцов. Однако в вопросе о числе таинств он все же сделал уступки протестантизму, т. к. провел различие между 3 таинствами, необходимыми для спасения — Крещением, Е. и Покаянием — и 4 остальными таинствами (гл. 5 «Исповедания...»), объясняя это тем, что 3 главных таинства суть «прообразование» (τύπος) Пресв. Троицы и притязают на то, что их установил Сам Христос.

Е. посвящена 9-я гл. «Исповедания...» (*Καρμίρης*. 1960. Т. 1. Σ. 612–618), не содержащая систематического учения о Е., но касающаяся в основном частных вопросов. Бóльшую часть главы занимает опровержение практики использования опресноков. Митрофан также говорит о необходимости преподания Причащения и духовным лицам, и мирянам под обоими видами; защищает против анабаптистов практику причащения младенцев; обосновывает традицию соблюдать строгий евхаристический пост и т. д. Практику совершения Е. не более одного раза в день в одном храме Митрофан поясняет при помощи символического толкования храма: Христос не многажды, но однажды во весь век (от начала и до конца времен) был распят в мире, храм же есть образ мира, а день — века, поэтому литургия совершается один раз в день в каждом храме. Согласно Митрофану, священнодействуемый Хлеб есть истинное Тело Христово, а в Чаше — истинная Кровь, но образ преложения остается непознаваемым и неизъяснимым. Против лютеран направлен пассаж, в к-ром Митрофан говорит о практике Церкви сохранять Св. Дары для преподания Причащения болящим и находящимся при смерти. Св. Дары всегда остаются святым таинством, и полученное однажды освящение — неотъемлемо. Митрофан, как и патриарх Мелетий Пигас, выступает против католич. процессий во время праздника Тела Христова: «Мы не носим святое Таинство по улицам, но только когда несем в дома больных, поскольку это [Таинство] не дано нам, чтобы носить его по улицам, но чтобы благочестиво причащаться в оставление грехов согласно со словами Владыки».

«Исповедание...» патриарха Кирилла I Лукариса и первоначальная реакция на него. Протестант. идеи проникали в правосл. среду. Центральным текстом, выражающим этот процесс, стало «Исповедание...» патриарха Александрийского и затем К-польского *Кирилла I Лукариса* († 1638; см. о нем: *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 162–180; *Todt K.-P.* Kyrillos Lukaris // TByz. 2002. Vol. 2. P. 617–658), племянника патриарха Мелетия Пигаса. Кирилл Лукарис был учеником греч. богослова Максима Маргуния, но, находясь с нач. XVII в. в постоянном общении и переписке с протестант. богословами, со временем перешел на кальвинистские позиции.

В марте 1629 г. в Женеве было напечатано на лат. языке «Исповедание веры почтеннейшего господина Кирилла, патриарха Константинопольского, написанное от имени и с согласия Александрийского и Иерусалимского патриархов и предстоятелей других восточных Церквей» (в действительности такого согласия не было). В том же году оно было переведено на англ., франц. и нем. языки. В нем Кирилл Лукарис встал на сторону кальвинистов в волновавших Европу протестантско-католич. спорах. При составлении «Исповедания...» основными источниками ему послужили реформатские исповедания веры XVI в.: «Confessio belgica» (1561) и «Institutio christianae religionis» (1536) Ж. Кальвина.

Следуя Кальвину, Кирилл Лукарис признавал только 2 таинства: Крещение и Е. В 17-й гл. «Исповедания...», посвященной таинству Е., он отверг идею пресуществления Даров, истолковав истинное присутствие Христа в Е. в «духовном» смысле — «по вере»: «Мы исповедуем и веруем в истинное и действительное присутствие Господа нашего Иисуса Христа, однако такое [присутствие], о котором сообщает и предлагает нам вера, а не придуманное кое-как (εἰκῇ) пресуществление. Мы действительно верим, что верные причастники вкушают на вечере Тело Господа нашего Иисуса Христа, не терзая и расчленяя причастие зубами чувственным образом, но приобщаясь посредством чувства души (τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει). Ибо тело Христово есть не то, что в Таинстве созерцается и воспринимается очами, но то, что вера, духовно постигнув, преподносит и дарует нам. Поэтому истинно, что если мы верим, то едим, причащаемся и становимся участниками [таинства], а если не верим, то лишаемся всякой пользы» (*Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 647–648). Автор отметил также необходимость преподания Причащения под обоими видами. Греч. текст «Исповедания...» с дополнениями был издан параллельно с латинским в Женеве в 1633 г. под более скромным названием: «Восточное исповедание христианской веры Кирилла, патриарха Константинопольского». Эта публикация вызвала огромный резонанс среди греков.

Против «Исповедания...» Кирилла Лукариса и тех, кто поддерживал содержащиеся в нем идеи, выступил ряд греч. богословов, как правосл. (Георгий *Корессиос*, Иоанн Андрей Ставрин, Мелетий Сириг, патриарх Досифей II Иерусалимский, патриарх Мефодий III К-польский, Николай Комнин Пападопулос), так и униатских (Иоанн Матфей Кариофилл, Лев Алляций). Публикация «Исповедания...» произвела большое смущение и в южно-рус. митрополии, входившей в то время в состав К-польского Патриархата. «Исповеданием...» сразу же начали пользоваться многочисленные протестант. и католич. миссионеры — первые, ссылаясь в своей проповеди на авторитет К-польского патриарха, вторые — обвиняя греков в отступлении от церковной традиции. Иезуиты, напр., при обращении малороссов в католичество, ссылаясь на «Исповедание...», утверждали, что греч. Церкви вместе со своими патриархами впали в кальвинизм.

Одним из самых решительных оппонентов Кирилла Лукариса стал

правосл. богослов протосинкелл К-польской патриархии *Мелетий Сириг* († 1663). В работе «Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, ἀντίῤῥησις» (Опровержение кальвинских глав и вопросов Кирилла Лукариса; напечатана в Бухаресте только в 1690; в 1691 «Опровержение...» было прислано патриархом Иерусалимским Досифеем II в Москву, где оно было переведено на слав. язык; перевод содержится в ркп. ГИМ. Син. № 158, кон. XVII в.— см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 489–495) Мелетий выступает против символического понимания Е., ссылаясь на св. отцов и на богословов XV–XVII вв. Отсутствие термина «пресуществление» у отцов I тыс. он объясняет тем, что тогда не было ересей, ставящих под сомнение учение о сущностном изменении Св. Даров. Однако, как пишет Мелетий, в его время этот термин стал необходим по причине борьбы с еретиками. Допустимость его введения Мелетий поясняет примером введения в правосл. богословие во время триадологических и христологических споров ряда терминов, не содержащихся в Свящ. Писании, напр., «нерожденный» (ἀγέννητος) и «единосущный» (ὁμοούσιος). Теперь же, в связи с появлением новых ересей, необходимо введение в правосл. богословский язык термина «пресуществление», тождественного святоотеческим μεταβολή, μεταστοιχείωσις и μεταποίησις. Желающие употреблять только эти традиц. термины имеют полное право так делать, однако они не должны разжигать споры о словах с теми, кто противопоставляет ересям, наделяющим традиц. термины новыми и ложными значениями, однозначный и точный термин «пресуществление» (*Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 212–213; см. также: *Τζιράκης.* 1977. Σ. 142–178). Кроме того, Мелетий защищал веру в реальное присутствие Христа в Е. во мн. проповедях.

Догматическое учение о Е. в определениях Поместных Соборов XVII в. Соборный ответ на идеи Кирилла Лукариса был дан в определениях ряда Соборов правосл. Поместных Церквей, состоявшихся в XVII в. Первый из них был созван в К-поле 24 сент. 1638 г., спустя 3 месяца после смерти Кирилла Лукариса. Он прошел под председательством К-польского патриарха *Кирилла II Контариса;* в Соборе также приняли участие патриархи Александрийский Митрофан Критопулос и Иерусалимский *Феофан III,* 20 митрополитов и еще 21 клирик. Целью Собора было положить конец волнениям среди православных, вызванным появлением «Исповедания...», и не допустить дальнейшего распространения протестант. идей в правосл. Церкви. Собор анафематствовал и «Исповедание...», и самого Кирилла Лукариса — в частности, как «учащего и верующего, что хлеб и вино, [приготовленные] во время проскомидии (προθέσεως — букв. предложения.— *Авт.*), не прелагаются (μὴ μεταβάλλεσθαι) через благословение иерея и посещение Св. Духа в истинные Тело и Кровь Христовы, ибо написано в 17-й из еретических глав (Кирилла Лукариса.— *Авт.*), что Тело Христово не есть то, что в Таинстве созерцается и воспринимается очами» (*Καρμίρης.* 1968. Т. 2. Σ. 574 [654]).

В том же году ответ на «Исповедание...» Кирилла Лукариса был дан и южно-рус. богословами: им стало составленное митр. Киевским свт. *Петром (Могилой)* († 1646) и игум. *Исаией (Козловским),* первым ректором Киево-Могилянской коллегии, «Православное исповедание веры кафолической и апостольской Восточной Церкви» (первоначально названное «Катехизисом»), направленное против «Исповедания...» Лукариса, а также против униатских катехизисов. «Православное исповедание...» было составлено на лат. языке; образцом для организации материала в нем послужили лат. издания: «Римский Катехизис», «Большой Катехизис» Петра Канизия и др. (это можно объяснить стремлением к тому, чтобы пособия, к-рыми будут пользоваться православные, ничем не уступали пособиям католиков). У Петра (Могилы) была также и личная причина для составления опровержения «Исповедания...» — именно Кирилл Лукарис утвердил его, по избрании на Киевскую кафедру, экзархом К-польского патриарха в Речи Посполитой, и за эту связь с Лукарисом католики постоянно порицали митр. Петра.

Впервые «Православное исповедание...» было официально зачитано на Киевском Соборе 1640 г. Много споров на Соборе вызвал вопрос о форме Е. (в какое время и при каких словах совершается преложение), решавшийся в «Православном исповедании...» митр. Петра (Могилы) в католич. духе; за разъяснением этого вопроса было решено обратиться к К-польскому патриарху (см.: РИБ. Т. 4. С. 23–24, 35–38). Поэтому Собор постановил отправить послов в К-поль для рассмотрения соборных деяний и «Православного исповедания...». Следующее соборное обсуждение «Православного исповедания...» состоялось на Ясском Соборе 1642 г., созванном по инициативе митр. Петра (Могилы) господарем Молдо-Валахии Василием *Лупу.*

Еще в декабре 1641 г. Лупу обратился к К-польскому патриарху *Парфению I* с вопросом о соответствии правосл. учению «Исповедания...» Кирилла Лукариса. В связи с этим запросом в мае 1642 г. патриарх Парфений созвал Собор, рукопись Деяний к-рого содержит 45 подписей епископов и клириков, в т. ч. митр. Петра (Могилы). Собор, рассмотрев «Исповедание...» Лукариса по главам, отверг его как исполненное ересей и чуждое правосл. веры и предал анафеме всех, кто почитает его за истинное и благочестивое. В частности, в Деяниях Собора говорилось: «Божественную же Е. [Лукарис] так разрывает (διαῤῥήγνυσιν), что ничего другого ей не оставляет, как только простой образ (τύπον ψιλόν), как если бы мы еще поклонялись тени ветхого Закона. Ведь [Лукарис] не говорит, что видимый и вкушаемый хлеб после освящения есть истинное Тело Христово, но то, что хлеб и вино мыслятся духовно, или, лучше сказать, воображаются [Телом и Кровью] (τὸν νοούμενον πνευματικῶς, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν φανταζόμενον). А это исполнено всякого нечестия» (*Καρμίρης.* 1968. Т. 2. Σ. 578 [658] — 581 [661]).

Вскоре после завершения К-польского Собора 1642 г. его Деяния были доставлены в Яссы двумя патриаршими экзархами — Мелетием Сиригом (вероятно, он был основным автором текстов постановлений К-польских Соборов 1638 и 1642) и митр. Никейским Порфирием. На Ясском Соборе присутствовали многочисленные епископы и клирики Молдо-Валахии и 3 представителя К-польского патриарха от Киевской митрополии. В ходе работы Собора «Православное исповедание...» митр. Петра (Могилы) стараниями Мелетия Сирига было исправлено и дополнено — с целью удаления из него

несоответствий учению православной Церкви, возникших под влиянием католич. богословия,— и переведено на новогреч. язык (подробно о К-польском и Ясском Соборах, а также о «Православном исповедании...» см.: Ibid. Σ. 575 [655] — 592 [672]; *Legrand*. Bibl. hell. XVIIe. T. 4. P. 113–117; La Confession orthodoxe de *Pierre Moghila*, métropolite de Kiev (1633–1646) / Publ. A. Malvy, M. Viller. R., 1927. (OrChr.; T. 10. N 39)).

Лат. оригинал «Православного исповедания...» утерян, поэтому в сохранившемся греч. тексте невозможно точно выявить все изменения и дополнения, внесенные Сиригом, однако из вторичных источников известно, что одним из изменений было удаление из той части, где говорится о 4 необходимых условиях для совершения таинства Е. (Вопросоответ № 107), утверждения, что священнику необходимо иметь «намерение» о пресуществлении Св. Даров во время произнесения установительных слов, а не эпиклезы. Учение о пресуществлении установительными словами, как и признание чистилища, было в то время общепринятым у мн. православных румын и малороссов. По сообщению очевидца — Скогарди, личного врача господаря Василия Лупу,— во время обсуждения «Православного исповедания...» на Ясском Соборе румыны согласились внести соответствующее исправление Мелетия Сирига ради того, чтобы «Православное исповедание...» было утверждено К-польским патриархом. Однако замена была произведена достаточно механически, и в тексте сохранилось схоластическое утверждение о преложении Даров в момент произнесения священником, имеющим правильную «мысль» (т. е. intentio — «намерение»), соответствующих слов эпиклезы: «Подобает священнику во время освящения Даров иметь такую мысль (γνώμην), что сама сущность хлеба и сама сущность вина прелагается в сущность истинного Тела и Крови Христовых действием Св. Духа, Которого призывает в то время для совершения сего Таинства, молясь и говоря: **Низпослѝ дх҃а твоего̀ с҃т҃а́го на ны̀, ѝ на предлежа́щыя да́ры сі̂а̀, ѝ сотворѝ у҃бw хлѣ́бъ сей ч҃тно́е т҃ѣ́ло хр҃та̀ твоегѡ̀, а̀ е҃же въ ча́ши сей, ч҃тны́ю кровь хр҃та̀ твоегѡ̀. Преложи́въ дх҃омъ твои́мъ с҃ты́мъ.** После этих слов пресуществление тотчас бывает...» (*Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 638 [718]).

В остальном 107-й вопросоответ «Православного исповедания...» содержит краткое систематическое учение о Е. Помимо перечисления 4 условий для совершения Е. (священник, жертвенник (т. е. св. престол), вещество — квасной хлеб и чистое вино, «намерение» священника) исповедуется пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Господни, т. е. сущностное преложение, при сохранении видимых образов (τὰ εἴδη ὁποῦ φαίνουνται), со ссылкой на прп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Нисского. Сохранение видов хлеба и вина при изменении сущностей обосновывается, вслед за святоотеческой традицией (засвидетельствованной в «Apophthegmata patrum», у свт. Кирилла Александрийского и др.), снисхождением Божиим к неспособности человека есть сырую плоть: «Во-первых, чтобы мы не видели Тела Христова, но веровали, что это оно, вследствие слов, сказанных [Христом]: «Сие есть Тело Мое», и «Сия есть Кровь Моя», веруя более словам и силе Его, нежели собственным нашим чувствам, что доставляет блаженство веры. Ибо «блаженны невидевшие и уверовавшие». Во-вторых, поскольку человеческая природа отвращается от ядения сырой плоти (τὴν ὠμὴν σαρκοφαγίαν) и поскольку необходимо было, чтобы через причащение Плоти и Крови Христовой человек соединился со Христом, то, чтобы гнушающийся [такой пищей] человек не отвергнул сего [соединения], Промысел Божий, по снисхождению, собственную Плоть и Кровь Свою дает верным в пищу и питие под покровом хлеба и вина. О сем пространно рассуждают священный Дамаскин и Григорий Нисский» (Ibid. Σ. 639 [719]). В «Православном исповедании...» утверждается необходимость преподания Причащения под обоими видами, а также воздаяния Св. Дарам той же чести, что подобает Самому Христу. Говорится о жертвенном характере Е. и перечисляются плоды таинства. В заключении отмечается необходимость подготовки к принятию таинства посредством поста, исповеди и примирения с ближними.

Исправленная версия «Православного исповедания...» была принята Ясским Собором и направлена им на утверждение вост. патриархам. Это утверждение состоялось 11 марта 1643 г. на К-польском Соборе под председательством патриарха Парфения I. Соборную грамоту подписали все греч. патриархи — К-польский Парфений, Александрийский Иоанникий, Антиохийский Макарий, Иерусалимский Паисий, а также 9 архиереев и 13 чинов Великой церкви.



Досифей II Нотара, патриарх Иерусалимский. Гравюра из сб. «Томос радости». 1705 г.

В 1672 г. были созваны 2 Собора, на к-рых вновь обсуждалось — теперь уже в последний раз — «Исповедание...» Кирилла Лукариса. Причиной созыва Соборов послужила богословская полемика между католиками и протестантами, происходившая в то время во Франции. Реформатский пастор из Шарантона Ж. Клод (1619–1687), полемизировавший с католич. богословами-янсенистами (А. Арно, П. Николем и др.), выдвинул, ссылаясь на «Исповедание...» Кирилла Лукариса, утверждение, что правосл. Церковь отрицает пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в Е. и что учение о пресуществлении и о поклонении Св. Дарам нигде, кроме Римской Церкви, неизвестно. Янсенисты в свою очередь доказывали непрерывность веры Церкви в то, что в таинстве Причащения преподаются истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа и пытались заручиться свидетельством в пользу этого учения у представителей правосл. Церкви, действуя через франц. посла в К-поле Ш. Ф. Олье, маркиза де Нуантеля. Поддержка янсенистам была оказана крупнейшим греч. богословом и церковным

деятелем того времени патриархом Иерусалимским Досифеем II Нотарой († 1707, патриарх с 1669).

Появились неск. сочинений близких к патриарху Досифею II авторов, посвященных спору янсенистов с кальвинистами. *Николай Спафарий* († между 1708 и 1714), направленный в 1671 г. патриархом Досифеем II с дипломатическими целями в Москву, ранее, в 1667 г., адресовал франц. послу в Швеции А. де Помпонну, племяннику А. Арно, небольшое сочинение под названием «Руководство... то есть суждение Церкви восточной... о пресуществлении Тела Господня» (Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae Orientalis scilicet Graecae de transsubstantione Corporis Domini), где высказывался по поводу франц. евхаристического спора, поддерживая католич. сторону, но определяя при этом образ преложения Даров как непознаваемый (*Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 269–271). Патриарх Иерусалимский *Нектарий* († 1676, патриарх в 1661–1669) обнародовал 2 письма (1671/2), где подтверждал согласие с католиками в вопросе о «сверхъестественном пресуществлении Св. Хлеба» (ἡ τοῦ ἱεροῦ ἄρτου ὑπερφυὴς μετουσίωσις). Патриарх Нектарий писал о пресуществлении хлеба и вина в нетленное Тело Христово также и в антилат. соч. «О главенстве папы» (Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα), где утверждал, что тлению подвержены только свойства (συμβεβηκότα) Даров.

В ответ на запросы Олье де Нуантеля в янв. 1672 г. в К-поле состоялся Собор под председательством К-польского патриарха *Дионисия IV Серогланиса*. Собор сформулировал правосл. позицию не только по вопросу богословия 7 таинств, но и в отношении др. аспектов церковного учения. В томосе Собора подтверждено реальное присутствие (πραγματικὴ παρουσία) живого Тела Христова в Дарах и провозглашено «реальное, истинное и действительное изменение (μεταποιεῖται... πραγματικῶς καὶ ἀληθῶς καὶ κυρίως) хлеба в собственное Тело Спасителя Христа, а вина — в живодательную Его Кровь», происходящее «во время произнесения служащим иереем слов: **сотвори́ у҆́бw хлѣ́бъ сіе́й ч҃тны́е т҃ѣ́ло хр҃та̀ твоегѡ̀, а҆̀ е҆́же въ ча́ши сіе́й, ч҃тны́ю кро́вь хр҃та̀ твоегѡ̀, пре́ложи́въ дх҃о́мъ твои́мъ с҃ты́мъ**, действием Всесвятого Духа сверхъестественно и неизреченно». Т. о., К-польский Собор (как и ранее Ясский Собор) интерпретирует 3 фразы, произносимые священником при троекратном осенении крестом (над дискосом, над чашей, над дискосом и чашей вместе) во время эпиклезы анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста, как правосл. эквивалент лат. тайносовершительной формулы таинства Е. — и этим имплицитно подтверждает уже состоявшийся к тому времени перенос слов Μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ (**пре́ложи́въ дх҃о́мъ твои́мъ с҃ты́мъ**) из анафоры свт. Иоанна Златоуста, также и в текст анафоры свт. Василия Великого. Примеры такого переноса, сделанного, вероятно, в контексте спора с латинянами о времени преложения Даров, но одновременно и под влиянием лат. учения о тайносовершительных формулах таинств, встречаются в отдельных греч. рукописях XV–XVI вв., а повсеместным он становится лишь в XVII в. (см., напр.: *Τρεμπέλας.* Τρεῖς Λειτουργίαι. Σ. 183). В рус. рукописях и печатных изданиях Служебника до сер. XVII в. эти слова в анафоре свт. Василия Великого не встречаются и стали ее частью в офиц. тексте Служебника лишь в ходе справы при патриархе Никоне. В XVIII в. преподобные Афанасий Паросский и Никодим Святогорец решительно выступили против переноса слов Μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ из анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста, где они являются неотъемлемой частью молитвы, в анафору литургии свт. Василия Великого, где они неуместны с содержательной т. зр. и не согласуются грамматически с остальным текстом; в совр. греч. изданиях Иератикона (Служебника) и Архиератикона (Чиновника) эта интерполяция исключена из текста анафоры свт. Василия; в рус. (и зависящих от них) и араб. изданиях она все еще сохраняется. К-польский Собор 1672 г. также подтвердил правосл. понимание Жертвы Е., сформулированное в XII в. в споре с Сотирихом Пантевгеном, объединив его с учением о вкушении в таинстве «всего Христа» (ὅλον τὸν Χριστόν): «Весь Христос есть **принесы́й и принося́мый, и прі́емлай и раздава́емый** весь целиком, и целым бесстрастно вкушается» (*Καρμίρης.* 1968. Т. 2. Σ. 690 [770]).

Однако, несмотря на данный янсенистам соборный ответ, патриарх Досифей II считал необходимым дополнительно показать необоснованность суждения, поддерживаемого протестантами, что «Исповедание...» Кирилла Лукариса есть истинное исповедание правосл. Церкви, а также более подробно сформулировать основы правосл. веры. По прибытии в Иерусалим в качестве патриарха в марте 1671 г. Досифей II занялся реставрацией храма Рождества Христова в Вифлееме. Торжества по поводу обновления отреставрированного храма и послужили поводом для созыва в 1672 г. Иерусалимского Собора (подробнее см.: *Горский А. В., прот.* О соборе Иерусалимском 1672 г. // ПрТСО. 1871. Ч. 24. С. 568–620; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 392–396). 20 марта 1672 г. участники Собора подписали подготовленные патриархом Досифеем II акты Собора, состоящие из 6 глав.

Собор подтвердил осуждение «Исповедания...» Кирилла Лукариса, но вместе с тем заявил, что патриарх Кирилл Лукарис не являлся его автором, т. о. сняв с него обвинения в кальвинизме. В 6-ю главу актов было включено составленное патриархом Досифеем II «Исповедание православной веры», имеющее ту же структуру, что и «Исповедание...» Кирилла Лукариса. Е. посвящена центральная 17-я гл. «Исповедания...» патриарха Досифея II (впосл. оно было официально утверждено всеми греч. патриархами, а также Святейшим Синодом Русской Церкви, и по-русски печаталось в составе «Послания патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» — подробнее см. ст. *Досифей II Нотара*, раздел «Сочинения»).



Поклонение Жертве. Роспись ц. св. Патапия в Веррии, Греция. XVI в.

В этой главе патриарх Досифей предпринял попытку изложить учение правосл. Церкви о Е.,

сделав акцент на учении о реальном присутствии всего Христа в Е., возможном только в силу сущностного изменения Св. Даров. В «Исповедании...» патриарха Досифея II отвергается не только кальвинистское учение о Е., но и др. зап. доктрина — мнение об «импанации» (ἐναρτισμός — букв. вохлебение), или новом воплощении Христа в Дарах, а также понимание Е. как иконы: «Веруем, что в сем священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно (οὐ τυπικῶς, οὐδ᾽ εἰκονικῶς), не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые Отцы говорили о крещении, и не через проницание хлеба (κατ᾽ ἐναρτισμόν), так, чтобы Божество Слова ипостасно соединялось с предложенным для Евхаристии хлебом, как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют; но истинно и действительно, так что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается (μεταβάλλεσθαι), пресуществляется (μετουσιοῦσθαι), претворяется (μεταποιεῖσθαι), преобразуется (μεταῤῥυθμίζεσθαι) в самое истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы и Богородицы Марии, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога и Отца, имеет явиться на облаках небесных; вино же претворяется и пресуществляется в самую истинную Кровь Господа, которая излилась на Кресте за жизнь мира. Еще веруем, что по освящении хлеба и вина уже не остается сущность хлеба и вина, но под видом и образом хлеба и вина, или, другими словами, под видами (συμβεβηκόσιν — греч. аналог лат. accidentia — свойства, признаки) хлеба и вина [присутствуют] сами Тело и Кровь Господни» (*Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 761 [841]).

Формулировки «Исповедания...» патриарха Досифея II, вероятно, восходили к гомилии патриарха Геннадия II Схолария о таинстве Е., сокращенная версия к-рой была включена Мелетием Сиригом в его «Опровержение кальвинистских глав и вопросов Кирилла Лукариса» (TByz. 2002. Vol. 2. P. 520. № 151 (= PG. 160. Col. 376–380)); они также обнаруживают параллели с декретами Тридентского Собора, тем более что основные усилия тридентских богословов были направлены на опровержение тех же протестант. доктрин, к-рые представляли опасность и для Православия XVII в., а работа над тридентскими документами состояла не только в рассмотрении протестант. аргументации и ее критическом разборе при помощи инструментария лат. схоластики, но и в исследовании того, какие ответы на тот или иной вопрос давали отцы древней Церкви (см. об этом: *Wohlmuth J.* Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient: Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII. Bd. 1: Darstellung; Bd. 2: Anmerkungen und Texte, Quellen- und Literaturverzeichnis, Tafeln. Bern; Frankfurt, 1975. (Europaische Hochschulschriften. Reihe XXIII. Theologie; 37)). Патриарх Досифей II также говорит о присутствии всего Христа по сущности в каждой частице освященных Даров: «Еще [веруем], что в каждой части и мельчайшей частице преложенного хлеба и вина находится не часть Тела и Крови Господней, но весь целиком Владыка Христос по сущности, то есть с душой и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек. Ведь Тело Христово не является таинственным (μυστηριῶδες), но пребывает на небесах согласно естественному порядку и определению тела и частей (κατὰ τὴν φυσικὴν ἀκολουθίαν καὶ τὸν διορισμὸν τοῦ σώματος καὶ τῶν μερῶν). То же Тело присутствует и в таинстве Евхаристии — не потому, что снисходит [с небес], но потому, что само то [Тело] таинственно и сверхъестественно присутствует в Таинстве... И поэтому это таинство есть и называется удивительным и постигаемым одной верою, а не софизмами человеческой мудрости» (*Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 762 [842]; ср.: *Denzinger*. Enchiridion. N 1636–1637; ср. также: *Georges (Gennade) Scholarios*. 1928. Vol. 1. P. 129–133).

Для пояснения значения термина «пресуществление», к которому мн. греки относились скептически, как к лат. новшеству (об этом писал еще Мелетий Сириг), патриарх Досифей II делает отступление, в к-ром поясняет, что слово «пресуществление» ни в коем случае не является рациональным объяснением евхаристической тайны: «Еще веруем, что словом «пресуществление» не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню, ибо сего невозможно постичь никому, кроме самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть



Христос Пантократор. Небесная литургия. Пророки. Роспись ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия. Ок. 1320 г.

следствием только безумия и нечестия; но показывается то, что хлеб и вино по освящении прелагаются в Тело и Кровь Господню не образно, не символически, не духовно (πνευματικῶς)... не преизбытком благодати, которой обладают остальные таинства, не сообщением или наитием одной Божественности Единородного... и не какое-либо свойство (συμβεβηκός τι) хлеба и вина претворяется в какое-либо свойство Тела и Крови Христовой каким-либо обращением или изменением, но, как выше сказано, истинно, действительно и сущностно хлеб становится самим истинным Телом Господа, а вино — самой Кровью Господа» (*Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 763 [843] — 764 [844]; ср.: *Denzinger*. Enchiridion. N 1651–1653).

17-я гл. «Исповедания...» не содержит систематического учения о Е. Напр., в ней присутствуют традиц. утверждение о жертвенном характере Е., указания о том, что верным следует преподавать Причащение под обоими видами, и о том, что для совершения Е. необходимо наличие канонически рукоположенного священника, но обойдено молчанием учение о времени преложения Даров. Против протестантов направлено утверждение, что освященные Дары остаются истинным Телом Христовым и до и после преподания Причащения.

Последним Поместным Собором XVII в., направленным против правосл. последователей кальвинистского богословия Е., стал К-польский Собор 1691 г. Этот Собор был полностью посвящен учению о Е. и был вызван необходимостью остановить пропаганду близких к каль-

винизму воззрений на таинство Е., к-рая велась Иоанном Кариофиллом, имевшим титул великого логофета К-польской патриархии. Кариофилл был учеником Феофила Коридаллевса († 1646), соратника Кирилла Лукариса, к-рый неоднократно высказывался против учения о пресуществлении. От Коридаллевса Кариофилл усвоил протестант. представления по ряду богословских проблем, а также главный методологический принцип, отстаивавшийся Феофилом,— невозможность использования философии в богословии. В своем евхаристическом богословии Кариофилл, в частности, отвергал термин «пресуществление». С лета 1689 г. патриарх Досифей II вступил с Кариофиллом, к-рый пытался как можно шире распространить среди народа свои мнения, в полемику; а в 1691 г. для рассмотрения этого вопроса им и патриархом К-польским *Каллиником II Акарнаном* был созван в К-поле Собор. По итогам обсуждения отцы Собора подписали составленный на основе «Исповедания православной веры» патриарха Досифея II томос, в к-ром, в частности, говорилось: «Поскольку временами являлись многие еретики и отрицали сущностное и реальное преложение в таинстве [Евхаристии] хлеба и вина в Тело и Кровь Господа... и пользовались многозначными словами и софизмами для уловления простецов, Церковь, в конце концов, с целью более ясного изложения сокрытой в таинстве [Евхаристии] истины, в силу собственной власти и обычая, призвав Всесвятого Духа, воспользовалась словом «пресуществление», ничего другого через него не обозначая, нежели то самое, что и [слово] «преложение» означает в таинстве» (*Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 780 [860]). Собор также наложил анафемы на тех, кто отрицают слово «пресуществление» или возводят на него хулу. Отцы Собора отрицали заимствование термина «пресуществление» у латинян, ссылаясь на его использование правосл. греч. богословами XV–XVII вв.— Геннадием II Схоларием, Максимом Маргунием, Мелетием Пигасом, Гавриилом Севиром, Георгием Кориссиосом, Петром (Могилой) и др. Собор запретил читать писания Кариофилла и даже хранить их дома; Кариофилл был вынужден покинуть К-поль и бежать в Валахию. Вскоре после Собора его томос был прислан в Москву, переведен на слав. язык и включен в состав догматического послания («Изъявления») патриарха Московского *Адриана,* вошедшего в офиц. полемический сб. «Щит веры» (см.: *Бернацкий М. М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви: К вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление» // БТ. 2007. Сб. 41. С. 133–145).

Учение о Е. у греческих авторов XVIII в. В XVIII в. патриархи и Синоды греч. Патриархатов, а также Святейший Синод Русской Церкви неоднократно подтверждали статус решений Поместных Соборов XVII столетия в качестве офиц. вероучительных документов правосл. Церкви. Так, в 1718 г. тексты томосов К-польских Соборов 1672 и 1691 гг. были приложены к ответу патриарха Иерусалимского *Хрисанфа Нотары* на проект соглашения, полученного через посредничество Святейшего Синода Русской Церкви от англикан. епископов из партии «неприсягающих» (non-jurors), к-рые, отказавшись в 1690 г. присягнуть англ. королю *Вильгельму III,* образовали особую конгрегацию и искали объединения с православными (*Mansi*. Т. 37. Col. 395–472; ответ патриарха Хрисанфа был также подтвержден патриархом К-польским *Иеремией III* и патриархом Александрийским *Самуилом Капасулисом*). В частности, в ответе томос Собора 1691 г. демонстрировал позицию правосл. Церкви в отношении термина «пресуществление», решительно отрицавшегося англиканами. В июне 1721 г. патриархи К-польский, Иерусалимский и Александрийский, а также *Иоасаф II,* архиеп. первой Юстинианы Охридской (т. е. глава православных Болгарии), и бывш. К-польский патриарх *Кирилл IV* утвердили томосы Иерусалимского Собора 1672 г. и К-польских 1672 и 1691 гг. как авторитетные документы, содержащие истинное и ясное изложение правосл. вероучения (см.: *Καρμίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 777 [857] – 778 [858]).



Небесная Литургия. Фрагмент росписи ц. Св. Троицы скита Спасовы Воды мон-ря Хиландар, Афон. 1682–1685 гг.

В XVIII в., веке Просвещения на Западе и «исихастского возрождения» в среде греч. монашества, греч. авторы в основном касались тех вопросов богословия Е., какие были актуальны в контексте антилат. полемики: вопроса о времени преложения Даров, практики использования опресноков для совершения Е., а также проблемы рецепции правосл. богословием термина «пресуществление» и связанного с ним учения.

Трактат хиосского врача, богослова и полемиста Евстратия Аргентиса († между 1756 и 1760) «Σύνταγμα κατὰ ἀζύμων» (Сборник против опресноков; напечатан в Лейпциге в 1760) освещает 3 основные темы: вещество таинства (Аргентис категорически отвергал практику использования опресноков и даже вступил в открытую полемику по этому вопросу с двумя францисканцами между 1746 и 1748 в Египте), время освящения Даров (Аргентис указывал, согласно правосл. учению, на центральное место эпиклезы) и ошибочность католич. практики не причащать мирян из Чаши. Евстратий касается и вопроса о пресуществлении, не отвергая этого термина, но отказываясь рассматривать учение о Е. в схоластических категориях. Согласно Аргентису, во II тыс. по Р. Х. появились ереси лат. схоластиков, к-рые хотели объединить христ. богословие и философию Аристотеля; при этом, в отличие от древних отцов Церкви, схоласты не использовали философию для богословия, но, напротив, Евангелие и христ. веру свели к догматам Аристотеля, поэтому в лат. Церкви появилось столько ересей в богословии Пресв. Троицы. В связи с этим схоласты взяли из физики понятия материи и формы и стали рассматривать сверхъестественные таинства как физические предметы. Первым, по мнению Аргентиса, это

сделал Петр Ломбардский, позже ему последовал Фома Аквинский (Аргентис называет его «ересиархом», а годы его жизни ошибочно относит ко 2-й пол. XIV в.) (Σ. 103–104 по 2-му изд.: Навплий, 1845). Против католич. учения о совершении священником таинства «от лица Христа» (in persona Christi) Аргентис выдвигает следующее рассуждение: различие между тем, что совершил Христос, и тем, что совершается на литургии, есть различие не по сущности, но только по внешнему признаку (κατὰ συμβεβηκός — по акциденции), а также по различию лиц (τῶν προσώπων). Христос — законоположитель и Богочеловек, а священник — всего лишь простой человек, раб и слуга Божиих таинств. Аргентис стремился подчеркнуть, что священник не совершает Е. как сам Христос, Его силой, но лишь посредством молитвы и призывания, «ведь он не есть Христос, ни вместо Христа» (οὐ γάρ ἐστι Χριστός, οὔτε ἀντὶ Χριστοῦ — Ibid. Σ. 102; см. также: *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 333–334).

Архим. *Феоклит Полиидис* († после 1746), автор книги пророчеств «Агафангел» об освободительной миссии России в Греции, предпринимая путешествие по Германии, целью к-рого было добиться финансовой и политической помощи К-польскому Патриархату, написал сочинение о вероучении греч. Церкви «Священная труба веры...» (Sacra Tuba fidei, Apostolicae, Sanctae, Oecumenicae ac Orthodoxae Graecanicae Orientalis Ecclesiae Christi; издано в 1736 в Нойбранденбурге). Архим. Феоклит, подобно Аргентису, отрицал учение о пресуществлении как вмешательство методологии философии и физики в сверхъестественную тайну. Однако архим. Феоклит был непоследователен в своем отрицании — напр., касаясь таинства Елеосвящения, он применял к нему 4 необходимых условия совершения таинства (materia, forma, causa efficiens, causa finalis), следуя т. о. схоластической схеме (см.: *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 336–337).

В 1759 г. П. Леклерк, франц. богослов-янсенист († 1773 или после 1780), письменно обратился к четырем греч. патриархам и архиеп. (впосл. митр.) Новгородскому *Димитрию (Сеченову),* Первоприсутствующему члену Святейшего Синода Русской Церкви, с вопросами о разделивших правосл. и католич. Церкви предметах (Леклерк полагал, что в учении о Е. православные и католики согласны). Письмо было также направлено *Евгению (Булгарису),* выдающемуся греч. ученому и просветителю, в 1775–1779 гг. — архиеп. Славянскому и Херсонскому († 1806; см. о нем: *Stiernon D.* Eugène Boulgaris // TByz. 2002. Vol. 2. P. 721–837), к-рый и дал ответ на вопросы Леклерка. В адресованном Леклерку письме «О святых Православной восточной Церкви, [просиявших] после схизмы, и о случившихся в ней чудесах» (Ibid. P. 754–755. № 21; о переписке архиеп. Евгения с Леклерком см.: Ibid. P. 754–757) архиеп. Евгений усматривал существенные различия между правосл. и католич. представлениями о материи и форме таинства Е. Он подчеркивал, что освящение Даров происходит эпиклезой, а не установительными словами. В «Памфлете против латинян» он писал, что св. отцы с самого начала служили на квасном хлебе, латиняне же пожелали совершать таинство на опресноках, к-рые «больше состоят из бумаги, чем из хлеба». Другие различия: отсутствие у латинян обычая добавления в Чашу теплоты, являющегося неотъемлемой частью правосл. литургии, и их ошибочная практика преподавать Причащение только под одним видом (см.: Ibid. P. 815–816). Архиеп. Евгений противопоставлял вост. богословскую традицию «Ареопагитик», каппадокийцев, свт. Иоанна Златоуста и свт. Григория Паламы зап. традиции Фомы Аквинского и Иоанна Скотта Эриугены и называл Ферраро-Флорентийский и Тридентский Соборы лжесоборами. В то же время архиеп. Евгений безоговорочно принимал термин «пресуществление» (*Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 352).

Одним из самых ярких событий в греч. правосл. мире 2-й пол. XVIII в. стало движение *колливадов,* начавшееся в 1754 г. с выступления нек-рых афонских монахов, направленного против переноса заупокойных поминовений на воскресные дни, и вскоре вылившееся в широкое движение по возрождению исихастской духовности и обновлению монашеской (и в целом христ.) жизни в соответствии с учением св. отцов древней Церкви (см.: *Νικόδημος (Σκρέττας), ἀρχιμ.* Ἡ θεία εὐχαρίστια καὶ τὰ προνόμια τῆς κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν κολλυβάδων. Θεσσαλονίκη, 2004 и др.). Это движение вызвало оживленные споры, к-рые улеглись лишь к сер. XIX в. Среди наиболее известных колливадов — прп. *Никодим Святогорец* († 1809), прп. Афанасий Паросский († 1813), *Неофит Кавсокаливит* († 1784), свт. *Макарий Нотара* († 16 апр. 1805), митр. Коринфский. В частности, колливады выступали за возобновление древней практики частого причащения — однако в этом проявилось не только обращение к святоотеческой традиции, но и, возможно, влияние проповеди частого причащения среди католиков, к-рую в XVII–XVIII вв. активно вели иезуиты и представители нек-рых др. направлений (тогда как, напр., янсенисты выступали против частого причащения и практики постоянного участия в исповеди как навязывавшихся иезуитами). Так, известная «Книга душеполезнейшая о частом причащении Пречистых Христовых Таин», составленная свт. Макарием Коринфским и отредактированная и изданная прп. Никодимом Святогорцем, была основана на книге католич. мистика Мигеля де Молиноса; сочинения иезуитов Игнатия *Лойолы,* Паоло Сеньери, Лоренцо Скуполи, посвященные ежедневным аскетическим упражнениям и практике постоянного духовного руководства через таинство исповеди, оказали существенное влияние на работы прп. Никодима Святогорца по тем же темам (см.: TByz. 2002. Vol. 2. P. 943–955).

Большой интерес представляет переписка 1770–1771 гг. колливада Неофита Кавсокаливита с архиеп. Евгением (Булгарисом) и его преемником по Херсонской кафедре *Никифором (Феотоки)* († 1800; см. о нем: *Makrides V.* Nicéphore Théotokès // Ibid. P. 849–896; эта переписка издана лишь отчасти, см.: *Stiernon D.* Eugène Boulgaris // Ibid. P. 773–774). Вопрос Неофита Кавсокаливита касается природы Тела Христова в Е.: одушевлено ли Тело в таинстве или нет, тождественно ли мертвому Телу на Кресте или воскресшему Телу Господа? Архиеп. Никифор, прибегая большей частью к свидетельствам святых отцов I тыс.— мч. Иустина Философа, святителей Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, прп. Иоанна Дамаскина и др.,— отвечал, что Тело Господа едино с Его божественной при-

родой непостижимым и неизреченным образом и что одно и то же Тело было и ломимо на Тайной вечере, и вкушается ныне причастниками, рационалистский же подход к непостижимому для человека таинству Е. опасен. Неск. годами позже, в 1774–1775 гг., торговец из Лариссы Элевферий Михаил обратился к Никифору с вопросами, среди которых был вопрос о том, подвержены ли тлению агиасма и евхаристический Хлеб. Согласно архиеп. Никифору, Хлеб Е. нетленен — в частности, Дары, освящаемые в Великий четверг и благоговейно сохраняемые в течение последующего года. Архиеп. Никифор подчеркивал, что, даже если Хлеб Е. по какой-то причине испортится — как это может произойти и с агиасмой,— это не представляет собой догматической проблемы, т. к. в таинстве Е. в Тело и Кровь прелагаются сущности хлеба и вина, тогда как признаки (συμβεβηκότα) остаются неизменными, так что тление затрагивает только их, но не сущность (см.: *Makrides V.* Nicéphore Théotokès // Ibid. P. 882–884; *Γεδεών Μ.* Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκη λύσις ζητημάτων τριῶν // Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια. 1911. № 31. Σ. 261–271; *Δυοβουνιώτης Κ.* Νικηφόρος ὁ Θεοτόκης // Νέα Σιών. 1913. N 13. Σ. 431–435, 525–529, 536–540, 680–685).

Один из наиболее значительных греч. богословов XVIII в., колливад-паламит, ученик архиеп. Евгения (Булгариса) прп. *Афанасий Паросский,* в своем главном соч. «Краткое изложение, или собрание божественных догматов веры...» (Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων μετὰ πάσης ἐπιμελείας κατ᾽ ἐπιτομὴν φιλοπονηθεῖσα; Лпц., 1806), в главе, посвященной таинствам, ссылается на сочинения Евстратия Аргентиса против опресноков и касается вопросов вещества Е., времени освящения и практики вливания воды в вино на Божественной литургии. Термин «пресуществление» трактуется прп. Афанасием как православный. В отличие от Аргентиса и архиеп. Евгения (Булгариса) прп. Афанасий не отвергает зап. богословскую традицию полностью и цитирует мн. лат. отцов.

Вопросы богословия Е. были затронуты в комментариях греч. канонического сборника *«Пидалион»* (1793–1800), составленного преподобными Никодимом и Агапием Святогорцами. В частности, в толковании 28-го прав. VI Вселенского Собора, вслед за блж. Симеоном Фессалоникийским, составители «Пидалиона» говорят о том, что Причастие следует преподавать только от частей Агнца, но не от поминальных частиц, и указывают на то, что при большом количестве причастников частицы в Чашу следует всыпать лишь по завершении причащения мирян (Πηδάλιον. Ἀθῆναι, 1886[4]. Σ. 201). В комментарии на введение к правилам VII Вселенского Собора в контексте рассуждения об иконах и о поклонении им поясняется со ссылкой на прп. Максима Исповедника, почему нек-рые св. отцы называли Е. после освящения «вместообразом» Тела и Крови Господа: они «сопоставляли ее, скрытую под признаками (συμβεβηκότα) хлеба и вина, с вещами, которые в будущем веке будут неприкрыто и ясно обнаружены». Там же говорится о необходимости различать боголепное поклонение (προσκύνησις λατρευτική) Дарам после пресуществления (μετὰ τὴν μετουσίωσιν) от поклонения, которое воздается им до пресуществления, т. е. во время великого входа (Ibid. Σ. 260). В толковании к выдержке из 27-й гл. сочинения свт. Василия Великого «О Святом Духе» осуждается лат. учение об освящении установительными словами и говорится со ссылкой на сочинение Евстратия Аргентиса о необходимости произнесения слов эпиклезы для пресуществления Даров — несмотря на то, что эти слова, как и молитвы др. таинств, отсутствуют в Свящ. Писании (Ibid. Σ. 522).

Споры о времени преложения Даров и др. вопросы богословско-литургического характера в российском богословии XVII в. Спор о времени преложения Даров, подготовленный фактическим принятием лат. учения о времени пресуществления малороссийскими богословами 1-й пол. XVII в. и разгоревшийся во 2-й пол. XVII в. в Москве, имел большое значение для истории Русской Церкви (об истории полемики и содержании спора см.: *Миркович.* 1886; *Прозоровский.* 1896). Определяющим фактором в истории рецепции православными в Малороссии (присоединенной в 1596 к католической Польше) католич. учения об освящении Даров установительными словами стало широкое распространение изданной Римской Церковью



Страница Требника свт. Петра (Могилы), митр. Киевского (К., 1646)

в 1570 г. по итогам работы Тридентского Собора новой редакции Миссала (Missale Romanum), содержавшей не только литургические тексты, но и подробные комментарии богословского и практического характера. Противодействие распространению униатства и католичества со стороны православных Малороссии выразилось в активизации издательской деятельности, исправлении богослужебных книг и школьной реформе. Но несмотря на это, лат. схоластическое учение о сущности, форме, материи и интенции в таинствах проникло в новоисправленные богослужебные книги южно-рус. печати: Стрятинский Служебник Гедеона (Балабана) 1604 г.; Виленский Служебник 1617 г.; Служебник митр. Петра (Могилы) 1629 г., переизданный с поправками и дополнениями в 1638 и 1639 гг.; и особенно Требник митр. Петра (Могилы) 1646 г., в к-рый свт. Петр поместил многочисленные комментарии, основанные на аналогичных комментариях послетридентских рим. Миссала и Ритуала (см.: *Wenger A.* Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila // Mélanges en l'honneur de Monseigneur M. Andrieu. Strasbourg, 1956. P. 477–499; *Meyendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look // SVTQ. 1985. Vol. 29. P. 101–114). То же католич. учение о таинствах оказало влияние и на богословские сочинения малороссов: «Катехизис» и «Экзегезис» С. Коссова 1635 г.; «Лифос» 1644 г. и «Малый катехизис»

1645 г. митр. Петра (Могилы); «Мир с Богом человеку» архим. Иннокентия (Гизеля) 1669 г. (сочинение было одобрено как православное патриархом Московским Иоасафом II); «Выклад о церкви святей и о церковных речах» мон. Феодосия (Сафоновича) (в 1667 на белорус. языке, в 1668 пер. на русский) и др.

Наибольшее развитие учение о пресуществлении установительными словами получило в сочинении Феодосия (Сафоновича) «Выклад...». Появление этой книги в Москве особенно способствовало распространению лат. учения об освящении Даров установительными словами: московские защитники этого учения опирались на «Выклад...» как на ясное и обстоятельное изложение поддерживаемой ими доктрины. В отличие от большинства др. южно-рус. сочинений, ограничивающихся простым утверждением о том, что слова Господни составляют «форму» Е., «Выклад...» содержит пространную аргументацию, обосновывающую эту т. зр. Феодосий называет эту концепцию «учением Самаго Христа, рекшаго: «Сие творите в Мое воспоминание»» и ссылается на свт. Иоанна Златоуста, прп. Иоанна Дамаскина, свт. Амвросия Медиоланского, а также на литургическую практику правосл. Церкви: обычай петь «Аминь» после произнесения священником установительных слов и совершаемый в этот момент диаконом обряд указания на Дары орарем (*Миркович*. 1886. С. 49–50). Феодосий также предлагает 2 интерпретации того, что в правосл. традиции за установительными словами следует эпиклеза, содержащая моление об освящении Даров. По одной из них, традиционной католической, молитва эпиклезы произносится о причастниках, «да преложенныя уже словесами Христовыми Св. Дары, нам еще преложатся из осуждения во оставление грехов»; согласно другой, близкой к мнению патриарха Геннадия II Схолария, «зде священник просит Духа Святого преложити Дары, понеже ко освящению Тела и Крове Христовы двое сходятся: Бог и человек, се есть, иерей. По Богу убо теми божественными Христовыми словесами Св. Дары в Тело и Кровь Христову прелагаются,— священник же, аще и верует, яко словеса Христова, от него возглаголанная, сие преложение действует, обаче себе ко освящению недостоинство вменяя, и все Святого Духа действу, а не себе причитая, молит со смирением, яко да Духу Святому священническое недостоинство не возбранит ко преложению Св. Даров» (Там же. С. 51).

Проникновение учения о пресуществлении установительными словами в Великороссию было связано с постепенно усиливавшимся влиянием сочинений южно-рус. книжников и приездом нек-рых из них в Москву после воссоединения Украины с Россией в 1654 г. Так, в московском издании Служебника 1655 г., исправленного в ходе никоновской справы по Стрятинскому Служебнику 1604 г. и Венецианскому Евхологию 1602 г., в чине литургии свт. Василия Великого появилась рубрика о главопреклонении и благословении священником Даров в момент произнесения слов **Пріими́те, ꙗ҆ди́те:** и **Пи́йте ѿ нея̀ всѝ:**. Эта рубрика сохранялась в последующих московских изданиях новоисправленного Служебника и была исключена из него по указу патриарха Московского Адриана только в изд. 1699 г. (см.: *Дмитриевский А. А.* Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах / Подгот. текста и публ.: А. Г. Кравецкий. М., 2004).

Аналогичные указания были внесены и в «Чиновник архиерейского служения», вышедший из печати в 1677 г. В основу книги было положено «Изъяснение Божественной литургии», составленное по просьбе царя Алексея Михайловича и патриарха *Никона (Минова)* приезжавшим в Москву в 1653 г. патриархом К-польским *Афанасием III Пателларием* и одобренное на Московском Соборе 1667 г. патриархами Александрийским Паисием и Антиохийским Макарием. При подготовке издания 1677 г. справщик инок Евфимий Чудовской, к-рый после приезда в 1685 г. в Москву братьев Иоанникия и Софрония *Лихудов* возглавил правосл. партию в полемике с лат. учением о времени освящения Даров, пользовался Служебником 1639 г. митр. Петра (Могилы), в результате чего справщики отступили от указаний «Изъяснения...» патриарха Афанасия и предписали архиерею снимать митру и надевать омофор в момент, предшествующий произнесению установительных слов, тем самым подчеркнув их значение (этапы правки «Чиновника...» отражены в его сохранившихся редакторских копиях; см.: *Желтов М.*,



Таинство Причащения. Роспись ц. Спаса на Сенях в Ростове. 1675 г.

диак. Новый источник по истории русского богослужения: Кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 г. // ВЦИ. 2006. № 2. С. 235–239) — и это указание «Чиновника...», и сама практика сохраняются в рус. традиции до наст. времени.

В 1-й редакции обширного церковно-практического руководства для священнослужителей «Воумление от архиереа...» (буд. «Учительное известие», до наст. времени входящее в состав рус. изданий Служебника; см.: *Петровский*. 1911), составленного Евфимием по поручению патриарха Московского Иоакима на основе комментариев к Требнику митр. Петра (Могилы) и Виленского Служебника 1617 г., отмечено, что «образ или совершение Тела Христова суть словеса Господня над хлебом... Сими словесы хлеб пресуществляется...» (ГИМ. Син. № 567, XVII в.— *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 460–461). Лишь после прибытия в Москву братьев Лихудов Евфимий изменил свое мнение и соответствующим образом исправил «Воумление...», т. е. «Учительное известие».

Не было единого мнения по вопросу о времени освящения Даров и среди первых расколоучителей. Так, свящ. *Никита Пустосвят* и, следуя ему, протопопы Аввакум и Лазарь считали, что преложение Св. Даров совершается уже на проскомидии. Это убеждение было, вероятно, вызвано влиянием традиции символического толкования чина литур-

гии и тем, что дониконовские рус. редакции Служебника особенно акцентировали чин проскомидии. Никита Пустосвят в «Челобитной царю Алексею Михайловичу на книгу «Скрижаль» и на новоисправленные церковные книги» (1665) в противоположность приведенному в «Скрижали» мнению св. Николая Кавасилы о том, что на великом входе следует поклоняться не Дарам, а священнику, указывает, что «по Божественному писанию и св. отец истинному свидетельству в Божественней литоргии преносимыя [на великом входе] Таины — самое Тело Христово... и самая Его боготочная Кровь» (*Прозоровский*. 1896. С. 231). В опровержение «Челобитной...» *Симеоном Полоцким* по повелению властей было написано сочинение «Жезл правления». В нем автор выступил, в частности, против мнения Никиты об освящении Даров уже на проскомидии, противопоставив ему католич. учение об освящении установительными словами. «Жезл правления» был одобрен Московским Собором 1666 г., охарактеризовавшим это сочинение как «из чистого серебра Божия слова, и от священных писаний и правильных винословий сооруженное». В 5-м соборном Деянии говорится: «Самже Никита непщева быти в проскомидии в самом заклании Агнца пресуществение хлеба в Тело Христово и вина — в Кровь пребожественную, темже и Даром приносимым во время великого входа учит поклонятися, аки истинному сущу Телу и Крови Христа Бога нашего, и тако сам еретичествует и хлебопоклонник бывает, со всеми подражатели своими». Позднее в Пустозерске по вопросу о преложении Даров уже во время проскомидии с Аввакумом спорил еще один пустозерский узник, диак. Федор Иванов, к-рый — вслед за малороссийскими богословами — отстаивал мнение об освящении Даров словами Господа: «Верую и исповедую со всеми церковными учители, яко прелагаются те предложенныя Дары —хлеб и вино — в Тело и Кровь Христову Христовыми онымі словесы, еже на Тайной вечери рече...» (МДИР. Т. 6. С. 128).

Т. о., ко времени приезда в Москву в 1685 г. греков Лихудов, присланных патриархом Иерусалимским Досифеем II, католич. учение о времени освящения Даров было не только широко распространено в Русской Церкви, но и получило соборное одобрение и имело конкретное литургическое выражение (поэтому впосл. защитники этого учения — Сильвестр (Медведев), свт. Димитрий Ростовский и др.— искренне считали, что защищают традиц. правосл. т. зр.). Братья Лихуды немедленно начали борьбу с этой католич. доктриной (*Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды: Опыт исслед. из истории церковного Просвещения и церковной жизни кон. XVII и нач. XVIII в. СПб., 1899). Уже в марте 1685 г. вопрос обсуждался на публичном диспуте Лихудов с Яном Белободским; дискуссия быстро приобрела большую остроту и получила широкий общественный резонанс, причем в споры оказались вовлечены не только духовные, но и светские лица. Партию «грекофилов» во главе с Лихудами поддержал патриарх Московский Иоаким, к ней примкнули справщик Евфимий Чудовской, архиеп. Афанасий Холмогорский и др.

В это время возникает и лит. полемика, *начало к-рой было положено* трактатом Сильвестра (Медведева) «Хлеб животный», где выражалось и обосновывалось мнение «латинствующей» стороны конфликта об освящении Даров «Христовыми словесы». Спустя нек-рое время со стороны «грекофилов» последовал ответ — «тетради» Евфимия Чудовского «Опровержение латинскаго учения...». С появлением этих трактатов полемика еще более обострилась, что привело к написанию целого ряда новых сочинений, среди которых произведения Сильвестра (Медведева) («Книга о Манне хлеба животного», 1687), Евфимия Чудовского («Показание на подверг латинскаго мудрования»), братьев Лихудов («Акос, или Врачевание, противополагаемое ядовитым угрызением змиевым», первоначально написанное по-гречески и появившееся в отредактированном слав. переводе весной 1688), Афанасия Холмогорского («Книга о пресуществлении», датированная автором дек. 1688) и др. Литературная форма полемики послужила основой для окончательного размежевания и более четкого оформления позиций противоборствовавших сторон (см. ст. *Хлебопоклонная ересь*).

Спор стал мощным фактором активизации переводческой деятельности, поскольку для обоснования своей позиции «грекофилам» было важно ввести в круг полемики дополнительные материалы. С этой целью на слав. язык были переведены: сочинения поздневизант. и поствизант. богословов (архиеп. Фессалоникийского Нила Кавасилы, св. Николая Кавасилы, свт. Симеона Фессалоникийского, Мелетия Сирига, Гавриила Севира, патриархов Иерусалимских Досифея II и Нектария и др.); литургические тексты (кн. VIII «Апостольских постановлений», литургия ап. Иакова, комментарии Ж. Гоара к «Евхологию» и др.); «История Флорентийского Собора» диак. Сильвестра Сиропула и т. д. Для нужд полемики патриархом Иерусалимским Досифеем II в Москву было прислано много греч. изданий, к-рые в срочном порядке переводились на слав. язык (в основном переводы осуществлялись Евфимием Чудовским, отдельные сочинения были переведены его помощниками; см.: *Strakhov[a] O. B.* The Reception of Byzantine and Post-Byzantine Culture and Literature in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620s — 1705): Diss. / Brown University. Providence (Rhode Island), 1996).

В результате проделанной работы вопрос о времени преложения Даров был подробным образом изучен с привлечением святоотеческого наследия и литургико-канонической лит-ры и обсужден на страницах ряда полемических сочинений, среди к-рых особое место занимают фундаментальные полемические сборники «Остéн» и «Щит веры» (см.: *Панич Т. В.* Книга «Щит веры» в историко-литературном контексте кон. XVII в. Новосиб., 2004), в которых правосл. позиция нашла наиболее полное выражение. Сборник «Щит веры», созданный позднее «Остена» и включавший его текст, был призван стать наиболее полным и авторитетным компендиумом материалов, в т. ч. офиц. церковных документов, по истории полемики.

Итогом полемики, волновавшей даже простых людей (недоумевавших, когда следует класть поклоны на литургии), стал созванный патриархом Иоакимом в Москве в янв. 1690 г. Собор, к-рый анафематствовал «хлебопоклонную ересь», книги южно-русской печати, содержащие «латинские ереси» — среди них Требник митр. Петра (Могилы),— и осудил Сильвестра (Медведева) как

главного идеолога и выразителя взглядов «латинствующих» (см. также: *Прозоровский*. 1896. С. 369–370). При патриархе Московском Адриане по его указу в издании Служебника 1699 г. из текста литургии свт. Василия Великого была удалена рубрика о главопреклонении и благословении священником Даров в момент произнесения установительных слов (в архиерейском «Чиновнике...» аналогичная рубрика тем не менее не была исправлена по недосмотру и поэтому воспроизводилась и впосл., хотя на наличие этой рубрики, являющейся следом «хлебопоклонной ереси», еще в 1721 г. обращал внимание Святейшего Синода справщик Федор Поликарпов-Орлов). Кроме того, в текст «архиерейского обещания» (офиц. исповедание веры, принародно зачитываемое каждым ставленником в епископы) был добавлен следующий параграф: «Еще верую и мудрствую, совершатися в Божественней литургии пресуществлению Тела и Крове Христовы, яко восточнии и наши российстии учителие древнии учат, наитием и действом Святаго Духа, чрез призывание архиерейское или иерейское, в словесех к Богу Отцу молительных: **сотвори́ у҃бw хлѣ́бъ сей̀ чтно́е тѣ́ло хр҃та̀ твоегѡ̀** и прочая» (этот параграф сохранялся в архиерейской присяге до 1901 г.— см.: *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. С. 191–193). В одну из рус. редакций чина Торжества Православия было включено и более общее изложение правосл. учения о таинстве Е., основанное на «Исповедании...» патриарха Досифея II (возможно, еп. Афанасием Холмогорским; см.: *Никольский К. Т., прот.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в Первую неделю Великого поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879. С. 256–262).

Помимо учения о времени пресуществления Даров Требник митр. Петра (Могилы) оказал влияние на евхаристическую практику Русской Церкви еще в одном важном вопросе. В статье Требника «О некиих исправлениях в служении Преждесвященныя службы» предлагается внести нек-рые исправления в чин литургии Преждеосвященных Даров на том основании, что во время нее не происходит освящения вина через погружение в него освященного



Литургия Преждеосвященных Даров. Фотография. 2008 г.

Агница (вопреки древнему преданию правосл. Церкви, согласно к-рому, напротив, во время Преждеосвященной литургии вино освящается — как и во время полной; см.: *Карабинов*. 1915). Согласно Требнику, в потире «простое есть вино, а не Владычняя Кровь», к-рое употребляется «точию церимониялнаго ради об[и]ходу... вместо полоскания уст» (Требник Петра (Могилы). Т. 1. С. 253). Это высказывание составителя Требника было обусловлено его следованием схоластической концепции богословия таинств, согласно к-рой таинство не может совершиться, если отсутствует его надлежащая форма — в данном случае, чтение установительных слов (к-рые, как и эпиклеза, не произносятся во время Преждеосвященной литургии). На основе этой статьи Требника Евфимий Чудовской написал «Изъявление о некиих исправлениих в служении Преждеосвященныя Литургии», к-рое было включено в московское изд. Служебника 1676 г. В «Изъявлении...» он, видимо в стремлении примирить т. зр. свт. Петра с древней традицией, предложил считать вино в Чаше во время Преждеосвященной литургии «освященным», но «не пресуществленным»: **А҆ще и҆ сі҆е́нно е́сть вложе́нїемъ ча́стицы ви́но, но не пресу́щественно въ кро́вь бж҃твенную, поне́же над ни́мъ слове́са сі҆е́нїа не что́шася зд҃ѣ, а҆кw быва́етъ въ л҃ї҃тоу́ргіахъ васі́лїа вели́каго и҆ і҆wа́нна злато́устаго** (Служебник (МП). [Ч. 2]. С. 430). Впосл. мнение свт. Петра о необходимости внесения «исправлений» в чин литургии Преждеосвященных Даров не обсуждалось, поэтому упомянутое «Изъявление...» из Служебника не было изъято и печатается в его рус. изданиях до наст. времени, что привело к появлению ряда существенных различий между рус. и греч. практиками совершения литургии Преждеосвященных Даров.

В ходе московского спора о времени освящения Даров поднимался также вопрос о частицах, изымаемых из просфор во время проскомидии в память святых и в поминовение живых и усопших: прелагаются ли частицы в Тело Христово или нет? Этот вопрос уже обсуждался в рамках греко-лат. полемики XVI–XVII вв. и к кон. XVII в. был затронут в ряде сочинений греч. авторов, напр.: в «О частицах, отрезаемых на св. дискосе» Гавриила Севира; в «Догматическом учении святейшей восточной и кафолической Церкви... Слово 3: О том, что частицы не прелагаются в Тело и Кровь Христовы» Севаста Киминита (в нач. XVIII в. это сочинение было переведено на слав. язык); в «Грамоте малороссам» от 1621 г. патриарха Иерусалимского Феофана III; в «Ответах к московитам» патриарха К-польского Мефодия III; в письме патриарха Иерусалимского Досифея II к патриарху К-польскому Каллинику II. Все эти авторы отстаивали мнение о невозможности причащения ими мирян, поскольку частицы не прелагаются в Тело Христово. Кроме того, запрет причащать поминальными частицами содержался в составе рубрики «О раздроблении святаго Агнца» уже в старопечатных изданиях рус. Служебника (вопрос о точном времени и причинах появления этого запрета остается открытым) — как московских, так и южнорус. (в частности, в Служебнике митр. Петра (Могилы) (К., 1629 г. Л. 79)). Эта рубрика сохраняется в рус. изданиях Служебника до наст. времени. Именно против запрета использовать частицы для причащения мирян, содержащегося в рус. изданиях Служебника XVII в., направлено одно из постановлений униатского Замойского Собора 1720 г., утвердившего обязательность освящения частиц и причащения ими народа (*Mansi*. T. 35. Col. 1491–1492; ср. рубрику последующих униатских изданий Служебника: «И тако

диакон [губою] влагает их (части Агнца NI и КА.— *Авт.*) и вся другия частицы, с Агнцем пресуществленныя, во святую чашу» (Литургикон, сиесть Служебник. Рим, 1952. Л. 273)). Подтверждением и обоснованием этого запрета в России в XVII в. послужила напечатанная в 1655–1656 гг. «Скрижаль», содержавшая, в частности, слав. переводы соответствующих отрывков из сочинений свт. Симеона Фессалоникийского, а также грамоту патриарха К-польского Паисия I патриарху Московскому Никону, полученную в сент.—окт. 1655 г. (Л. 639–755).

Тем не менее, как следует из грамоты патриарха Иерусалимского Феофана III (*Макарий.* История РЦ. Кн. 6. С. 410) и из письма патриарха Иерусалимского Досифея II к патриарху К-польскому Каллинику II (*Jugie.* 1930. Т. 3. P. 222), практика причащения частицами имела в XVII в. широкое распространение среди правосл. малороссов. Она подтверждалась и письменными источниками. Так, свт. Петр (Могила) отмечал в комментариях к своему Требнику, что частицы пресуществляются, как и Агнец, если священник имеет к этому «намерение» (intentio — один из терминов лат. сакраментологии); та же мысль изложена в кн. «Мир с Богом человеку» архим. Иннокентия (Гизеля). В этих же источниках содержалось лат. учение об освящении Даров установительными словами Христа, поэтому естественно, что мнение о пресуществлении не только Агнца, но и частиц в контексте московского спора кон. XVII в. было ассоциировано с позицией «латинствующих» (хотя у главного идеолога «латинствующих» Сильвестра (Медведева) это утверждение в явной форме встречается лишь однажды, в трактате «Хлеб животный» — см.: *Прозоровский.* 1896. С. 426). В ходе полемики с Сильвестром (Медведевым) инок Евфимий Чудовской в заметке «Показание на подверг латинскаго мудрования...» назвал еретическим не только мнение о пресуществлении Даров установительными словами, но и мнение о пресуществлении частиц (см.: Там же. С. 432–434; «Хлеб животный» Сильвестра и этот ответ Евфимия были написаны между 2-й пол. 1685 и 2-й пол. 1687). Др. упоминаний о проблеме преложения частиц в последовавших затем полемических сочинениях обеих сторон, вплоть до Собора 1690 г., не встречается; т. о., полемика по этому вопросу не состоялась. Лишь в сборнике Евфимия Чудовского «Остен», где подведены итоги завершившихся споров и дано опровержение проникшим в киевские издания элементам католич. доктрины, имеется отдельная глава: «О частицах изъемлемых в проскомидии», направленная против учения о преложении частиц при наличии у священника «намерения» освятить их и против мысли о допустимости причащения частицами (см.: *Бернацкий М. М.* Освящение поминальных частиц в контексте спора о времени пресуществления Св. Даров, состоявшегося в послед. четв. XVII века в Москве: Глава о поминальных частицах в «Щите веры» и «Остене»: (Публикация по рукописям ГИМ. Син. № 346, 452, 546) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2006. Вып. 1(16). С. 129–144). Кроме того, в «Поучительном слове патриарха Иоакима», зачитанном на Соборе 1690 г., к ересям, содержащимся в Требнике Петра (Могилы), наряду с учением о преложении Даров словами Господа и оправданием практики крещения через обливание, причислено и мнение о преложении частиц и возможности причащения ими (РГБ. Егор. 1570. Л. 476 об.–477 об.). Глава Евфимия Чудовского «О частицах...» и «Поучительное слово патриарха Иоакима» наряду с др. разделами «Остена» впосл. вошли в сборник «Щит веры». Однако — видимо, по недосмотру,— в составленном Евфимием «Учительном известии» до наст. времени сохраняется переработанная глава из Требника Петра (Могилы) под названием «О еже что должен есть иерей по совершении Божественныя Литургии творити» (ср.: Требник Петра (Могилы). Т. 1. С. 251–252), напоминающая, что «по Причастии божественных Таин должен есть иерей или диакон останок божественнаго Тела от дискоса во святую чашу всыпати», и подчеркивающая, что на антиминсе в конце литургии бывает «ничтоже ино, разве от божественнаго Тела крупицы от нерадения иерейского остаются», т. е. имплицитно утверждающая преложение и частиц (см.: *Асмус М., диак.* К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2005. Вып. 14. С. 20).

Учение о таинстве Е. в русских катехизисах и курсах догматического богословия XVII–XVIII вв. Первым рус. катехизисом стал «Большой катехизис» Лаврентия *Зизания* (Тустановского), протоиерея из Львова, к-рый прибыл в Москву в 1626 г. с целью получить благословение у патриарха Московского *Филарета (Романова)* и напечатать свой труд. После перевода на церковнослав. язык и внесения ряда поправок справщиками в 1627 г. «Большой катехизис» был напечатан. По поводу внесенных исправлений 18–20 февр. 1627 г. состоялись «прения», в к-рых принимал участие сам Зизаний (подробно см.: *Ильинский Ф. М.* Большой Катехизис Лаврентия Зизания. К., 1899 [отд. оттиск из ТКДА за 1898–1899]; *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехизическая традиция кон. XVI–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 292–353). Катехизис Зизания имел своими источниками зап. (и католические, и протестантские) катехизисы, поэтому и содержащееся в нем учение о таинствах несет отпечаток зап. влияния: для каждого таинства указаны материя («вещество») и форма («вид или видотворение»). В то же время изложение сопровождается большим количеством святоотеческих цитат.

Структура изложения учения «О четвертой тайне Тела и Крове Христовы» в катехизисе Зизания (гл. 77, л. 379–389 по изд.: М., 1878) соответствует католич. катехизисам: Е. занимает особое место среди остальных таинств и отличается от них тем, что «в прочих не пременяется вещество в вещь юже знаменует... Во Благодарении (т. е. Е.— *Авт.*) же хлеб и вино пременяются в тое, еже знаменуют, сиречь в Тело и Кровь Господню»; против протестантов направлено утверждение, что в «в тайне Благодарения... не употреблением творится сия тайна, но освящением словеси. Се же есть на глаголющия еретики, яко внегда причащаемся, тогда есть Тело и Кровь Христова. Внегда же не причащаемся, тогда не есть»; «веществом» для Е. должен быть квасной, «солью осолен», хлеб и растворенное водой вино; «вещество» освящается во время произнесения священником установительных слов — но, следуя этому лат. учению, Зизаний критикует католиков за то, что они причащают мирян

только под одним видом. Лат. учение об освящении Даров Зизаний обосновывает ссылкой на свт. Иоанна Златоуста, однако приводит и ряд оговорок о действии Св. Духа в таинстве Е., опираясь на текст правосл. литургии. Более того, «формой» таинства он считает всю евхаристическую молитву, выделяя установительные слова лишь как важнейшую ее часть: «Сия вся (т. е. вся анафора.— *Авт.*) к видотворению (т. е. форме.— *Авт.*) Жертвы и тайны сея ключима суть. Но сия [установительные] глаголи — действеннейшия в той святой тайне». Зизаний также приводит выдержки из сочинений прп. Иоанна Дамаскина и блж. Феофилакта Болгарского, в к-рых говорится о преложении хлеба через призывание и пришествие Св. Духа.

Содержащиеся в катехизисе рассуждения о жертвенном аспекте Е. обнаруживают влияние взаимоисключающих позиций латинян и кальвинистов. Следуя протестант. учению о различении жертвы и таинства, Зизаний ставит вопрос: «В чесом разнствуют между собою жертва и тайна?» Ответ на него соответствует кальвинскому несвижскому Катехизису Симона Будного (1562): жертва есть то, что мы даем Богу, а таинство — то, что Бог дает нам. Однако сразу после этого Зизаний утверждает, что Е. есть не только таинство, но одновременно и Жертва.

Зизаний исповедует реальное присутствие Христа в Е. по причине пресуществления и тождества евхаристического и исторического Тела Христова (2 первых «совершительных действия» Е.). На вопрос об образе преложения Даров Зизаний отвечает, что человеку не следует выяснять этот вопрос, т. к. «не суть бо тайна Божия, яже от человек испытуема, или истязуема»; в противном случае это может привести к ересям. Довольно того, что «силою Божиею и действом Св. Духа сие бывает, и онеми глаголы Божиими, еже рече: «Се есть Тело Мое», и прочая». Интерес представляет раскрытие Зизанием «третьего совершительного действия» таинства Е., заключающегося в сохранении у хлеба и вина их «видимых знамений» (т. е. признаков, или акциденций) — Зизаний учит, что после освящения «видимые знамения» начинают существовать сами по себе, поскольку сущности хлеба и вина исчезают, а в сущности Тела и Крови эти «видимые



«Иже херувимы». Икона. 70-е гг. XVI в. (СИХМ)

знамения», согласно Зизанию (и Фоме Аквинскому) не включаются: «В ней (в Е.— *Авт.*) верху являемыя образы хлеба и вина пребывают же сами о себе выше естества хлеба и вина. Сиречь, вид и вкус хлеба есть, хлеба же самого несть... И пребывают сия видимыя знамения сами о себе и в себе, без водружения и естества своего... Не в хлебе и вине знамения водруженна суть, зане по освящении не к тому ту пребывают, ниже паки в Телеси и Крови Господни, ибо Тело и Кровь Христова не сицевая суть, якоже зрим и чюем верху явленныя знамения».

По причине большого числа догматических ошибок и неясностей (особенно в главах о Пресв. Троице и о Христе) «Большой катехизис» не вошел в широкое обращение, однако в XVIII в. он получил распространение в старообрядческой среде, как в рукописной форме, так и в единоверческих переизданиях (напр., только в единоверческой типографии в Гродно он был напечатан в 1783, 1787 и 1788).

Следующим рус. катехизисом стало сочинение свт. Петра (Могилы). Свт. Петр, не согласившись с рядом исправлений, внесенных по настоянию Мелетия Сирига Ясским Собором 1642 г. в составленное им и игум. Исаией «Православное исповедание...», а также вслед. затянувшегося издания утвержденного греч. текста опубликовал в 1645 г. в Киеве «Православное исповедание...», придав ему форму краткого катехизиса,— сначала на польск. языке, а потом и на укр. изводе славянского под названием: «Събрание короткои науки о артикулах веры». Православные остро нуждались в катехизической лит-ре, поэтому уже в следующем году «Събрание...» было переиздано во Львове. В разделе, посвященном таинству Е., свт. Петр отказался от исправления Сирига, сохранив лат. учение об освящении Даров установительными словами, к-рого он ревностно держался и к-рое содержится в его Требнике 1646 г. В остальном изложенное в «Събрании...» учение о Е. представляет собой сокращенный вариант 107-го вопросоответа «Православного исповедания...».

В 1649 г. при патриархе Московском *Иосифе* в Москве был сделан перевод катехизиса свт. Петра (по киевскому изданию) на рус. извод слав. языка. Католич. учение о времени освящения Даров сохранилось в нем в полной мере: «Како освящается сия тайна в святей литургии? Ответ: Силою Господних словес, ихже на Тайней вечери учеником рек... егда сия словеса священником излагаются над предложенным на престоле хлебом и вином, Дух Святый невидимо приходит призывания ради священнического и намерения, и существо хлеба и вина пресуществляется в существо хлеба и крове Христовы, и бывают точию самыя виды хлеба и вина» (л. 32 об.— 33 по единоверческому изд.: М., 1895; см. также: *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1898. Т. 2. С. 414). По той причине, что катехизис митр. Петра (Могилы), как и катехизис Зизания, был напечатан в Москве до патриаршества Никона, он получил широкое распространение в старообрядческой среде под названием «Малого катехизиса» в отличие от «Большого катехизиса» Зизания.

Свт. *Димитрий* († 28 окт. 1709), митр. Ростовский, в соч. «Вопросы и ответы краткие о вере, и о прочих ко знанию Христианину нужнейших» говорит о 4 необходимых условиях совершения таинства Е.: законно рукоположенный священник, материя, форма и «намерение» (intentio) таинодействователя. В московском споре о времени преложения Даров свт. Димитрий держался лат. мнения об освящении установительными словами, но после Собора 1690 г., повинуясь соборному решению Церкви, стал учить об эпиклезе как форме таинства: «Словеса к Богу Отцу ре-

ченная: **и сотворѝ хл҃бъ сей҆ чтно́е тѣ́ло хр҃та̀ твоегѡ̀, а ѥ́же въ ча́ши сей҆, чтно́ю кро́вь хр҃та̀ твоегѡ̀** — и тогда существо хлеба и вина претворяется в существо Тела и Крови Христа Бога нашего, действием Святаго Духа и молитвою ерейскою». Согласно свт. Димитрию, мы «не видим, но несумненно веруем», что в Е. происходит «пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христову... Хлеб... претворяется из существа хлеба в существо Тела Христова, оставльшуся токмо хлебному виду, вино же в существо Крове Христовы» (Сочинения *св. Димитрия*, митр. Ростовского: В 5 т. М., 1839[6]. Т. 1. С. 102, 106–107).

Феофан (Прокопович) († 1736), архиеп. Новгородский, автор «Духовного Регламента», вошел в историю как главный представитель тяготеющего к протестантизму направления в рус. богословии XVIII в. Учение о Е. изложено в 3-м томе его Догматики (*Theophanis Prokopowicz* Christianae orthodoxae Theologiae in Academia Kiowiensi adornatae et propositae. Lipsiae, 1793. Vol. 3. Lib. 12. Cap. 6. P. 594–684). Богословские сочинения архиеп. Феофана были изданы его учениками спустя продолжительное время после его смерти.

Изложение учения о таинстве Е. у архиеп. Феофана носит полемический характер. Вслед за определением Е. как таинства, установленного и преданного Спасителем, «в котором мы под видом хлеба вкушаем истинное и существенное (substantiale) Тело Христово, под видом вина пием истинную и существенную Его Кровь во оставление грехов и в стяжание жизни вечной» (Ibid. P. 602), решительно отвергается евхаристический символизм реформатов (кальвинистов). Менее определенно отвергается consubstantiatio — учение о Е. «протестантов, или евангеликов» (т. е. лютеран), «несвободное от своих ошибок». И кальвинисты, и лютеране, согласно архиеп. Феофану, «воздают Евхаристии меньше, чем следует». Гораздо пространнее говорится о католиках, к-рые «приписывают Евхаристии больше, чем подобает» (Ibid. P. 621): архиеп. Феофан осуждает учение о тайносовершении «ex opere operato» и отвергает термин «пресуществление», к-рым «все, напитанные римскими [понятиями о] священном, мнятся изъяснить образ (modus) присутствия Тела и Крови Христовых в Евхаристии».

Неприятие термина «пресуществление» архиеп. Феофан обосновывает прежде всего неизъяснимостью тайны Е., хотя соответствующие соборные формулировки, принятые и в католич. Церкви и правосл. Соборами XVII в., не отвечали на вопрос, как совершается таинство, а лишь *противостояли еретикам*, отвергавшим сущностное изменение Св. Даров, одновременно настаивая, что тайна Е. *неизъяснима*. Архиеп. Феофан предлагает целый ряд исторических аргументов: «Слово transsubstantiatio — варварское, недавно измышленное, почерпнутое из схоластического болота, древней более чистой (castiori) православной Церкви неведомое, лишь в IX в. прежде всего через Пасхалия (так.— *Авт.*) Радберта появившееся на свет» (т. о., архиеп. Феофан ошибочно приписывает учение о пресуществлении Пасхазию Радберту) и догматизированное католиками в 1215 (Ibid.



«Се Агнец Божий». Тарель (дискос). XVII в. (ГРМ)

P. 622). По словам архиеп. Феофана, латиняне, навязывая грекам слово «пресуществление», дали «важнейший повод для раздора между латинской и греческой» Церквами. Первым греч. иерархом, усвоившим доктрину пресуществления, он ошибочно считает Гавриила Севира.

Влияниям схоластики архиеп. Феофан противопоставляет «чистую веру» первых веков: «Первые учредители Церкви Христовой никогда не возбуждали никаких споров об образе присутствия Тела и Крови Христовых в святейшей вечери. Вера их была простейшая, не подверженная никаким человеческим украшательствам и помрачениям, никаким изобретательным и праздным вопросам, но опирающаяся на основания Священных Писаний. Действительно, они имели большее отвращение к таковому, чем к чуме и змею и покоились на том нерушимом исконном учении, которое почерпается из надежнейших и яснейших речений Священного Писания». Помимо Свящ. Писания архиеп. Феофан видит *свидетельство* «чистейшей веры» в творениях сщмч. Игнатия Богоносца, мч. Иустина Философа, сщмч. *Иринея Лионского, Оригена*, а также в одном вероучительном тексте, к-рый он считал принадлежащим I Вселенскому Собору (см.: Ibid. P. 625–626). Период «простоты», согласно архиеп. Феофану, заканчивается годами I Вселенского Собора, после чего «святые отцы... начали несколько тоньше вникать в сей образ присутствия Тела и Крови Христовых». По его мнению, свт. Кирилл Иерусалимский «первый повел себя более самонадеянно и открыл окно другим в сторону последующего более высокого (altius) понимания способа сего [евхаристического] присутствия» (Ibid. P. 626). Следующая ступень «деградации», как утверждает архиеп. Феофан,— это эпоха прп. Иоанна Дамаскина, когда аристотелевская философия стала понемногу проникать в Зап. Церковь, а на Востоке прп. Иоанн Дамаскин последовал Аристотелю в своей «богословской методе». Эпоху же блж. Феофилакта Болгарского архиеп. Феофан *относит к веку* «варварскому и некультурному», хотя и отмечает с одобрением, что до свт. Марка Эфесского включительно вост. отцы не пользовались словом «пресуществление».

Митр. Московский *Платон (Левшин)* († 1812) после того, как был назначен имп. Екатериной II преподавателем богословия у наследника престола вел. кн. Павла Петровича, написал «Православное учение, или Сокращенную христианскую Богословию» (СПб., 1765). Эта книга, впосл. переведенная на нем., лат., греч., франц. и англ. языки, имеет характер элементарного изложения правосл. вероучения. Е. в ней традиционно определена как «таинство, в котором верующий под видом хлеба причащается самаго Тела Христова, а под видом вина самыя Крове Христовы, во оставление грехов и в жизнь вечную». В книге говорится также об освящении Св. Даров призыванием Св. Духа, о тождестве евхаристического и исторического

Тела Христова и о пользе частого причащения.

Митр. Платону принадлежит еще неск. катехизисов. В одном из них, озаглавленном «Катихизис или первоначальное наставление в христианском законе...» (1758), учение о Е. представлено наиболее подробно. В таинстве выделены материя (квасной хлеб) и форма. Митр. Платон исповедует тождество евхаристического и исторического Тела Христова: «Тело — самое то, на кресте за нас Богу принесенное; Кровь — самая та, во оставление наших грехов на Кресте пролитая... Вид, или форма, или совершение сей тайны состоит в призвании от Церкви Бога с верою и упованием — в сей тайне приобщитися Самого Христа...» (Катихизис. С. 936–937) — и подчеркивает реальность присутствия Христа в Дарах: «Ко кресту притекаем, пием Кровь и внутрь самых язв Спасителя нашего полагаем язык; сие упоение не возжигает, но погашает грех» (С. 944). Однако нек-рые формулировки «Катихизиса...» двусмысленны, напр.: «Оканчивается сия тайна [Е.], когда приемлются и вкушаются виды хлеба и вина с верою тою, что тем самым ядением приобщаемся Тела Христова, за грехи на кресте принесеннаго, и пием Кровь Христову, во оставление грехов излиянную»; «Если мы, приобщаясь Тела и Крови Христовых, творим воспоминовение, что Христос пострадал за нас и умер, грехов отпущение и благодать заслужившии... с верою такою, что все сие до меня надлежит... А сообщаться со Христом есть верою почти претворяться в Него, и внутрь Его вмещаться» (Там же. С. 937–938).

Один из первых рус. курсов догматики, «Догматическая богословия» архим. *Макария (Петровича)* (1780), в изложении учения о таинстве Е. в целом следует «Православному исповеданию...» свт. Петра (Могилы) и «Исповеданию православной веры» патриарха Иерусалимского Досифея II. В то же время в книге архим. Макария содержится запрет причащать поминальными частицами, т. к. они не прелагаются в Тело Христово (*Макарий (Петрович), архим.* Собр. соч. М., 1786. Т. 1. С. 189).

М. М. Бернацкий

Вопросы богословия Е. в православной мысли XIX–XX вв. Тема правосл. богословия Е. не раз становилась предметом обсуждения в XIX–XX вв. Как правило, богословие Е. обсуждалось не само по себе, а в контексте более широкого круга проблем, в первую очередь вопросов о зап. заимствованиях в правосл. богословии, о построении правосл. догматической системы в целом и о правосл. экклезиологии (см. общие обзоры истории развития рус. правосл. богословия в XIX–XX вв.,— на к-рое во 2-й пол. XIX–XX в. во многом ориентировались и богословские традиции греч. и др. Поместных Церквей — в работах: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии. М., 2002; *Флоровский Г. В., прот.* Пути рус. богословия. П., 1937; *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в рус. правосл. мысли XIX–XXI вв. СПб., 2006[2]).



Тайная вечеря. 1846–1849 гг. Худож. Ф. А. Бруни (ГРМ)

Ключевой фигурой в истории развития рус. правосл. богословия во 2-й пол. XIX–XX в. стал ***А. С. Хомяков*** († 1860), один из главных идеологов *славянофильства,* строго критиковавший в своих работах (не печатавшихся в России при его жизни) зап. христианство, как утратившее истину и потерявшее путь ее познания. Хомяков считал, что при всем различии между католицизмом и протестантизмом у них очень много общего — в первую очередь их, по его мнению, объединяет недопустимо рационалистический подход к вере. Он говорил, что истины веры надлежит изучать в свете Предания и только находясь в живом теле правосл. Церкви как единственной хранительницы «непрерывного Откровения». Изучая догматы, не следует низводить содержащуюся в них «невыразимую мысль» до уровня простой «логической аргументации», равно как и заниматься «изобретением новых догматов», но следует раскрывать «живое начало» каждого догмата, исследуя «тайны веры», к-рые были даны Церкви изначально, при помощи «последующей работы» — аналитической и исторической (можно отметить, что и общая критика рационализма, и мысль об историческом исследовании вероучения уже высказывались зап. мыслителями 1-й пол. XIX в., в первую очередь нем. философами и деятелями церковной науки).

В частности, в соч. «Церковь одна», написанном в кон. 40-х гг. (позднее публиковавшемся также под названием «Опыт катехизического изложения учения о Церкви»), Хомяков утверждал, что «преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову совершается в Церкви и для Церкви», отрицая этим «бессмысленные толкования об отношении св. таинства к стихиям и тварям неразумным», т. е. подчеркивал экклезиологическое значение таинства и полемизировал с лат. концепцией евхаристического преложения, основанной на философской модели. Но в равной мере он отказывался и от интерпретации Е. в символическом (т. е. кальвинистском) или спиритуалистическом (в смысле «проницания» хлеба и вина некой бестелесной сущностью, что было бы близко к позиции нек-рых лютеран. авторов) ключе: «Святая Евхаристия — не простое воспоминание о таинстве Искупления, не присутствие духовных Даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие Тела и Крови Христовой, но истинное Тело и Кровь. Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующими, но и Телом и Кровию, дабы единение было полное и не только духовное, но и телесное. ...Презирающий тело грешит гордостью духа». По словам Хомякова, Церковь «не отвергает... слова «пресуществление», но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями отпадших Церквей» (*Хомяков А. С.* Церковь одна. М., 2001. С. 50–51) — т. о., осознавая зап. происхождение термина, Хомяков признавал его в качестве принятого правосл. Церковью, хотя и в некоем особом, отличном от католич., смысле.

Те же мысли содержатся и в более поздней его работе, «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях: По поводу одного окружного послания Париж-

ского архиепископа» (1855): «Нигде слепая самоуверенность схоластического невежества не являлась в такой наготе, как в спорах римлян с протестантами о таинстве Евхаристии; ...Один рассуждает о физической субстанции таинства, отличая ее от случайных ее принадлежностей как будто бы... он точно понимал, в чем разница между тем и другим. ...Другой отрицает возможность присутствия Тела Спасителя в таинстве... Церковь и не ставила никогда вопроса о том, какое отношение в Евхаристии между Телом Господним и земными стихиями... тот, кто видит в Евхаристии одно лишь воспоминание, равно как и тот, кто настаивает на слове «пресуществление» или заменяет его словом «сосуществление (consubstantiatio)»; другими словами,— и тот, кто, так сказать, выпаривает таинство, и тот, кто обращает его в чудо чистовещественное, одинаково бесчестят святую вечерю, приступая к ней с вопросами атомистической химии...» (Там же. С. 149–152). При этом Хомяков делает оговорку: «Правда, и Церковь не отвергает слова пресуществление, но она оставляет его в числе многих других неопределенных выражений, указывающих на изменение вообще, без всякого следа схоластических определений» (Там же. С. 152. Примеч. 2). Еще в одной работе, «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях: По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры» (1858), Хомяков эмоционально возражал перешедшему в католичество И. С. Гагарину, осуждая католиков, в т. ч. за практику использования опресноков и причащения мирян под одним видом (Там же. С. 192–194).

В целом Хомяков не предлагает к.-л. новой евхаристической концепции, а предложенную им критику католич. и протестант. представлений об этом таинстве нельзя назвать оригинальной, однако впосл.— но не при жизни самого Хомякова,— большое влияние на правосл. евхаристическое богословие оказали сделанный им акцент на экклезиологическом измерении Е., а также его идея о существовании неких различий между католич. и правосл. учениями о евхаристическом изменении, из чего следует разное понимание термина «пресуществление» (хотя, принимая или не принимая этот термин, правосл. богословы прошлого руководствовались только целесообразностью его принятия ради опровержения протестантизма или, наоборот, нежеланием использовать богословскую терминологию, не существовавшую ранее в правосл. традиции, тогда как сами подобные различия никогда не были предметом собственно православно-католич. полемики в отличие от вопросов об опресноках, времени освящения Даров, причащения мирян под одним видом).

Диак. Михаил Желтов

«Пространный христианский Катихизис...» свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского. Первоначально этот катехизис был написан свт. Филаретом Московским († 1867) в 1822 г. и впосл. подвергался существенным переработкам (окончательные редакции катехизиса и его краткой версии были созданы в 1839 г. и тогда же изданы). Он приобрел достоинство «символической книги» Русской Церкви и выдержал множество переизданий (только при жизни святителя полная версия катехизиса была издана 58 раз, а краткая — 105), вплоть до 1917 г. оставаясь фундаментом рус. духовного образования и, будучи переведен на греч., нем., англ. и др. языки, приобрел высокий авторитет в греч. Церквах, а также на Западе, где рассматривался как один из основных правосл. вероучительных документов (см.: Пространный христ. Катихизис правосл. кафолической Восточной Церкви / Сост.: свт. Филарет (Дроздов). М., 2006).



Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский. 1861 г. Худож. Н. Д. Шпревич (ЦАК МДА)

Как и в «Православном исповедании...» свт. Петра (Могилы), структуре к-рого в целом следует «Пространный христианский Катихизис...», учение о таинствах излагается здесь в разделе о 10-м члене Символа веры. Однако изложение самого учения о таинствах построено иначе — напр., свт. Филарет не использует понятия материи и формы таинства.

Большое внимание в катехизисе уделено объяснению литургических терминов и толкованию главных частей чина Божественной литургии. Тем самым свт. Филарет предвосхищает идею, впосл. развитую рус. литургистами кон. XIX — нач. XX в. и нек-рыми рус. богословами сер. — 2-й пол. XX в. и заключающуюся в том, что правосл. богословие Е. должно основываться на самом опыте совершения Е. в правосл. Церкви. В соединении краткого литургического комментария с догматическим учением о Е. можно увидеть продолжение богословской традиции св. Николая Кавасилы.

Согласно катехизису, освящение Даров совершается совокупностью установительных слов и эпиклезы: «важнейшее действие» в литургии верных — «произнесение слов, которые сказал Иисус Христос при установлении таинства... и потом призывание Святого Духа и благословение Даров... Почему сие важно? Потому что при сем действии хлеб и вино прелагаются, или пресуществляются, в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову» (Там же. С. 78–79). Т. о., в решении вопроса о времени освящения Даров, несмотря на результаты московского спора кон. XVII в., свт. Филарет предложил компромиссный вариант, примиряющий крайние позиции и тяготеющий к мнению св. Николая Кавасилы.

Только в последней редакции катехизиса появился вопросоответ «Как до́лжно разуметь слово «пресуществление»?». В ответе свт. Филарет цитирует «Исповедание...» патриарха Иерусалимского Досифея II («Изложение веры восточных Патриархов») — то место, где говорится, что «словом «пресуществление» не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню... но показывается только то, что истинно, действительно и существенно хлеб бывает самим истинным Телом Господним, а вино — самой Кровию Господней» (Там же. С. 79); в подтверждение того, что

образ преложения является тайной, святитель ссылается также на прп. Иоанна Дамаскина. В своих частных письмах 40-х гг. XIX в. (т. е. в годы, непосредственно последовавшие за созданием окончательной редакции «Пространного христианского Катихизиса...») святитель неоднократно утверждает, что слово «пресуществление» является точным выражением правосл. учения (Там же. С. 5).

Печатные курсы догматического богословия сер. XIX — нач. XX в. В 1848 г. для средних духовных учебных заведений был издан учебник ректора КДС архим. (впосл. архиеп. Казанского) *Антония (Амфитеатрова)* († 1879) «Догматическое богословие православной кафолической Восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук». С 1848 по 1862 гг. учебник выдержал 8 изданий; в 1858 г. в Афинах вышел его греч. перевод. Раздел о таинстве Е. у архиеп. Антония построен на основе соответствующей главы «Исповедания...» патриарха Иерусалимского Досифея II. В учении о времени преложения архиеп. Антоний следует катехизису свт. Филарета Московского — таинство совершается произнесением установительных слов и призыванием Св. Духа (*Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие... СПб., 1862[8]. С. 225–230).

Значимым событием стало издание в 1849–1853 гг. «Православно-догматического богословия» ректора СПбДА еп. Винницкого (с 1851; впосл. митр. Московский) *Макария (Булгакова)* († 1882). Вышедшая в 5 томах книга представляла собой попытку систематизации и классификации богатого догматического материала, сопровождавшегося множеством святоотеческих цитат. До кон. XIX в. этот объемный труд был переиздан четырежды; издавалась также его сокращенная редакция; неск. репринтов изданий XIX в. были сделаны в кон. XX в. Полный текст книги был переведен на греч. язык и опубликован в Афинах в 1883 г. «Православно-догматическое богословие» митр. Макария стало самым известным учебником правосл. догматики.

При изложении догматического учения о Е. митр. Макарий в значительной степени опирается на «Православное исповедание...» свт. Петра (Могилы) и «Исповедание...» патриарха Иерусалимского Досифея II («Послание восточных патриархов»), но сформулированные на их основе тезисы он подробно обосновывает библейским, святоотеческим и каноническим материалом. Изложение учения митр. Макарий начинает с вопроса об отношении Е. к др. таинствам (говоря об исключительности Е., он не только называет ее «непостижимейшим и спасительнейшим из таинств, но вместе» и Жертвой — *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 368), затем говорит о различных наименованиях Е., после чего рассуждает о библейских основаниях таинства.

Следующая глава раздела о Е. посвящена «видимой стороне» таинства. Митр. Макарий подробно обосновывает необходимость совершения литургии на чистом пшеничном квасном хлебе (но не опресноках) и вине, смешанном с водой, а затем кратко перечисляет основные части литургии и переходит к вопросу о времени освящения Даров. Ссылаясь на катехизис свт. Филарета Московского, митр. Макарий утверждает, что самыми важными действиями при совершении Божественной литургии являются произнесение установительных слов и призывание Св. Духа. Однако соборные постановления XVII в. и документы, их отражающие («архиерейское обещание», «Православное исповедание...» и «Послание восточных патриархов», деяния Московского Собора 1690 г.), заставили его предложить более детализированное решение вопроса о времени преложения Даров, чем представленное в катехизисе свт. Филарета. Согласно митр. Макарию, установительные слова и эпиклеза составляют одно непрерывное и нераздельное действие, как это видно из текста анафоры. Установительные слова являются основанием для совершения таинства Е., а пресуществление Даров совершается наитием и действием Св. Духа через призывание Его в словах эпиклезы. Митр. Макарий приводит как святоотеческие свидетельства, так и цитаты из классических анафор (в т. ч. ап. Иакова), доказывающие, что преложение совершается во время эпиклезы.

Глава о «невидимом существе» таинства посвящена обстоятельному раскрытию учения правосл. Церкви о действительном присутствии Христа в Е. Начав с рассмотрения библейских и святоотеческих цитат, подтверждающих, что Св. Дары суть сами Тело и Кровь Христовы, митр. Макарий делает ряд выводов. Прежде всего это реальность сущностного изменения Даров, к-рое может быть описано при помощи терминов «преложение», «изменение» и т. д.— и в т. ч. «пресуществление»: «Слово «пресуществление»... выражающее совершенно ту же самую мысль, начало входить в употребление на Западе с половины XII в., а на Востоке — с XV, когда встречается оно у Геннадия, Константинопольского патриарха... С того времени слово это, как правильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, стало постоянно употребляться православной Церковью наравне со словом «преложение»» (Там же. С. 397. Прим. 1198). Т. о., митр. Макарий корректно описывает историю этого евхаристического термина. Следующий вывод состоит в том, что Христос присутствует в таинстве «не одним только Телом Своим и Кровью, но всем существом, т. е. и душой... и... божеством» (Там же. С. 400). Отсюда следует, что в Е. верные принимают «прославленное, духовное, бессмертное» Тело (Там же), которое не подвергается разделению при раздроблении Даров, но полностью присутствует в каждой их частице и является одним и тем же во всех церквах по всей вселенной. Христос пребывает в освященных Дарах постоянно, и из этого следует необходимость почитания Св. Даров и поклонения им (в подтверждение чему митр. Макарий ссылается на свт. Иоанна Златоуста, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина, прп. Иоанна Дамаскина — Там же. С. 402–403).

В 2 отдельных главах рассматриваются вопросы: «Кто может совершать таинство Евхаристии, кто — причащаться сему таинству, и в чем должно состоять приготовление к нему?» и «Необходимость причащения Евхаристии, и именно под обоими видами, и плоды таинства».

2 заключительных параграфа раздела о Е. посвящены учению о Е. как о Жертве. Митр. Макарий пишет, что евхаристическая Жертва «по существу своему совершенно одна и та же с Жертвой крестной» (Там же. С. 419). Однако «по образу и обстоятельствам жертвоприношения» (Там же. С. 420) она отличается от крестной по ряду признаков: 1) на



Тайная вечеря. 60-е гг. XIX в. Худож. А. Е. Бейдеман. Эскиз росписи Крестовоздвиженской ц. в Ливадии (ГРМ)

кресте Господь видимо принес свои Тело и Кровь в жертву Богу, а в Е. Он приносит их под видами хлеба и вина; 2) на кресте Господь Сам совершил искупительное жертвоприношение, тогда как в Е. он также Сам невидимо совершает его, но видимо оно происходит посредством пастырей Церкви; 3) на Голгофе Жертва была кровавой, а в Е. она приносится через преложение Даров в Тело и Кровь (здесь митр. Макарий следует св. Николаю Кавасиле, не упоминая его имени) — без страданий, без пролияния крови, без смерти, и потому называется бескровной; 4) крестной Жертвой совершено искупление всего человечества, а Жертва бескровная является умилостивительной (а также хвалебной, благодарственной, просительной и ходатайственной) за грехи только тех людей, за к-рых она приносится, и плоды Голгофской Жертвы усвояются в ней только тем людям, к-рые способны ее принять и усвоить; 5) крестная Жертва принесена однажды на Голгофе, а бескровная Жертва, со времени своего установления, совершалась, совершается и будет совершаться вплоть до Второго пришествия. Т. о., обе Жертвы и нераздельны, составляя одну Жертву, и вместе с тем различаются между собой.

Опыт исторического изложения догматов был осуществлен *Филаретом (Гумилевским)*, архиеп. Черниговским († 1866; ректор МДА в 1835–1841), опубликовавшим в 1864 г. свое «Православное догматическое богословие» в 2 т. (в XIX в. вышли еще 2 изд. книги). Правосл. учение о Е. здесь рассматривается на основе детального анализа свидетельств Свящ. Писания и св. отцов. Архиеп. Филарет подробно останавливается на вопросах опресноков, действительного присутствия Тела и Крови Христовых в Е., причащения под обоими видами. Употребление некоторыми отцами термина «вместообразная» в отношении освященных Даров, согласно архиеп. Филарету, проистекает из различения в Е. видимой и невидимой сторон, «в том именно смысле, что Тело и Кровь Христова в таинстве представляются чувственным очам под видом хлеба и вина (ἐν τύπῳ)» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное Догматическое богословие. Чернигов, 1865[2]. Ч. 2. С. 269) — в этом он следует не 1-й (как VII Вселенский Собор и мн. правосл. авторы), а 2-й из 2 предложенных прп. Иоанном Дамаскином интерпретаций термина.

Преложение хлеба и вина связано с совокупностью ряда священнодействий литургии: «молитвой благодарной хвалы, повторением слов Спасителя о Е., молением о ниспослании Св. Духа и благословением Даров» — т. о., архиеп. Филарет говорит о значении всей анафоры для освящения Даров. Подобная концепция позволяет снять противоречие между приведенными им свидетельствами св. отцов, одни из к-рых утверждали, что освящение совершается словами Спасителя, а др. — призыванием Св. Духа (Там же. С. 272–273).

Несмотря на то что архиеп. Филарет доказывает реальное присутствие Христа в Св. Дарах, он выступает против «варварского» (ср. это выражение со словами архиеп. Феофана (Прокоповича)) термина «пресуществление», к-рый, по его мнению, наряду с подобными ему протестант. «in- et co-existentia, impanatio», выражает стремление рационально изъяснить преложение Даров в Тело и Кровь Господни. Архиеп. Филарет замечает: «Споры папистов с протестантами... на опыте показали, что после стольких трудов и споров в разрешении вопроса ничего не сказано. Одного достигли спорами — вражды, столько противной духу Христовой вечери» (Там же. С. 265. Прим. 40).

Более последовательно исторический подход к изложению догматики проведен в пятитомном «Опыте православного догматического богословия» еп. *Сильвестра (Малеванского)* († 1908), ректора КДА в 1883–1898 гг., изданном в 1878–1898 гг. Структура изложения догматического учения о таинстве Е. строится здесь по общей для всего «Опыта...» исторической схеме: учение «откровенное» (т. е. библейское); учение церковно-отеческое в первые 3 века и в период Вселенских Соборов; общий заключительный вывод и замечания о дальнейшей судьбе учения о Е. (*Сильвестр [Малеванский], еп.* Опыт правосл. догматического богословия (с историческим изложением догматов). К., 1897[2]. Т. 4. С. 459–539).

Согласно еп. Сильвестру, Церковь сохраняет переданное ей от Христа через апостолов учение о Е. не только относительно благодатной стороны, но и в отношении различных частностей, касающихся видимой стороны. Изложение святоотеческого учения о Е. начинается с рассмотрения свидетельств о таинстве у сщмч. Игнатия Богоносца, мч. Иустина Философа, сщмч. Иринея Лионского, к-рые подтверждают их веру в реальное, а не символическое присутствие Христа в Е., а также в Е. как в установленную Христом Жертву. Также рассматривается учение о Е. у Тертуллиана, Климента Александрийского и у Оригена, который, по еп. Сильвестру, не признавал в Е. сущностного изменения хлеба и вина. Еп. Сильвестр защищает воззрения на Е. сщмч. Киприана Карфагенского, к-рого, по его мнению, необоснованно подозревали в символическом понимании таинства Е.

В следующий период развития святоотеческого богословия, начавшийся с IV в., учение о Е., сохраняя свою основу, приобретает более развитую, ясную и определенную форму, охватывая как видимые, так и невидимые аспекты Е. Как пишет еп. Сильвестр, и вост. отцы IV в. (прп. Ефрем Сирин, святители Кирилл Иерусалимский, Василий Великий и особенно Иоанн Златоуст), и зап. отцы и учители Церкви (святители Иларий Пиктавийский и Амвросий Медиоланский, блаженные Иероним и Августин) ясно и определенно учили о действительном присутствии в таинстве истинных Тела и Крови Христовых. Особенно подробно еп. Сильвестр останавливается на учениях о Е. свт. Кирилла Александрийского и прп. Анастасия Синаита. Оба св. отца свидетельствуют о живой вере в действительное присутствие Христа в Е. Завершает обзор рассмотрение высказываний о Е. прп. Иоанна Дамаскина и правил Соборов. Отдельно еп. Сильвестр пишет об аналогиях, использовавшихся св. отцами при пояснении

образа изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы: превращение воды в вино в Кане Галилейской (свт. Кирилл Иерусалимский), превращение жезла Ааронова в змия (свт. Амвросий Медиоланский), процесс усвоения пищи (свт. Григорий Нисский). Согласно еп. Сильвестру, св. отцы ясно свидетельствуют, что освящение Даров происходит во время эпиклезы, что Е. есть Жертва истинная, чистая и совершенная (а также умилостивительная и проч.), заменившая собой ветхозаветные кровавые жертвы, что причащение должно совершаться под обоими видами (за исключением детей), что право и обязанность совершать Е. принадлежит одним только епископам и облекаемым их полномочиями пресвитерам, что Е. необходимо совершать на квасном хлебе и смешанном с водой вине.

В заключительном разделе еп. Сильвестр обобщает все сказанное в единое правосл. учение о таинстве Е. и отмечает отклонения от истинного учения о Е. у латинян (использование опресноков, утверждение о совершении пресуществления установительными словами, лишение мирян Чаши Господней) и у протестантов (отрицание пресуществления, символизм).

Последний рус. курс догматического богословия, изданный до 1917 г., принадлежит прот. Николаю *Малиновскому* († 1917), ректору Вологодской ДС в 1906–1916 гг. В изложении правосл. учения о Е. прот. Н. Малиновский следует «Православно-догматическому богословию» митр. Макария (Булгакова) и его источникам. В отношении вопроса о времени пресуществления Даров прот. Н. Малиновский, как и архиеп. Филарет (Гумилевский), говорит об освятительной силе всей анафоры: «Освящение Даров... начинается благодарственной молитвой, продолжается повторением установительных слов Спасителя и оканчивается молитвенным призыванием Святого Духа и благословением Даров» (*Малиновский Н., прот.* Правосл. догматическое богословие. Серг. П., 1909. Т. 4. С. 150). Это утверждение прот. Н. Малиновский подкрепляет ссылками на ряд источников XVII–XIX вв. Прот. Н. Малиновский также включает в свой курс реплику на состоявшийся в кон. XIX в. спор между сторонниками и противниками объединения Русской Церкви со старокатоликами, затронувший в т. ч. и термин «пресуществление» (Там же. 151–180), обогащая изложение материалом, поднятым в ходе спора и полностью поддерживая т. зр. сщмч. Василия (Малахова), автора статьи в поддержку этого термина (*Малахов В. Я.* Пресуществление Св. Даров в таинстве Евхаристии // БВ. 1898. Т. 2. № 6. С. 298–320; Т. 3. № 8. С. 113–140). Прот. Н. Малиновский показывает, что учением о пресуществлении «исключаются грубо-чувственные представления об евхаристических Теле и Крови Христа, по которым в Е. верующие будто бы приемлют не вообще истинное Тело и Кровь Христа, нераздельно соединенные с Его Божеством, но вкушают мускулы, кости, нервы и вообще все составные части Тела Христова, каковым оно было во время земной жизни Христа» (*Малиновский Н., прот.* Правосл. догматическое богословие. Т. 4. С. 184). Пресуществление предполагает жертвенный смысл Е.: «Отвергающие пресуществление в Е. хлеба и вина в Тело и Кровь Богочеловека не признают и жертвенного значения за Е. (протестанты)» (Там же. С. 194).

М. М. Бернацкий

Спор рубежа XIX и XX вв. по вопросу об объединении со старокатоликами. В ходе этого спора было затронуто неск. богословских тем: о Filioque, об экклезиологии, а также о термине «пресуществление», который *старокатолики* отказывались употреблять. Этот и др. вопросы обсуждались в статье участника диалога со старокатоликами А. А. Киреева († 1910), одного из ведущих славянофилов рубежа XIX и XX вв., озаглавленной: «К старокатолическому вопросу: Письмо к редактору» (БВ. 1897. Т. 1. № 2. С. 320–334). В этой статье Киреев призывал отказаться от термина «пресуществление», как имеющего зап. происхождение и вносящего ненужную философию в учение о Е. (в этой мысли Киреев следовал Хомякову). Позицию Киреева поддержал одобрявший идею объединения со старокатоликами В. В. *Болотов,* но сделал это лишь в частной переписке; по вопросу о термине «пресуществление» Болотов писал, что его офиц. статус в правосл. богословии основан на сочинениях «пресловутого Petrus von Mohila» (т. е. свт. Петра (Могилы)) и «турецких graeculi («гречишках».— *Авт.*)» с их «соломенными патриархами», но не предлагал никаких вариантов изменения этого статуса (Письма В. В. Болотова А. А. Кирееву / Д. Н. Якшич, прот., изд., предисл. и примеч. Сремски Карловци, 1931. С. 33–34).

Предложения Киреева встретили резкую критику со стороны профессоров КазДА В. А. Керенского (см. его ст.: Старокатолический вопрос в новейшее время: [Ч.] II // ПС. 1897. Т. 1. Февр. С. 213–236) и А. Ф. Гусева (см. его ст.: К старокатолическому вопросу: Письмо А. А. Кирееву // ХЧ. 1897. Т. 202. Ч. 2. Апр. С. 733–771). Возникла полемика (см.: *Киреев А. А.* К старокатолическому вопросу: Ответ проф. А. Ф. Гусеву // БВ. 1897. Т. 2. № 6. С. 418–426; *Он же.* По поводу старокатолического вопроса: Второй ответ А. Ф. Гусеву // Там же. 1898. Т. 1. № 1. С. 101–135; *Гусев А. Ф.* Тезисы по вопросу о Filioque и о пресуществлении // ПС. 1901. Ч. 1. С. 3–39; *Он же.* Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о Filioque и о пресуществлении, IV // Там же. 1903. Ч. 1. Янв. С. 75–130; Февр. С. 177–232; Март. С. 319–338; Апр. С. 435–484; Май. С. 635–648; *Он же.* Последнее наше слово о старокатоличестве и его русских апологетах // Там же. 1904. № 4. С. 559–607; № 5. С. 693–726).

Полемика между Киреевым и его единомышленниками, с одной стороны, и Гусевым и Керенским, с другой, продолжилась и в нач. XX в. В 1903 г. в спор вступил проф. прот. Павел *Светлов* (см. его ст.: О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных: по поводу ответа проф. А. Гусеву // БВ. 1903. Т. 2. № 5. С. 134–150), выступавший за скорейшее объединение со старокатоликами и критиковавший не только его противников, но и идеологию славянофилов (т. е. позицию Киреева и его сторонников), также, по его мнению, препятствовавшую объединению. В частности, термин «пресуществление» прот. П. Светлов считал исключительно западным и поэтому подлежащим отвержению (см. обзор этого этапа полемики и аргументацию прот. П. Светлова в его статьях: Старокатолический вопрос в его новом фазисе // БВ. 1904. Т. 1. № 2. С. 281–316; Старокатолический вопрос в духовной печати за 1904 год: К вопросу о соединении церквей и к учению о Церкви // БВ. 1905. Т. 1. № 1. С. 179–215; № 2. С. 311–341; № 3.



«Да молчит всякая плоть человека...» Икона. Между 80-м и 90-ми гг. XVI в. (архиерейская ризница Покровского собора на Рогожском кладбище, Москва)

С. 481–517; Т. 2. № 4. С. 700–732; № 5. С. 95–117; № 7/8. С. 460–498). Опасения Керенского и Гусева о близости старокатоликов в учении о Е. к лютеранам прот. П. Светлов подвергал едкой критике (впрочем, последовавшие в XX в. вступления старокатоликов в евхаристическое общение сначала с англиканами, затем с лютеранами и, наконец, введение ими жен. священства в значительной степени подтвердили справедливость опасений Керенского и Гусева). Офиц. решения «старокатолический вопрос» не получил; рус. церковная власть не пошла на признание Filioque и отказ от термина «пресуществление», и поэтому объединение со старокатоликами не состоялось, а диалог с ними возобновился только во 2-й пол. XX в. (см. ст. *Диалоги богословские РПЦ*, разд. «Многосторонние диалоги на всеправославном уровне: Со старокатоликами»).

Фактически итогом начатого славянофилом Киреевым спора о термине «пресуществление» стала обширная рецензия ***свящ. Павла Флоренского*** († 1937) на исследование В. В. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (Т. 1. Кн. 1–2. К., 1902; Т. 2. 1913), опубликованная в «Богословском вестнике» (1916. Т. 2. № 7/8. С. 516–581 [2-й паг.]; в собрание сочинений свящ. П. Флоренского рецензия вошла под заглавием «Около Хомякова: критические заметки»). В этой рецензии свящ. П. Флоренский, в частности, пишет по поводу слов Хомякова о том, что Церковь «не отвергает... слова «пресуществление»», однако не «настаивает» на нем: «Как может Церковь «не отвергать» того, настаивать на чем предосудительно? ...В XVII члене Исповедания патриарха Иерусалимского Досифея евхаристический догмат утвержден со всей определенностью. Но Исповедание это имеет каноническое значение, ибо утверждено на Иерусалимском (против кальвинистов) Соборе 1672 года, на каковом принимали участие представители всех Поместных Церквей, в том числе и Русской, и затем сугубо утверждено восточными патриархами в 1723 году... Неужели понятия претворения и пресуществления не служат... наиболее решительными для разграничения церковного достояния от покушений протестантствующих? ...Они (последователи Хомякова.— *Авт.*) сами убедятся опытом истории, что отвергнуть слово «пресуществление» при современной напряженности протестантства, модернизма, прагматизма и тому подобных имманентистских ересей — это значит разрезать веревку туго затянутого тюка... Виновникам догматической разрухи, идущим по пути, проложенному Хомяковым, придется либо снова вводить отвергнутый термин, либо открыто отвергнуть Св. Таины... Все те опасности, на которые указывают противники термина «пресуществление», Церковью были предусмотрены, оговорены и классифицированы, и все же, несмотря на это, слово «пресуществление» неоднократно употреблено в местах, существеннейших по своему значению. В частности, должно отметить, что этот термин кажется Хомякову и его последователям в этом вопросе — вносящим «схоластические определения»... Ссылаться на схоластичность определений как таковую, не указывая, чем именно данные определения плохи, это значит в основе протестовать против какого бы то ни было богословия, в том числе и хомяковского» (Там же. С. 541–545). Н. А. *Бердяев* († 1948) ответил на рецензию свящ. П. Флоренского заметкой «Хомяков и священник Флоренский»; критикуя ряд утверждений свящ. П. Флоренского, Бердяев, однако, признал, что «в вопросе о таинствах он (Флоренский.— *Авт.*) более прав, чем Хомяков» (*Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. П., 1989. Т. 3. С. 577. Примеч. 5), и отметил при этом: «Указывал я и на то, что в учении о таинствах у Хомякова был уклон к протестантизму» (Там же. С. 576).

Бурное развитие ***исторической литургики*** в России в кон. XIX — нач. XX в. имело нек-рые последствия и для богословия таинства Е. Фактически уже труды проф. СПбДА А. Л. *Катанского* († 1919) «Очерк истории литургии нашей православной Церкви» (СПб., 1868), «Очерк истории древних национальных литургий Запада» (СПб., 1870) и особенно «Догматическое учение о семи церковных таинствах»



Чудесное насыщение хлебами. Икона. Кон. XVIII в. (КОГИАМЗ)

(СПб., 1877) ознаменовали собой новый этап в развитии не только рус. литургики, но и вообще правосл. богословия Е. и др. таинств.

Огромное значение имели многочисленные работы проф. КазДА Н. Ф. *Красносельцева* († 1898), посвященные литургическим рукописям (в т. ч. диатаксисам Божественной литургии), церковной археологии и визант. и древнерус. литургическим толкованиям. Ученик Красносельцева проф. КДА А. А. *Дмитриевский* († 1929), знаменитый литургист, опубликовавший множество статей и ряд монографий, ввел в научный оборот обширный материал — в первую очередь тексты визант. Евхологиев (в т. ч. диатаксисов и формуляров литургий) и Типиконов, а также и более ранние тексты (так, он первым обнаружил и опубликовал текст Евхология Серапиона IV в.). Среди учеников Дмитриевского — прот. М. И. *Орлов* и прот. К. *Кекелидзе*, опубликовавшие

мн. рукописные тексты литургий. Различным частным аспектам чина литургии, связанным с богословским осмыслением таких тем, как литургийное поминовение, вопрос о частицах и проч., посвящены работы С. Д. Муретова (см. его сочинения: Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского Патриарха Филофея: Опыт ист.-литург. исслед. М., 1895; К материалам для истории чинопоследования литургии. Серг. П., 1895; О поминовении Бесплотных сил на проскомидии. М., 1897 и проч.).

Обобщения достижений литургики и богословия Е. к нач. XX в. содержатся в работах проф. МДА А. П. *Голубцова* († 1911), автора ряда важных исследований по церковной археологии и истории древнерус. богослужения (см.: *Голубцов А. П.* Литургия в первые века христианства // БВ. 1913. Т. 2. № 7/8. С. 621–643; Т. 3. № 10. С. 332–356; № 12. С. 779–802; *Он же.* Историческое объяснение обрядов литургии // БВ. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 563–601; *Он же.* 1918). Голубцов рассматривает богословские темы учения о Е. в контексте чина литургии; в частности, он обосновывает учения о пресуществлении и об освятительном значении эпиклезы, а также акцентирует экклезиологический аспект литургии и важность участия в ней мирян.

Совершенно новый взгляд на вопрос о времени освящения Даров предложил (не заостряя богословской составляющей проблемы) проф. СПбДА И. А. *Карабинов* († 1937), выдвинувший в своей работе «Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа» (СПб., 1908) предположение о том, что в первоначальной христ. практике евхаристическая молитва не содержала ни установительных слов, ни эпиклезы, к-рые были добавлены лишь впосл. (эта т. зр., независимо от работы Карабинова разрабатывавшаяся рядом зап. ученых XX в., в наст. время широко распространена в зап. лит-ре; вместе с тем она отнюдь не бесспорна — см., напр.: *Giraudo.* 1981). Др. работа Карабинова, не утратившая актуальности вплоть до наст. времени, посвящена вопросу о преложении вина в Кровь Христову во время литургии Преждеосвященных Даров. Карабинов доказывает, что мнение о том, что во время этой литургии вино не прелагается в Кровь Христову, не соответствует практике древней Церкви и визант. богословию (*Карабинов.* 1915). В целом труды рус. дореволюционных литургистов составляют бесценную часть правосл. богословского наследия; они дали важный материал для дальнейшего развития богословия и церковной науки, в т. ч. для исследования вопроса о богословии и практике Е. в древней Церкви.

Попытку дать ответ на вопрос о правосл. содержании учения о евхаристическом изменении, неявно поставленный еще Хомяковым, а более определенно — в ходе спора вокруг «старокатолического вопроса» и развившейся в его рамках славянофильской критики «пресуществления» как термина, имеющего зап. происхождение, предпринял ***прот. Сергий Булгаков*** († 1944). Этой проблеме посвящена его ст. «Евхаристический догмат» (Путь. 1930. № 20 (февраль). С. 3–46; № 21 (апрель). С. 3–33), в которой он категорически отказывается от термина «пресуществление» и дает свою трактовку термину «преложение» (μεταβολή). Статья открывается рядом общих замечаний, в т. ч. о том, что евхаристическое преложение есть чудо «не физическое, но метафизическое» (Путь. 1930. № 20. С. 3; эти слова обращены против термина «пресуществление», хотя о нем можно было бы сказать то же самое) и о том, что таинство Е. антиномично. Прот. С. Булгаков приводит пример неправильного, по его мнению, понимания термина «преложение» — так, превращение дров в пепел при сгорании он «преложением» не считает (Там же. С. 4–5). Т. о., он наделяет не вполне понятный совр. ему рус. читателю славянизм «преложение» неким новым смыслом, не соответствующим ни его значению у Аристотеля, ни первоначальному значению греч. слова μεταβολή — «превращение», «изменение» (ср. слова прот. С. Булгакова: «Никакого превращения не требуется для преложения» (Путь. 1930. № 21. С. 7)).

Статья продолжается экскурсом в историю возникновения лат. термина transsubstantiatio и соответствующего ему учения. Прот. С. Булгаков указывает, что их появление было вызвано выступлением Беренгария Турского, к-рое привело к появлению на Западе евхаристических ересей (Путь. 1930. № 20. С. 7–8). Прот. С. Булгаков цитирует исповедание веры, прочитанное Беренгарием на Римском Соборе 1059 г., и критикует его за «предельный евхаристический реализм», к-рый, по мнению прот. С. Булгакова, и предопределил «дальнейший путь западного евхаристического богословия», приведший к появлению учения Фомы Аквинского о Е. (Там же. С. 8). В частности, прот. С. Булгаков считает аргументом в поддержку своей критики томизма содержащееся в «Учительном известии» при рус. Служебнике предписание не причащаться Св. Дарами, если они чудесным образом примут вид мяса или крови, и наделяет это предписание «учительным» и «догматическим» значением (Там же. С. 5. Примеч.), хотя в действительности это предписание «Учительного известия» восходит к рубрикам лат. литургических книг, проникшим в «Учительное известие» через посредство Требника митр. Петра (Могилы). Фома Аквинский рассматривал вопросы, возникающие в связи с этим чудом.

Затем прот. С. Булгаков предлагает нек-рые размышления о философском содержании концепции пресуществления, замечая, что эта концепция полностью построена на идее о различении субстанции и акциденций, а также отмечая, что признание самостоятельного бытия акциденций «в сущности равносильно общему утверждению протестантов, что они (хлеб и вино.— *Авт.*) остаются самими собой» (Путь. 1930. № 20. С. 13–14). В философской критике концепции пресуществления прот. С. Булгаков идет дальше, критикуя и схоластическое прочтение учения Аристотеля о сущности, и сам аристотелизм, указывая на различные трактовки понятия «субстанция» в философии Нового времени (Там же. С. 14–18). Затем, от критики томистской концепции он переходит к изложению такой, которую считает правосл. В ее основе — идея о том, что после Воскресения Христа Его Тело перестало быть вещественным. Прот. С. Булгаков понимает, что в свете евангельских свидетельств — в первую очередь Лк 24. 39 и Ин 20. 27 — эта идея выглядит сомнительной; но она настолько важна для всего хода его мысли, что он не останавливается перед реинтерпретацией Евангелия вопреки букв. смыслу текста. Напр., слова Христа: «Осяжите Меня и рассмот-

рите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня», он истолковывает в том смысле, что Христос лишь «снисходит» к недоумению учеников, делая осязаемым то, что в действительности является неосязаемым (Там же. С. 31–32; ср.: «Руки, ноги и ребра (Христа.— *Авт.*)... уже не подлежали нашей чувственности» — Там же. С. 34). Для иллюстрации своей мысли прот. С. Булгаков даже пишет, ссылаясь на теософов: «Христос являлся ученикам после Воскресения в эфирном теле, и они видели Его на эфирном плане, особым образом ясновидения» (Там же. Прим.). Подобным образом и вкушение воскресшим Христом пищи, согласно прот. С. Булгакову, «удостоверяет тожественность земного Тела... этому миру принадлежавшего, и Его воскресшего Тела, ему (миру.– *Авт.*) не принадлежавшего» (Там же. С. 33). Поэтому, как утверждает прот. С. Булгаков, после воскресения «Тело Господа не было вещественным, хотя и сохраняло связь с веществом» (Там же. С. 34), оно утеряло «телесность и вещественность» (Там же. С. 39). Возможность такого бытия тела обусловлена якобы тем, что «сущность тела заключается не в материальных частицах... а в особой силе, которая присуща духу для воплощения» (Там же. С. 38), поэтому «совершенно духовное и потому абсолютно чуждое мирового вещества или плóтяности Тело Господа сохраняет всю силу тела, хотя оно есть тело лишь динамическое» (Там же. С. 37). «Оно имеет силу облекаться в телесный образ соответственно нуждам духа» (Там же. С. 37–38); «не имея вещественного Тела, Он (Христос.— *Авт.*) принимает его согласно произволению» (Там же. С. 45). Отсюда прот. С. Булгаков делает вывод, что в таинстве Е. именно это нематериальное и невещественное Тело и является в Дарах: по Вознесении Господь «как бы освобождается» от телесности и пребывает «в сверхпространственности», но «может входить в пространство» и, в частности, «являть» Себя через «вещество этого мира», и при этом «превращения никакого и не происходит» (Там же. С. 45–46; № 21. С. 3–5). Совершенно очевидно, что учение прот. С. Булгакова о воскресшем Теле Христа является по своему содержанию близким к оригенистскому и противоречит подлинному правосл. учению. Следов., и построенная на основе этой доктрины евхаристическая концепция (кратко очерченная прот. С. Булгаковым в виде 7 пунктов: Путь. 1930. № 21. С. 19–21) также не является православной.

В своем очерке различных сторон жизни правосл. Церкви, призванном рассказать о Православии западноевроп. читателям (и поэтому изданном по-французски: *Boulgakoff S.* L'Orthodoxie. P., 1932; вскоре появился также англ. пер. книги; рус. версия была впервые издана лишь в 1964), прот. С. Булгаков писал: «Церковь... не разделяет латинского учения о transsubstantiatio с различением изменяющейся субстанции и неизменяющихся акциденций», сославшись в подтверждение этого только на свою ст. «Евхаристический догмат» (см.: *Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения правосл. Церкви. К., 1991². С. 140). Т. о. в богословии прот. С. Булгакова идущая от славянофилов критика «пресуществления» как зап. термина вылилась в концепцию, отрицающую сущностное изменение Даров как таковое и приписывающую Церкви чуждое ей учение о «явлении» в «веществе», т. е. в Дарах, воскресшего Тела, «утратившего вещественность». Включение этого заявления в краткий очерк о Церкви, составленный авторитетным правосл. мыслителем и ректором единственного на тот момент правосл. богословского ин-та на Западе, привело к широкому распространению не только среди инославных, но и среди мн. православных читателей необоснованного убеждения, что и правосл. Церковь в целом не признает термина «пресуществление» и связанного с ним учения.

Подлинные корни идеи прот. С. Булгакова о невещественности воскресшего Тела Христа раскрываются в приложении к ст. «Евхаристический догмат», озаглавленном: «Софиологическое истолкование евхаристического догмата». Здесь прот. С. Булгаков описывает свое софиологическое прочтение учения о Боговоплощении (именно это прочтение, подробнее освещенное в др. работах, было одним из основных пунктов критики софиологии со стороны В. Н. Лосского и др.) и нек-рых др. богословских вопросов и заключает: «Его (Христа.— *Авт.*) телесность — или, на евхаристическом языке, «Тело и Кровь» — есть Божественная София, Слава Божия, явленная не только в Боге, но и в творении» (Путь. 1930. № 21. С. 31). Т. о. невещественное Тело приравнивается к булгаковской Софии до такой степени, что его уже нельзя вполне назвать тварным, т. к. в нем «тварная и Божественная София отожествляются» (Там же. С. 32). Поэтому «преложение Святых Даров может быть понято как совершенное «ософиение» мирового вещества» (Там же); от наделения, вслед за Хомяковым, термина «пресуществление» неким новым смыслом прот. С. Булгаков приходит к переосмыслению и термина «преложение»: вместо «превращения» или «изменения» — «ософиение». Не столько невещественность, сколько «софийность» воскресшего Тела позволяет прот. С. Булгакову назвать преложение Даров «прямой аналогией Боговоплощению» (Там же. С. 11; недаром в 6-м из резюмирующих статью пунктов прот. С. Булгаков, отрицая импанацию, тем не менее говорит об этой теории с некой симпатией — Там же. С. 20). В системе прот. С. Булгакова это сопоставление логично, но вне софиологии оно ведет к путанице — Св. Дары являются Телом и Кровью Христовыми (т. е. Софией, по Булгакову), а не Богом, воплощенным в хлебе и вине. Тем не менее впосл. мн. авторы будут повторять эту аналогию и вне софиологического контекста.

Др. аспекты своего софиологического учения о таинстве Е. прот. С. Булгаков раскрывает в ст. «Евхаристическая Жертва» (впервые изд. в составе кн.: *Булгаков С., прот.* Евхаристия. М., 2005. С. 11–137; здесь же переиздана и ст. «Евхаристический догмат» — С. 138–205). Он предлагает свои решения различных вопросов, связанных с учением о Е. как о Жертве, с евхаристическим поминовением, с мариологическим аспектом таинства, а в приложении к статье делает попытку богословской интерпретации утверждения из содержащегося в рус. Служебнике «Изъявления о некиих исправлениих в служении Преждеосвященныя литургии» об «освящении», но «не пресуществлении» вина в чаше во время этой литургии (в др. статье, «Святый Грааль: Опыт догматической экзегезы Ин 19. 34» (Путь. 1932. № 32 (февр.). С. 3–42), прот. С. Булгаков предлагает приравнивать содержимое чаши на Преждеосвященной

литургии «как бы к теплоте» — С. 28). В целом евхаристическая концепция прот. С. Булгакова, являющаяся следствием из его общей софиологической теории, последующими авторами не была воспринята — в отличие от выводов из этой концепции, к-рые получили значительное распространение.

Проф. ***архим. Киприан (Керн)*** († 1960) является автором кн. «Евхаристия: Из чтений в Православном богословском институте в Париже» (П., 1947; на рубеже XX и XXI вв. книга неск. раз переиздавалась в Москве). Эта книга, состоящая из 2 частей — «История литургии» и «Объяснение литургии»,— представляет собой обработанный курс лекций, основанный на мн. работах рус. и западноевроп. ученых кон. XIX — 1-й пол. XX в. и отвечающий научному уровню той эпохи (к наст. времени содержащиеся в нем сведения и концепции в основном устарели). С богословской т. зр. особого внимания заслуживает раздел, посвященный доказательству того, что центральное значение для освящения Даров имеет эпиклеза, а не установительные слова (*Киприан (Керн)*. 1947. С. 233–286). Здесь архим. Киприан предлагает читателю не просто обобщение источников и научной лит-ры по рассматриваемому вопросу, но тщательное исследование, в к-ром подробно рассматриваются древние свидетельства об эпиклезе и ее содержание (в т. ч. осуждается интерполяция тропаря 3-го часа в текст анафоры, равно как и вставка слов из анафоры свт. Иоанна Златоуста в анафору свт. Василия Великого; см. также: *Деснов Н., прот.* Еще неск. слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // БТ. 1993. Сб. 31. С. 86–96). При этом архим. Киприан отказывается рассматривать эпиклезу в смысле таинносовершительной формулы, указывая на то, что вся анафора и даже шире — вся литургия имеют отношение к освящению Даров (Там же. С. 264–265). В этом же разделе архим. Киприан высказывает и свое негативное отношение к термину «пресуществление» (Там же. С. 264 и др.). Краткое резюме различных тем богословия Е. содержится в «Заключении» книги. Архим. Киприан утверждает, что Е. «есть повторение... воплощения и вочеловечения Логоса» (Там же. С. 339) — можно предположить, что в этой имеющей далеко идущие последствия мысли автор опирался на идеи прот. С. Булгакова. Очевидно основываясь на букв. смысле греч. слова εὐχαριστία, архим. Киприан резко критикует практику совершения благодарственного молебна и др. треб после литургии (Там же. С. 340–341). Архим. Киприан также подчеркивает эсхатологическое измерение Божественной литургии, положительно оценивая в связи с этим традицию ее символических толкований (Там же. С. 342–343), и призывает к возможно более частому причащению (Там же. С. 339–340; идея о частом причащении, с нек-рой опаской высказанная прот. С. Булгаковым в очерке «Православие», и вообще вопрос о смысле участия мирян в литургии были также освещены в имевшей для своего времени большое значение ст.: *Сове Б.* Евхаристия в древней Церкви и современная практика // Живое предание. П., 1936. С. 171–195).



«Се Агнец Божий». Икона. XVIII в. (ГМИР)

Протопр. Николай Афанасьев († 1966), следуя идеям нем. историка церковного права Р. Зома и прот. Георгия Флоровского (см.: *Флоровский Г. В.* Евхаристия и соборность: Из книги о Церкви // Путь. П., 1929. № 19 (нояб.). С. 3–22), развил цельное учение «евхаристической экклезиологии», не просто ставящее таинство Е. в центр церковной жизни, но подчеркивающее, что именно Е. и создает Церковь, будучи не «одним из таинств», а Таинством самой Церкви (см. его кн.: Церковь Духа Святого. П., 1971). Экклезиологической проблематикой обусловлены остро поставленные протопр. Н. Афанасьевым в кн. «Трапеза Господня» (*Афанасьев*. 1952) вопросы о Е. как собрании местной Церкви, о евхаристическом сослужении, а также о частоте причащения — протопр. Н. Афанасьев подчеркивал, что принцип Е. как собрания вместе всех членов общины подразумевает и причащение каждого из них, отмечая вместе с тем, что частое причащение само по себе еще не является осуществлением провозглашаемых принципов (см.: Там же. С. 91–92). Подробно раскрывая экклезиологический аспект Е., собственно евхаристическую богословскую проблематику (евхаристическое изменение Даров, Е. как Жертва и проч.) протопр. Н. Афанасьев не рассматривал.

Дальнейшее развитие идей «евхаристической экклезиологии» связано с именами богословов 2-й пол. XX в., протопр. А. *Шмемана* († 1983), митр. *Иоанна (Зизиуласа)* (род. 1931) и отчасти протопр. И. *Мейендорфа* († 1992) (см. общий обзор в кн.: *Фельми К. Х.* Введение в совр. правосл. богословие: Пер. с нем. М., 1999. С. 170–192).

Широкую известность на Западе получили публикации ***П. Н. Евдокимова,*** еще одного представителя «парижской школы» рус. богословия в эмиграции, в к-рых он рассказывал о Православии остальному миру (рус. читателю Евдокимов, писавший по-французски, менее знаком). В богословии Е. Евдокимов следовал прот. С. Булгакову и протопр. Н. Афанасьеву, восполняя недостающие элементы общей евхаристической концепции материалом из визант. источников. Так, в кн. «La prière de l'Église d'Orient» (P. et al., 1966. P. 39–195) Евдокимов начинает размышления о таинстве Е. краткой исторической справкой, за к-рой следует раздел о визант. литургическом символизме и параграфы о «евхаристической экклезиологии», об эсхатологическом аспекте Е., о евхаристическом изменении (говоря об этой теме, Евдокимов воспроизводит концепцию прот. С. Булгакова, не упоминая, однако, ее софиологические основания), о Жертве Е. (в этом вопросе Евдокимов в целом следует св. Николаю Кавасиле), об эпиклезе; изложение завершает подробный комментированный пересказ чина Божественной литургии. В целом те же богословские рассуж-

дения о таинстве Е. содержатся и в др. книге Евдокимова, «L'Orthodoxie» (P. et al., 1959; рус. пер.: *Евдокимов П. Н.* Православие. М., 2002).

Протопр. Александр Шмеман, один из самых известных правосл. авторов, писавших о литургии в XX в., отталкиваясь от идей «евхаристической экклезиологии» протопр. Н. Афанасьева и эсхатологического прочтения литургии, намеченного архим. Киприаном (Керном), создал



«Да молчит всякая плоть человека...» Икона. XVII в. (архиерейская ризница Покровского собора на Рогожском кладбище, Москва)

свое ви́дение таинства Е. В сжатом виде оно изложено уже в его статье 1960 г. «The Liturgical Revival and the Orthodox Church» (The Eucharist & Liturgical Renewal / M. H. Shepherd Jr., ed. N. Y., 1960. P. 115–132; см. рус. переводы этой и др. статей протопр. А. Шмемана в кн.: *Шмеман А., протопр.* Литургия и Предание. К., 2005), а в развернутом и окончательном — в кн. 1987 г. «The Eucharist: Sacrament of the Kingdom» (рус. пер.: *Шмеман.* 1992).

Уже своим названием книга протопр. А. Шмемана подчеркивает эсхатологическую заостренность его ви́дения таинства Е. и литургии. Протопр. А. Шмеман пишет о том, что принципиальное значение в литургии имеет ее форма, в к-рой и раскрывается премирное содержание таинства — в этом он следует концепции Г. *Дикса*, англикан. литургиста, чья кн. «The Shape of the Liturgy» (L., 1945) имела большое влияние на зап. литургику сер. XX в. (кроме публикаций богословов рус. эмиграции и нек-рых исследований дореволюционных рус. ученых, влияние на протопр. А. Шмемана оказали сочинения зап. авторов 2–3-й четв. XX в.: Дикса, Л. Буйе, О. Казеля и др. — равно как и само зап. «литургическое движение» в целом). В отличие от своего учителя архим. Киприана (Керна) протопр. А. Шмеман категорически отвергает визант. толкования литургии как символического изображения жизни Христа — само понятие «символ» он трактует скорее в духе «Ареопагитик»,— а также мало интересуется исторической судьбой различных священнодействий и частей литургии, предпочитая интерпретировать просто ее текст по совр. изданиям богослужебных книг. Работы протопр. А. Шмемана о таинстве Е. получили в правосл. мире кон. XX в. широкое распространение, воодушевив многих своим призывом вернуться к истокам — в первую очередь к Божественной литургии как средоточию церковной жизни и явлению Царства Божия здесь, на земле.

Однако не все из его идей традиционны для правосл. богословия. Наиболее серьезное противоречие с предшествующей традицией содержится в отказе протопр. А. Шмемана признать, что «принесенная на Голгофе единожды, жертва... вечно «актуализируется» в Евхаристии» (*Шмеман.* 1992. С. 239, 250). Жертвой в Е., согласно протопр. А. Шмеману, являются «наша пища», «наша жизнь» и вообще «жизнь всего мира», к-рые могут быть названы жертвой Христовой потому, что Он «отождествил Себя с каждым из нас и со всем творением» (*Он же.* За жизнь мира. N. Y., 1991. С. 30–31). Протопр. А. Шмеман заменяет идею Е. как «актуализации» Голгофской Жертвы идеей абстрактного *приношения в жертву «жизни всего* мира», проявляющегося в конкретном приношении «нашей пищи» (т. е. «нашей жизни») — хлеба и вина, поскольку иначе ему не удается выстроить ту эсхатологическую перспективу таинства Е., на к-рой он настаивает. Однако такая замена противоречит уже не просто «схоластической» традиции (к-рую протопр. А. Шмеман отвергает; в частности, он выдвигает философские аргументы против термина «пресуществление» (*Шмеман.* 1992. С. 196) и предлагает ограничиться термином «претворение» (Там же. С. 273–274)), но уже безусловно аутентичному визант. богословию Е., отраженному у св. Николая Кавасилы, в Деяниях Соборов XII в. и т. п.

На подобный пересмотр визант. евхаристического богословия протопр. А. Шмеман идет вполне сознательно. Проделанная им переоценка визант. богословского наследия отражена в его «Дневниках»: «Лишний раз убеждаюсь в своей отчужденности от Византии, если не в некоей даже враждебности к ней. В Библии — «масса воздуха», в Византии какой-то вечно «спертый воздух». Все тяжеловесно, и все как-то изнутри неподвижно, окаменело. И, как только спускаешься с «высот»,— Палама и др., немножко глупо. Комментарии к литургии Германа Константинопольского — это какое-то духовное убожество... Нагромождение символов, пустых объяснений, липкого «благочестия»...» (запись от 27 февр. 1979 — см.: *Шмеман А., протопр.* Дневники: 1973–1983. М., 2005. С. 451); «Книги о византийском богословии относятся к чему-то, чего в реальности нет» (Там же. С. 141; ср.: Там же. С. 64, 79, 235–236, 460 и т. д.). Больше того, переоценке должны быть подвергнуты не только поздневизант. богословы, но и св. отцы древней Церкви — исследовав творения и тех и др., протопр. А. Шмеман осознал несовместимость их с его ви́дением литургии, что следует из его дневниковых записей времени работы над кн. «Евхаристия: Таинство Царства»: «Моя ошибка была в том, что весь спор об эпиклезе я сводил к спору — уже средневековому — между схоластикой и Византией... Нужно пересмотреть подход. У меня чувство, что тут «подкачали» и отцы, и все по той же причине: упадка эсхатологического опыта литургии» (запись от 12 окт. 1981 — Там же. С. 589; в своей книге протопр. А. Шмеман отказывается от участия в споре о времени освящения Даров, говоря о «многочастности» литургии); «Я все сводил, то есть спор об эпиклезе, к конфликту Восток—Запад. Но это неверно и потому — тупик. На деле же нужно рассуждать так: если исчезает или хотя бы слабеет эсхатологическое понимание таинства, и это значит — и самой Церкви, то вопросы о моменте и способе преложения Святых Даров становятся необходимыми, логическими, так же как и понятие



Великий вход. Божественную литургию совершает Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Фотография. 2006 г.

«пресуществления». А это ослабление эсхатологической сути христианской веры началось очень рано и совсем не только на Западе. Уже Кирилл Иерусалимский, в четвертом веке,— пример этого ослабления» (запись от 4 дек. 1981 — Там же. С. 602–603).

Протопр. А. Шмеман пришел к убеждению, что совр. Православие должно пересмотреть свое отношение к визант. наследию: «Восточное Православие остается — и не может не остаться — чужим тому «Западу», который покрывает собой сейчас весь мир. Встреча с Западом, обращение Запада могут произойти только на почве Библии и Евхаристии, но никак не на почве византийской «мистериологии»... Для меня все более и более очевидным становится, что корень того «зла», о котором я пишу — отрыв Евхаристии от ее эсхатологического, но потому и космического и исторического смысла,— не на Западе, а в самой Византии» (запись от 2 марта 1982 — Там же. С. 615). Т. о., сведя все важное в церковной традиции к Библии и литургии, протопр. Александр в нек-ром смысле подвел итог развития одного из направлений рус. религ. мысли. Тем не менее раскрытие протопр. А. Шмеманом — вслед за протопр. Н. Афанасьевым и архим. Киприаном (Керном) — экклезиологического и эсхатологического измерений Е. в целом стали заметным явлением в правосл. богословии.

Протопр. Иоанн Мейендорф наиболее подробно раскрывает свои представления о таинстве Е. в кн. «Византийское богословие» (Byzantine Theology. N. Y., 1979[2]; рус. пер.: *Мейендорф И.* Визант. богословие: Ист. направления и вероучение. М., 2001). Е. в книге посвящена отдельная глава, состоящая из 2 параграфов: «Символы, образы, реальность» и «Евхаристия и Церковь». В 1-м параграфе протопр. Иоанн подчеркивает значение Е. как реального общения со Христом, значение «экзистенциального» и эсхатологического аспектов богословия Е., а затем говорит о возникновении визант. символизма, ярким выражением к-рого стал Ареопагитский корпус. Протопр. Иоанн описывает содержание визант. полемики вокруг учения иконоборцев о Е., обращая внимание на отвержение православными учения о Е. как об «образе», и переходит к рассмотрению вопроса о евхаристическом изменении. Он отвергает термин «пресуществление» по причине его лат. происхождения, а также потому, что «у византийских богословов невозможно найти случай употребления термина «сущность» (οὐσία) в евхаристическом контексте». Протопр. И. Мейендорф также передает содержание спора об опресноках, основываясь на статье прот. Джона Эриксона по этой теме.



Божественную литургию совершает митр. Восточноамериканский и Нью-Йоркский Лавр, Первоиерарх РПЦЗ. Фотография. 2008 г.

Далее протопр. И. Мейендорф отвергает лат. доктрину о совершении таинств «in persona Christi» и усматривает в визант. евхаристическом богословии 2 линии развития: одну, основанную на символизме «Ареопагитик», др.— на «более библейских представлениях о человеке и более христоцентрическом понимании истории». Эти 2 линии, однако, не находятся в строгом противоречии — и та и др. развивают космологическое и экклезиологическое понимания Е.; изложение завершает ряд мыслей о том, какое преломление в визант. богословии имела «евхаристическая экклезиология».

В России в посл. четв. XX — нач. XXI в. темы богословия и практики совершения Е. и истории чинопоследования литургии оказались в центре внимания церковной науки и правосл. общественности. Они поднимались в статьях проф. ЛДА Н. Д. Успенского «Анафора: опыт историко-литургического анализа» (БТ. 1975. Сб. 13. С. 125–147; богословская часть статьи во многом построена на евхаристической концепции, разработанной прот. С. Булгаковым; см. также отзыв проф. МДА В. Д. Сарычева (впосл. мон. Василий) на эту работу: http://www.textology.ru/urch/otzyv1.html [Электр. ресурс]; см. также *Сарычев.* 1973), «Византийская литургия: Историко-литургическое исследование» (БТ. 1980. Сб. 21. С. 5–53; 1981. Сб. 22. С. 68–115; 1982. Сб. 23. С. 5–58; 1983. Сб. 24. С. 5–45; 1985. Сб. 26. С. 5–17) и «Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке» (БТ. 1975. № 13. С. 148–171; в статье решается вопрос об освящении вина в чаше за литургией Преждеосвященных Даров, в чем автор следует И. А. Карабинову: *Карабинов.* 1915); в работах проф. МДА А. И. Георгиевского (*Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Свящ. Писания // БТ. 1976. Сб. 16. С. 33–45; *Он же.* Святейшая Евхаристия в связи с учением о Церкви Православной // ЖМП. 1977. Вып. 6. С. 74–75; Вып. 7. С. 75–78) и др. авторов. Большое значение имело проведение в 2007 г. V Международной богословской конференции РПЦ «Православное учение о церковных таинствах», центральной темой к-рой стало таинство Е.

Греческие богословы кон. XIX — 2-й трети XX в. продолжали ту консервативную линию развития

учения о Е., к-рая восходила к греч. богословию эпохи турецкого владычества и продолжилась в рус. догматических курсах синодальной эпохи. Так, один из наиболее известных греч. курсов догматики, изданный проф. Богословского фак-та Афинского ун-та Х. Андруцосом в 1907 г. и выдержавший в течение XX в. 4 переиздания, опирается на «Феологикон» архиеп. Евгения (Булгариса), «Сокращенное собрание Божественных догматов веры» прп. Афанасия Паросского и курсы догматического богословия архиеп. Антония (Амфитеатрова) и митр. Макария (Булгакова) (к-рые были доступны в греч. переводе). Раздел, посвященный таинству Е. (§ 58–61 по 2-му изд.), открывается кратким введением, за к-рым следует глава «О сущности таинства». В ней говорится о божественном установлении Е., о реальном присутствии (Андруцос признает термин «пресуществление» по причине его принятия Соборами XVII в., несмотря на то, что знает о его лат. происхождении), о следствиях из преложения природ, о плодах Е. Следующая глава посвящена «совершению и преподанию Е.». В ней говорится о хлебе и вине для Е., о совершителях таинства и о том, что причащение должно происходить под двумя видами и что детей нельзя отлучать от Чаши. Последняя глава раздела содержит учение о Е. как о Жертве.

В 3-томном курсе догматического богословия крупнейшего греч. богослова и литургиста сер. XX в. проф. Богословского фак-та Афинского ун-та Трембеласа, вышедшем в Афинах в 1959–1961 гг. (1979[2]; 1997[3]; 2003[4]), изложение учения о таинстве Е. очень близко к «Православно-догматическому богословию» митр. Макария (Булгакова). П. Трембеласу принадлежат также важные труды по истории Е. и чина литургии (см.: *Τρεμπέλας.* Τρεῖς λειτουργίαι; *Idem.* 1961–1966). Сочинение др. известного греч. литургиста, митр. *Пантелеимона (Родопулоса)*, полностью посвящено учению о сущностном изменении Даров в таинстве Е., к-рое раскрывается на материале св. отцов, визант. авторов, литургических текстов и постановлений Поместных Соборов XVII в. (*Παντελεήμων (Ῥοδόπουλος), μητρ.* 1968). Большое значение до наст. времени сохраняет изданный в 1952–1953 гг. (2-е, дополненное, издание вышло в 1960–



Причащение. Божественную литургию совершает Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Фотография. 2008 г.

1968) 2-томник проф. Богословского фак-та Афинского ун-та И. Кармириса (*Καρμίρης.* Т. 1–2), в к-ром собраны все догматические постановления правосл. Церкви — от древних Символов веры до «Исповеданий...» Поместных Соборов XVII в. и ряда офиц. документов, принятых Поместными Церквами в XVIII–XX вв.

Греческие богословы посл. трети XX — нач. XXI в., во многом ориентируясь на труды богословов рус. эмиграции, выходившие на зап. языках, стали предпринимать попытки переосмысления различных аспектов правосл. догматики, в т. ч. учения о таинстве Е. В этом отношении важное значение имеют работы митр. *Иоанна (Зизиуласа)*, к-рый в своих сочинениях (в первую очередь монографии «Бытие как общение»; рус. пер.: М., 2006) предложил свое прочтение «евхаристической экклезиологии» и др. богословских концепций, предложенных представителями «парижской школы». Митр. Иоанн (Зизиулас) одним из первых среди греч. богословов XX в. выступил с предложением отказаться от термина «пресуществление», прозвучавшим в диалоге между К-польским Патриархатом и Евангелическо-лютеранской Церковью Германии (см.: *Zizioulas J.* Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie // Die Anrufung des Hl. Geistes im Abendmahl: 4. Theol. Gesprach zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD 1975. Fr./M., 1977. S. 163–179; др. статьи митр. Иоанна на темы богословия Е. см. в кн.: *Ἰωάννου Περγάμου, μητρ.* Εὐχαριστίας ἐξεμπλάριον. Μεγάρα, 2006).

В ходе общего интереса к богословию «парижской школы» к кон. XX в. мн. сочинения протопр. А. Шмемана и др. авторов были переведены на греч. язык; среди совр. греч. богословов идеи протопр. А. Шмемана развивает протопр. Г. *Металлинос.* Попытка синтеза идей прот. С. Булгакова, протопр. А. Шмемана и религ. экзистенциализма содержится в учении о Е. у Х. *Яннараса*, представленном в его кн. «Вера Церкви» (рус. пер.: М., 1992). Яннарас предлагает говорить о том, что в Е. происходит не сущностное, а «экзистенциальное изменение», состоящее в изменении не природы, а «образа [ее] существования». Он пишет: «Совершая литургическое приношение Богу хлеба и вина, этих символов жизни, человек тем самым отказывается от претензий на них как на свою собственность, признавая их даром Божественной любви. В ответ на это приношение Святой Дух претворяет образ бытия как выживания в образ бытия как нетленной жизни. Итак, пища человека, хлеб и вино, предстают в Евхаристии как возможность вечной жизни, то есть единства тварного и нетварного, жизненного воссоединения твари с космической плотью Бога Слова, с Телом и Кровью Христовыми» (Там же. С. 187). Т. о., отталкиваясь от согласной с протопр. А. Шмеманом трактовки евхаристического приношения, Яннарас выдвигает близкую к идеям прот. С. Булгакова мысль о «воссоединении» творения с «космической плотью». Он критикует учение о «пресуществлении» как не вписывающееся в его «экзистенциальную» концепцию и — что является анахронизмом и потому неверно с исторической т. зр.— утверждает, что опресноки и практика причащения мирян только под одним видом возникли у католиков благодаря принятию этого учения (Там же. С. 188–189). Однако далеко не все греч. богословы разделяют подобные мнения (напр., взгляды Яннараса подвергаются критике в кн.: *Βολουδάκης Β., πρωτ.* Ὀρθοδοξία καί Γιάνναρας. Ἀθήνα, 1992, 1993[2] и др.). В частности, только защите термина «пресуществление» посвятил обширную монографию проф.

Богословского фак-та Афинского ун-та Н. Циракис (*Τζιράκης*. 1977).

В целом же совр. греч. богословие ориентировано на изучение и систематизацию наследия греч. св. отцов. Так, в курсе догматики проф. Богословского фак-та Фессалоникского ун-та Н. Мацукаса учение о Е. (Т. 2: Θεσσαλονίκη, 1985, 1988², 2003³) изложено преимущественно на основе творений св. Николая Кавасилы и свт. Симеона Фессалоникийского. В то же время продолжают переиздаваться и старые, уже ставшие классическими, пособия, напр., учебник Трембеласа по догматике. Отдельные аспекты богословия Е. освещены в работах не только греч. патрологов и догматистов (напр., работа одного из учеников Мацукаса посвящена евхаристической эпиклезе: *Ζούμας Ε.* Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς εὐχαριστιακῆς ἐπικλήσεως: Diss. Θεσσαλονίκη, 1985), но и литургистов, напр., проф. Богословского фак-та Фессалоникского ун-та И. *Фундулиса* и др.

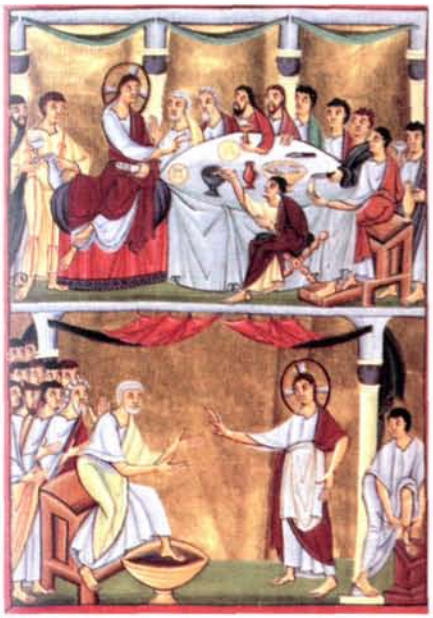
Диак. Михаил Желтов

III. Е. на Западе во II тысячелетии. Латинское богословие Е. в XI–XII вв. В истории развития лат. евхаристического богословия важным событием стал спор вокруг лжеучения архидиак. ***Беренгария Турского*** († 1088; см. ст. *Беренгар Турский*) (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1217–1219, 1221–1233). В своих выступлениях Беренгарий вновь поднял те проблемы, к-рые были поставлены в дискуссии IX в. Пасхазия Радберта с Ратрамном и неизбежно вытекали из предложенных еще блж. Августином формулировок богословия таинств (см.: *Chadwick*. 1989). Беренгарий был учеником *Фульберта*, еп. Шартрского († 1029), примирявшего т. зр. Пасхазия и Ратрамна, но сам поддерживал исключительно мнение Ратрамна (сочинение к-рого он считал принадлежащим Иоанну Скоту Эриугене). По словам *Ланфранка*, еп. Кентерберийского, учение Пасхазия Беренгарий называл «глупостью» (*Lanfranc Cantauriensis*. De corp. et sang. Domini. 4 // PL. 150. Col. 414).

Беренгарий начал проповедовать в 1047 г. Центральное место в его учении занимало противопоставление «истины» (veritas) и «образа» (figura). Он называл Хлеб и Вино «образом» и «подобием» (figura, similitudo) Тела и Крови Господних. Поскольку Беренгарий исходил из того, что субстанция — это сумма чувственно воспринимаемых свойств, он отвергал мысль об изменении субстанции хлеба в Тело Христово (*Berengar*. Ep. ad Ascelinum // PL. 150. Col. 66). По его мнению, Хлеб и Вино Е.— это символы, через к-рые действует Христос. При этом он одним из первых стал последовательно использовать при рассуждении о Е. такие термины, как materia и forma, subiectum и id quod in subiecto est («то, что в субъекте» — этот евхаристический термин Беренгария аналогичен понятию «акциденция», употребляемому в учении о Е. последующими лат. богословами).

В апреле 1050 г. Беренгария вызвали в Рим, но еще до прибытия он был отлучен от Церкви папой *Львом IX* за неправомыслие (*Lanfranc Cantauriensis*. De corp. et sang. Domini. 4 // PL. 150. Col. 414). В сент. 1050 г. Беренгарий был вновь обвинен и осужден на Верчелльском Соборе. В 1051 г. он участвовал в проходивших в Брионе публичных дебатах с Ланфранком, бывшим в то время приором мон-ря Бек. Наконец, в 1059 г. Римский Собор привел его к покаянию. Беренгарию пришлось сжечь свои творения в присутствии папы Николая II и исповедать веру, согласную с учением Римской Церкви о Е. (Ibid. Col. 409). Исповедание веры, к-рое он торжественно прочел, было составлено кард. Гумбертом и содержало следующие слова: «Я, Беренгарий... предаю анафеме всякую ересь, особенно же ту, в которой до настоящего времени обвиняли меня: которая пытается доказать, что хлеб и вино, возложенные на алтарь, после освящения являются только таинством (sacramentum), а не истинными Телом и Кровию Господа нашего Иисуса Христа, и что невозможно, чтобы чувственно, разве только в одном лишь таинстве (in solo sacramento), священники касались руками или преломляли, а верные жевали зубами» Св. Тело (*Denzinger*. Enchiridion. N 690).

Однако на этом спор не закончился. По свидетельству Гвитмунда из Аверсы, у Беренгария были сторонники (*Guitmund Aversanus*. De corp. et sang. Christi veritate in Eucharistia. I // PL. 149. Col. 1430). Да и сам он оставался при своих убеждениях, поскольку прямо не отрицал истинности Тела Христова, но лишь довел до логического конца учение Ратрамна о неидентичности евхаристического Тела «историческому» Телу Христа. Против учения Беренгария было написано неск. сочинений — Адельманом Льежским, Асцелином Бретонским, Вольфельмом Браувайлерским и др. Наиболее важные опровержения составили Дуранд Троарнский (ок. 1058), Ланфранк (в 1063–1070) и Гвитмунд. Сочинение последнего, по мнению Петра Ломбардского, было наилучшим (PL. 189. Col. 788).



Тайная вечеря. Омовение ног. Миниатюра из Евангелия Оттона III. Ок. 1000 г. (Monac. Clm 4453. Fol. 105r)

Из сочинений самого Беренгария сохранился лишь его ответ на трактат Ланфранка (*Berengar*. Rescriptum contra Lanfrancum / Ed. R. B. C. Huygens. Turnholti, 1988. 2 t. (CCCM; 84, 84a)). Главное, что вызывало критику в учении Беренгария,— это его утверждение, что сущность хлеба после освящения Даров не исчезает, но хлеб возвышается «до чего-то лучшего». На этом основании он считается родоначальником учения об impanatio (букв. «вохлебение», т. е. соединение Бога с хлебом), хотя сам он этого термина, видимо, не использовал (однако Гвитмунд, полемизируя с Беренгарием и его сторонниками, упоминал глагол с той же основой impanare — *Guitmund Aversanus*. De corp. et sang. Christi // PL. 149. Col. 1430, 1482, 1486).

Когда в 1073 г. кард.-диакон Гильдебранд стал папой Григорием VII, Беренгарий открыто вернулся к своему прежнему учению, считая нового папу своим сторонником. Тем не

менее на Латеранском Соборе 1079 г. ему вновь пришлось исповедать учение, согласное с Римской Церковью: «Хлеб и вино, возложенные на алтарь, через таинство священной молитвы и словами нашего Искупителя, сущностно (substantialiter) превращаются (converti) в истинную, собственную, животворящую Плоть и Кровь Господа нашего Иисуса Христа... [в Тело], Которое родилось от Девы и было повешено на Кресте... не только через знак и силу таинства, но в своеобразии природы и истине сущности» (*Denzinger.* Enchiridion. N 700).

Развитие учения о сущностном изменении Даров во 2-й пол. XI – нач. XIII в. Полемика с Беренгарием привела лат. богословов к осознанию необходимости разработки детального учения о сущностном изменении Даров. На первоначальном этапе ведующая роль в этом начинании принадлежала Ланфранку и Гвитмунду (см.: *McCue J.* The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent: The Point at Issue // HarvTR. 1968. Vol. 61. P. 385–430). Ланфранк предлагал различать в хлебе и вине «субстанцию» (substantia) и «чувственно воспринимаемые виды» (species visibilis), а в отношении Тела Христова говорить о «сущности» (essentia) и «признаках» (proprietates или qualitates): «Итак, мы веруем, что земные субстанции (substantias), которые возложены на Господний алтарь, через священническое таинство, освящаются божественно, невыразимо, непостижимо, чудесно, по действию высшей силы, обращаясь в сущность Тела Господня (essentiam Dominici corporis), сохраняя виды самих вещей (ipsarum rerum speciebus) и некоторые др. качества (quibusdam qualitatibus)...» (*Lanfranc Cantauriensis.* De corp. et sang. Domini. 4 // PL. 150. Col. 430). С помощью этого разграничения Ланфранку удалось обосновать, каким образом евхаристическое Тело Христово может быть идентично «историческому», но при этом отличаться от него.

Гвитмунд, выступая против учения сторонников Беренгария о соединении Христа или Слова с хлебом, доказывал, что природа хлеба и вина исчезает после освящения, превращаясь в Тело и Кровь Христовы (*Guitmund Aversanus.* De corp. et sang. Christi. II, III // PL. 149. Col. 1450, 1481). При этом не происходит нового рождения или нового творения, т. к. Тело Христово не увеличивается после освящения и не уменьшается после причащения (Ibid. II // PL. 149. Col. 1462). Он также учил, что Христос пребывает в каждой частице Св. Даров (Ibid. I // PL. 149. Col. 1435–1436).

В рассуждениях Гвитмунда о Е. встречается термин «акциденция» (accidentia – Ibid. II // PL. 149. Col. 1450), однако ни он, ни Ланфранк, ни др. богословы XI в. еще не опирались прямо на Аристотеля, но лишь заимствовали терминологию из творений древних отцов Церкви, приспосабливая ее к новой ситуации. С XII в. аристотелевские категории (большое значение для их рецепции имели труды Боэция) стали более последовательно использоваться лат. богословами в рассуждениях о Е. Так, Альгер Льежский утверждал, что «в хлебе и вине, когда они превращаются (mutantur) в Тело Христово, акциденции не перестают быть, но все остаются» (*Alger Leodiensis.* De sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici. I 7 // PL. 180. Col. 756–757). Тогда же обычным термином для обозначения сущностного изменения Даров становится слово «пресуществление» (transsubstantiatio), являющееся специфически христ. термином, не происходящим из корпуса сочинений Аристотеля.

Самый ранний пример использования термина «пресуществление» содержится в проповеди Хильдеберта Лаварденского, архиеп. Турского († 1134) (*Hildebertus Cenomanensis.* Serm. 93 // PL. 171. Col. 776), однако его авторство оспаривается (некоторые исследователи считают, что проповедь принадлежит *Петру Коместору* († 1179)). Достоверно установлено применение термина *Петром Дамиани* († 1072) в «Толковании канона мессы» (*Petr. Damiani.* Expositio canonis missae. 7 // PL. 145. Col. 883). В числе др. наиболее ранних свидетельств – творения Стефана Отёнского († 1139/40) (*Stephanus de Balgiaco.* Ep. V 6 // PL. 189. Col. 390), который писал в трактате о таинствах: «Мы молимся, чтобы пищей человеков стала пища ангелов, а именно, чтобы приношение хлеба и вина пресуществилось (transsubstantietur) в Тело и Кровь Иисуса Христа» (*Idem.* Tractatus de sacramento altaris. 13 // PL. 172. Col. 1291). Глагол transsubstantiare для описания евхаристического чуда использовал Роландо Бандинелли (впосл. папа *Александр III* († 1181)) в «Сентенциях», написанных ок. 1140–1142 (или после 1145) гг. (*Ghellinck J. de.* A propos du premier emploi du mot transsubstantiation // RechSR. 1911. Vol. 2. P. 466–469). С сер. XII в. термин начал употребляться на Западе повсеместно (у Стефана из Турне, Хильдегарды Бингенской, Петра Коместора, Петра из Пуатье, Алана Лилльского, Сикарда Кремонского, Петра Кантора, папы Иннокентия III и др.), официально был принят IV Латеранским Собором 1215 г. (*Denzinger.* Enchiridion. N 802) (см.: *Macy.* 1994).

Несмотря на использование философских категорий, богословы XII в. говорили о Е. как о сверхъестественном чуде, объяснить к-рое можно только всемогуществом Божиим. Напр., Гуго Лангрский († 1050/51) замечал: «Если не можешь понять, как Слово стало плотью, то не сможешь понять [и то], как хлеб меняется в Плоть и вино в Кровь, если только вера во всемогущество [Божие] не наставит тебя» (*Hugo Lingonensis.* Tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium // PL. 142. Col. 1328; ср.: *Guillelmus a Sancto Theodorico.* De sacramento altaris. 4 // PL. 180. Col. 350–351).

Наряду с учением о пресуществлении в XII в. отдельные лат. авторы придерживались учений об импанации, консубстанциации (consubstantiatio – букв. сосуществование, т. е. сохранение в Св. Дарах 2 сущностей – сущности хлеба и вина и сущности Тела и Крови Христовых) и аннигиляции (annihilatio – букв. уничтожение, т. е. уничтожение сущности хлеба и вина в результате освящения Даров), но большинство богословов отвергало их (см.: *Petr. Lomb.* Sent. IV 11. 1; *Hugo de S. Victore.* De sacramentis. II 8 // PL. 176. Col. 461–472). В частности, идеи, близкие к учению об импанации, содержатся в сочинениях Руперта Дойцского (*Rupert. Tuit.* Comment. in Ioan. VI 51–52 // PL. 169. Col. 478–481; *Idem.* De divinis officiis. II 2. 9 // PL. 170. Col. 35, 40; *Idem.* In Exod. II 10 // PL. 167. Col. 617–618). В учении о сохранении сущности хлеба и вина после пресуществления обвиняли Петра Абеляра (*Guillelmus a Sancto Theodorico.* Disputatio adversus Abaelardum. 9 // PL. 180. Col. 280; *Bernard. Clar.* Ep.

190. 4 // PL. 182. Col. 1062), хотя в его сохранившихся сочинениях таких мыслей не содержится. Петр из Капуи, писавший ок. 1201–1202 гг., изложил 3 наиболее распространенных в его время т. зр. на проблему сущностного изменения Даров: «Некоторые говорят, что там нет какого-либо изменения, но, хотя субстанция хлеба и субстанция вина остаются, с произнесением тех [установительных] слов под теми же видами начинают быть Плоть и Кровь Христовы, тогда как прежде там не было ничего, кроме субстанций хлеба и вина, и, таким образом, если где-либо написано об изменении, то это следует понимать так: там, где были сначала только хлеб и вино, также начинают быть Плоть и Кровь Христовы. Другие говорят, что субстанция хлеба и субстанция вина полностью уничтожаются и, хотя те же самые виды остаются, только Плоть и Кровь Христа одни начинают быть там; и подобным образом они объясняют это изменение. Мы говорим, и толкователи это утверждают, что сама субстанция хлеба превращается в истинную Плоть Христа, Которая родилась от Девы, и сама субстанция вина в истинную Кровь, и, хотя остаются предшествующие виды, Плоть и Кровь Христовы начинают быть там. К истинам веры не относится то, что превращение совершается тем или иным образом, но только то, что с произнесением тех слов на алтаре пребывает Тело Христово» (*Petrus Capuanus.* Summa. Fol. 60 по ркп. Monac. Lat. N 14508; см.: *Jorissen.* 1965. S. 24).

Спор об опресноках. Лат. практика совершения Е. на опресноках, а не на квасном хлебе, в XI в. и последующих, напротив, стала одним из основных предметов критики в адрес латинян со стороны визант. богословов. К этому времени употребление опресноков в лат. традиции воспринималось как очень древний и самоочевидный обычай. Поэтому на начальном этапе полемики лат. богословы не предлагали подробных обоснований этой практики. Вместе с тем лат. полемисты усматривали в визант. символических толкованиях закваски символическое понимание Св. Даров, а следов., угрозу учению об их сущностном изменении (т. е. они противились не наличию закваски и не тому или другому ее истолкованию, но ставили под вопрос правомерность такого рассуждения о Св. Дарах).

Самое раннее полемическое лат. сочинение об опресноках — «Диалог», составленный в опровержение письма архиеп. Льва Охридского кард. Гумбертом в кон. 1053 — нач. 1054 г. (*Humbertus Silvae Candidae.* [Dialogus] adversus Graecorum calumnias // PL. 143. Col. 929–974; *Will.* 1861. P. 92–126; позже это сочинение использовал *Петр Диакон* († 1159) при составлении «Спора о Римской Церкви с неким греком»). Во время пребывания в К-поле в 1054 г. Гумбертом был также написан ответ на сочинение Никиты Стифата «Слово об опресноках...» (Responsio sive Contradictio adv. Nicetae Pectorati libellum // PL. 143. Col. 983–1000; *Will.* 1861. P. 136–150). К этому времени относится и анонимный фрагмент соч. «О споре с греками». Тогда же или неск. позже Доминик, патриарх Градский, изложил аргументы, оправдывающие употребление опресноков, в послании Петру, патриарху Антиохийскому (послание сохранилось только в греч. переводе). Важное значение в истории этой полемики имело послание Лайка из Амальфи аббату Сергию «О защите опресноков против греков», написанное в 1070 г. и послужившее основой для «Аргумента о жертвоприношении опресноков к монаху Льву» Бруно из Сеньи († 1123) (PL. 165. Col. 1085–1090). Об опресноках говорится в «Норманнском анониме», написанном ок. 1100 г. Ансельм Кентерберийский († 1109) посвятил данной теме соч. «Послание о жертвоприношении опресноков и квасных хлебов».

К теме опресноков обращались толкователи мессы и таинств (о лат. литургических толкованиях того времени см.: *Reynolds R. E.* Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy: Past Research and Future Opportunities // HarvTR. 1978. Vol. 71. N 1/2. P. 109–124; *Idem.* Liturgy, Treatises on // DMA. 1986. Vol. 7. P. 624–633; *Schaefer M.* Twelfth-Century Latin Commentaries on the Mass: Christological and Ecclesiological Dimensions: Diss. Notre-Dame (Indiana), 1983; *Macy.* 1999. P. 142–171). Среди них: Петр Дамиани († 1072) в «Объяснении канона мессы» (PL. 145. Col. 881), Боницо из Сутри († 1090) в «Книжечке о таинствах» (PL. 150. Col. 861), Руперт Дойцский († 1130) в трактате «О божественных службах» (PL. 170. Col. 48–51), Альгер Льежский († 1131/32) в соч. «О таинствах Тела и Крови Господних» (PL. 180. Col. 827–830), архиеп. Кентерберийский Балдуин († 1190) в соч. «О таинстве алтаря» (PL. 204. Col. 651–652), Сикард Кремонский († 1215) в «Сумме о церковных должностях» (PL. 213. Col. 118–119), Петр Кантор († 1197) в «Сумме о таинствах» (*Pierre Chantre.* Summa de sacramentis et animae consiliis. III 38. 293 / Ed. J.-A. Dugauquier. Louvain, 1954–1967. 5 vol. (Analecta mediaevalia Namurcensia; 4, 7, 11, 16, 21)), папа Иннокентий III († 1216) в трактате «О святом таинстве алтаря» (PL. 217. Col. 854–858), Гвидо Оршельский († 1225) в трактате «О таинствах» (*Guido de Orchelles.* Tractatus de sacramentis ex eius Summa de sacramentis et officiis ecclesiae. 5 / Ed. D. and O. Van den Eynde. N. Y., 1953), Вильгельм Милитонский († 1257) в соч. «Вопросы о таинствах» (*Guillelmus de Militona.* Quaestiones de sacramentis. IV 3. 9 / Ed. C. Piana, G. Gál. Quaracchi, 1961. T. 2).

2 трактата в защиту опресноков составил *Герхох Райхерсбергский* († 1169) —«Книга о том, что князь мира сего уже осужден» и «Трактат против ошибок греков» (*Gerhoch von Reichersberg.* Libellus de eo, quod princeps mundi iam iudicatus est: Liber de simoniacis // MGH. SS. Libelli de Lite. Bd. 3. S. 239–272; *Idem.* Tractatus contra Graecorum errorem // Opera hactenus inedita / Ed. F. Scheibelberger. Linz, 1875. Bd. 1. S. 341–377). Кроме того, в XII в. тема опресноков затрагивалась Петром Достопочтенным († 1156) в 111-м послании 1144 г. к Бернарду Клервоскому (*Petrus Venerabilis.* Rescriptum ad Bernardum (Ep. 111) // The Letters of *Peter the Venerable* / Ed. G. Constable. Camb., 1967. Vol. 1. P. 274–299), Ансельмом Хафельбергским († 1158) в «Диалоге» (PL. 188. Col. 1139–1248 — сост. в 1149/50), Робертом Мелёнским († 1167) в «Вопросах по Посланиям Павла» (*Robertus de Meliduno.* Quaestiones de epistolis Pauli // Oeuvres de *Robert de Melun* / Ed. R. M. Martin. Louvain, 1938. Vol. 2), Львом Тосканом в «Трактате против ошибочных мнений греков» (PG. 140. Col. 544–550 — сост. в 1171–1181 гг.; об авторстве см: DTC. Vol. 7. Col. 308–310). Из канонистов об опресноках писа-

ли Роланд Магистр в «Сентенциях» (*Rolandus Magister.* Sententiae // Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes *Alexander III* / Hrsg. A. M. Gietl. Freiburg i. Br., 1891 — сост. ок. 1150), Петр из Вены в «Цветльской Сумме» (*Petrus Wiensis.* Die Zwettler Summe: Einleitung und Text / Hrsg. N. M. Häring. Münster, 1977), Стефан из Турне († 1203) в «Сумме на Декрет Грациана» (*Stephanus Tornacensis.* Summa Decreti // PL. 211. Col. 575–580), Гугуччо († 1210) в «Сумме декретов» (сост. в 1188–1190 гг.; не издана). Под именем Исидора Севильского до нас дошло «Послание к Редемпту» 1170 г. (PL. 83. Col. 905–907), посвященное качествам хлеба для Е. Сохранилось сообщение апокрисиариев папы Григория IX о споре с греками об опресноках в Никее в 1234 г. (*Mansi.* T. 23. Col. 279–319). Вопрос затрагивался также Жаком де Витри († 1240) (Historia occidentalis. 38 // The Historia Occidentalis of *Jacques de Vitry:* A crit. ed. / Ed. J. F. Hinnebusch. Fribourg, 1972) и *Вильгельмом Осерским* († 1231) в «Золотой сумме» (*Guillelmus Artissiodorensis.* Summa aurea. 7. 8 / Ed. J. Ribailler. P.; R., 1980–1987. 5 vol.) и др. (полный список см.: *Avvakumov.* 2002. S. 118–124).

Защита практики использования опресноков выстраивалась лат. богословами следующим образом. Один из наиболее распространенных пунктов обвинения со стороны визант. авторов — использование опресноков как признак уклонения в иудейство — лат. авторы отвергали на том основании, что христиане используют опресноки не в плотском (carnaliter) значении, как иудеи, а в духовном (spiritualiter); и если бы духовное переосмысление ветхозаветных реалий было невозможным, христианам пришлось бы отказаться от празднования Пасхи, Пятидесятницы, от церковной иерархии, к-рая напоминает ветхозаветные служения первосвященников, священников и левитов, от использования алтарей, фимиама, светильников и проч. ([Dialogus] adversus Graecorum calumnias // PL. 143. Col. 931–974; *Alger Leodiensis.* De sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici. II 10 // PL. 180. Col. 827–830; *Sicard.* Mitrale. 3. 6 // PL. 213. 128–131). Сохранять использование опресноков необходимо, по их мнению, на том же основании, к-рое оставляет в силе заповеди Декалога. Кроме того, если считать, что ритуальные заповеди закона Моисеева отменены, то тогда нельзя использовать и квасной хлеб, поскольку он



Тайная вечеря. Алтарный фронтон из мон-ря Суригерола, Испания. XIII в. (Национальный музей искусств Каталонии, Барселона)

тоже фигурирует среди ветхозаветных установлений. Главное же оправдание использования опресноков лат. полемисты видели в том, что именно опресноки должен был использовать Сам Господь, когда Он совершил Тайную вечерю. В связи с этим им было важно доказать, что установление Е. произошло во время ветхозаветной пасхальной трапезы — и, следов., иного хлеба, кроме пресного, за Тайной вечерей быть не могло (*Laycus de Amalfi.* Epistola missa Sergio abbati ad defendendum se de azymis contra Graecos // *Michel A.* Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054–1090). R., 1939. (OCA; 121). S. 35–47; *Anselmus Havelbergensis.* Dialogi. III 17 // PL. 188. Col. 1235; *Rupert. Tuit.* De divinis officiis. 2. 22 // PL. 170. Col. 48–51).

Помимо доказательств историко-экзегетического характера, имевших основное значение, приводились и богословские аргументы. Так, по мнению Ансельма Кентерберийского, опресноки — такой же образ (figura), как и погружение в воду в таинстве Крещения (*Anselmus.* Ep. de sacrificio azymi et fermentati // *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi* Opera omnia / Ed. F. S. Schmitt. Seckau; R.; Edinb., 1946. Vol. 2. P. 223–232). Лат. богословы (Руперт Дойцский, Сикард Кремонский и др.) отвергали предложенное Никитой Стифатом христологическое толкование закваски в составе евхаристического хлеба: если закваска, по мнению греч. богословов, означает душу Христа, то как следует понимать воду и соль? Они также не признавали мнения, что закваска указывает на Св. Духа, поскольку в Евхаристии мы причащаемся Тела Христова, а не тела Девы Марии, на К-рую снизошел Св. Дух в момент Благовещения, и пресуществление не связано с образом Рождества Христова. Доминирующим толкованием среди католич. богословов было признание закваски символом греха (что было во многом обусловлено буквалистским прочтением 1 Кор 5. 7–8: «Очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старой закваской, не с закваской порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины»), следов., ее отсутствие, как они говорили, означало безгрешность Христа.

Наконец, латиняне подчеркивали, что после освящения типологическое толкование хлеба вообще теряет смысл, т. к. на алтаре пребывает не сущность хлеба (неважно, квасного или пресного), а Само Тело Христово. По словам Льва Тоскана, «сила освящения заключается не в хлебе, а в слове» (PG. 140. Col. 545).

Причащение под одним видом и частота Причащения. Если в VII–VIII вв. на Западе причащались редко, то в кон. VIII–IX в., с началом споров о Е., интерес к этому таинству возрос; тем не менее основная масса верующих причащалась только по великим праздникам. Уже с эпохи Каролингов на Западе начала складываться система подготовки к Причащению, включающая пост и покаяние. Крайний упадок частоты причащения в XI–XII вв. отразился в одном из правил IV Латеранского Собора о необходимости исповедоваться и причащаться хотя бы раз в год, на Пасху (21 прав.; *Denzinger.* Enchiridion. N 812). Маленьких детей ко времени принятия этого правила уже вовсе не причащали. Если еще в IX в. верные причащались под двумя видами, принимая Тело Христово в руки и вкушая Св. Кровь из Чаши, то к кон. XII в. на Западе для мирян было повсеместно введено причащение только Тела Христова (причащение «под одним видом») с принятием *гостии* в уста.

Первоначально мирян перестали причащать из чаши из небогословских соображений — благоговения перед святыней (когда причащалось много верующих, Св. Кровь могла

проливаться из чаши) и др. Нек-рое время на лат. Западе просуществовал обычай intinctio («погружение») — преподание Св. Тела, омоченного в Св. Крови, но и этот обычай вызывал порицания по причине того, что Св. Кровь могла капать на землю (а также из-за того, что это напоминало жест Христа по отношению к Иуде на Тайной вечере); на протяжении XI–XII вв. обычай intinctio неоднократно (что указывает на его широкое распространение) запрещался (см.: *Taft.* 1996. P. 223. Not. 101), пока не был окончательно искоренен в начале XIII в. папой Иннокентием III (см.: PL. 217. 866) — тем более, что к этому времени лат. богословы выработали аргументацию, призванную полностью оправдать причащение под одним видом.

Реорганизация «западного» клира по типу монашеских общин привела к значительному снижению роли мирян в богослужении и распространению практики «приватной мессы» (нек-рые исследователи особый акцент делают на появлении монахов-священников; см.: *Vogel C.* Une mutation cultuelle inexpliquée: Le passage de l'Eucharistie communitaire à la messe privée // RSR. 1980. Vol. 54. P. 231–250). При этом действовало правило не совершать более одной мессы в день на одном и том же алтаре (*Häussling A.* Mönchskonvent und Eucharistiefeier: Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit. Münster, 1973. (LQF; 58)). Вероятно, изменениями в евхаристической практике следует объяснять появление в XI–XII вв. и в последующую эпоху новых вариантов символического понимания Е. как таковой, поскольку перед лат. богословами стояла задача объяснить, как возможно спасение тех, кто причащается крайне редко (а на тот момент это большинство членов Церкви), и в чем смысл регулярного совершения мессы.

Систематизация учения о Е. в ранней схоластике. Период кон. XI — нач. XIII в. в истории лат. богословия был ознаменован бурным развитием евхаристической доктрины. Вызванный как внутрицерковной борьбой, так и общим повышением интереса к теме Е., этот процесс не сводился только к разработке учения о пресуществлении, как считали исследователи 1-й пол. XX в. (напр., Ж. де Геллинк полагал, что вкладом данного периода в учение о Е. является только разработка терминологии, описывающей сущностное изменение Даров: DTC. Vol. 5. Col. 1233–1302).

Нек-рые ученые видели в этой эпохе столкновение 2 богословий Е., к-рые они называли «августиновским» и «амвросиевым», причем последнее, согласно этой т. зр., в конечном счете стало преобладающим (*Geiselmann.* 1926). Изменение акцентов в изучении ранней схоластики произошло в связи с публикацией работы А. де *Любака*, к-рый впервые обратил внимание на то, какое значение придает собранию верующих и Церкви как Телу Христову тот или иной богослов ранней схоластики в своих рассуждениях о Е. (*Lubac.* 1949). Г. Мейси (*Macy.* 1984) рассмотрел учение о Е. с т. зр. сотериологии и выделил 3 тенденции в ранней схоластике: 1) продолжающая линию Пасхазия и настаивающая на телесном присутствии Христа в Дарах и на естественном соединении верующих с Телом Христовым в домостроительстве спасения (кард. Гумберт, Руперт Дойцский); 2) «спиритуалисты», веровавшие в реальное присутствие Христа в Дарах, но не признававшие участие в Е. обязательным для спасения и считавшие, что Е. лишь символизирует духовное единение верующих со Христом через веру и любовь (Ансельм Ланский, Гуго Сен-Викторский); 3) те, кто придавал наибольшее значение экклезиологическому аспекту Е., полагая, что это таинство указывает не на личную связь человека со Христом, а на единство Христа и Церкви, к-рое и является залогом спасения, а следов., частота причащения отдельного верующего не имеет значения (*Гильберт Порретанский*, Петр *Абеляр*, *Петр Ломбардский*).



Евхаристический диспут («Диспута»). Фреска Станца делла Сеньятура, Ватикан. 1509–1511 гг. Худож. Рафаэль Санти

Э. Килмартин подошел к проблеме с др. стороны, выделив и систематизировав терминологию, использовавшуюся авторами этого периода при богословском анализе Е., и т. о. продемонстрировав постепенное формирование той концепции этого таинства, которая утвердилась к кон. XIII в. (*Kilmartin.* 1998. P. 117–153). Напр., в анонимном трактате «О Теле Господнем так следует учить» (De corpore igitur Domini sic opportune videtur agendum), к-рый сохранился во множестве рукописей (см.: Ibid. P. 62–63, 119), богословие таинства Е. рассматривается через призму учения блж. Августина о sacramentum (видимый «знак» таинства) и res («вещь», т. е. внутреннее содержание таинства, под к-рым Августин понимал благодать единства). Согласно этому трактату: 1) видимые хлеб и вино (sacramentum) Е. означают невидимые Тело и Кровь Христовы (res); 2) невидимые евхаристические Тело и Кровь означают видимое историческое и прославленное Тело Христово; 3) невидимое евхаристическое Тело означает также единство Церкви.

В XII в. эта схема была сведена к более простой: «знак» (sacramentum) — «знак и благодать» (sacramentum et res) — «благодать» (res). По мнению Альгера Льежского († 1115), хлеб и вино означают как Тело и Кровь Христовы, так и Тело воскресшего Христа и Церковь, а воскресшее Тело, пребывающее на алтаре, означает историческое тело Христово и Церковь (*Alger Leodiensis.* De sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici. I 5, 17–19 // PL. 180. Col. 752–754, 790–794). Герхох Райхерсбергский († 1135) считал, что хлеб и вино означают единство Церкви, а после освящения — Жертву или Тело Христово, к-рое создает единство верных (*Gerhoch von Reichersberg.* Libellus de eo, quod princeps mundi iam iudicatus est: Liber de simoniacis // MGH. SS. Libelli de Lite. Bd. 3.

S. 261–267). Гуго Сен-Викторский проводил различие между видимыми хлебом и вином (species), означаемой истиной (veritas), т. е. Телом и Кровью Христовой, и силой таинства (virtus), т. е. духовной благодатью (*Hugo de S. Victore.* De sacramentis. II 8. 7 // PL. 176. Col. 466). В др. произведении он развивал эту схему следующим образом: «только видимый знак» (sacramentum tantum), т. е. хлеб и вино и действия священника — «видимый знак и благодать» (sacramentum et res), т. е. Тело и Кровь Христовы — «только благодать знака» (res tantum sacramenti), т. е. единство Тела Христова, Церковь (*Idem.* Summa Sententiarum. 4. 3 // PL. 176. Col. 140). Во всех этих построениях благодать Е. понималась как содержащаяся в «видимом знаке» (sacramentum). Петр Ломбардский первым стал говорить о благодати, к-рая находится вне «знака», выстроив такую схему: «знак» (sacramentum) — «благодать содержащаяся и обозначенная» (res contenta et significata) — «благодать обозначенная и не содержащаяся» (res significata et non contenta), под к-рыми имеются в виду: «виды» (species), т. е. хлеб и вино — Тело и Кровь (caro et sanguis) Христовы — «единство Церкви» (unitas ecclesiae) (*Petr. Lomb.* Collectanea super b. Pauli epistolas. In 1 ad Cor. 11. 24 // PL. 191. Col. 1642). Папа Иннокентий III (1198–1216) в послании к архиеп. Иоанну Лионскому приводил такую схему: «знак и не благодать» (sacramentum et non res) — «знак и благодать» (sacramentum et res) — «благодать и не знак» (res et non sacramentum) (PL. 214. Col. 1121). Схема Гуго была уточнена Робертом Гавтерием: «только знак» (sacramentum tantum) — «благодать и знак» (res et sacramentum) — «только благодать» (res tantum) (*Robertus Gauterius.* De sacramentis ecclesiasticis — см.: *Kilmartin.* 1998. P. 121). В таком виде она была принята Фомой Аквинским, после чего стала нормативной в католическом богословии Е.

Вопрос о материи таинства Е. ставился в основном в рамках полемики об опресноках, к-рая велась с православными. Вне этих споров использование в Е. именно хлеба и вина, а не др. веществ объяснялось лат. богословами тем, что это самая простая пища, что оба вещества, как составленные из частей (хлеб из зерен пшеницы, вино — из винограда), могут символизировать Церковь, а также выступают образами тела и души. Смешение вина с водой признавалось необходимым для пресуществления вина в Кровь Христову (*Innocentius III, papa.* De sacro altaris mysterio. IV 29 // PL. 217. Col. 876).

Момент освящения Даров большинством богословов XII — нач. XIII вв. однозначно связывался с произнесением священником установительных слов. Однако такая позиция создавала трудности для толкования евангельского повествования о Тайной вечере, согласно к-рому Господь вознес над хлебом и вином некие молитвы, а установительные слова произнес только тогда, когда подавал апостолам Свои Тело и Кровь. Решая эту проблему, Одо из Камбре, предлагал считать, что Христос произнес установительные слова дважды: в первый раз, когда благословлял хлеб, во второй, когда наставлял учеников (*Odo Cameracensis.* Expositio in canonem missae // PL. 160. Col. 1062). Папа Иннокентий III допускал 2 толкования: либо Христос произнес слова и благословил хлеб и чашу жестом руки, а затем повторил установительные слова для апостолов как наставление, либо Он благословил хлеб и чашу божественной силой без произнесения установительных слов, а затем, подавая Тело и Кровь и произнося установительные слова, установил форму для совершения таинства в будущем (*Innocentius III, papa.* De sacro altaris mysterio // PL. 217. Col. 859). В отличие от большинства лат. богословов папа Иннокентий III считал, что пресуществление хлеба и вина происходит не одновременно, после произнесения 2-й части установительных слов (о Чаше), но по отдельности — сначала хлеба, потом вина (Ibid. // PL. 217. Col. 872). В связи с учением об установительных словах как тайносовершительных в XII в. появляется, а с XIII в. широко распространяется обычай совершать во время мессы elevatio (обряд «возношения», т. е. поднятия Св. Даров) сразу после (или даже во время) произнесения установительных слов (см.: *Snoek.* 1995. P. 55), дополнившее то elevatio, к-рое издревле совершалось после «Отче наш» (оно было связано с переходом от освящения Даров к причащению — аналогичное священнодействие есть и в визант. литургии, а в Новое время в чин правосл. литургии по подражанию лат. практике вошло и второе elevatio, совершаемое во время возгласа **Твоѧ ѿ твоихъ:**).

Вопрос о совершителе таинства получил в ранней схоластике некоторое развитие. Если св. отцы древней Церкви и лат. богословы каролингской эпохи утверждали, что таинство совершается Церковью и вне Церкви совершение таинства невозможно, то с кон. XII в. лат. богословы начали подчеркивать, что от лица Церкви таинство совершает священник, а верные выступают его соработниками (Одо из Камбре). Нек-рые проводили различие между освящением, к-рое совершает священник, и жертвой, к-рую приносят верные, а именно самих себя (Гонорий Августодунский, Бернольд Констанцский, Иоанн Белет). Другие же считали, что активным субъектом в таинстве выступает лишь священник, к-рый «передает» молитвы народа на небеса (Петр Ломбардский, папа Иннокентий III). По мнению Сикарда Кремонского († 1215), священник при рукоположении получает от Христа власть быть совершителем таинства, и его власть реализуется в произнесении установительных слов (*Sicardus Cremonensis.* Mitrale // PL. 213. Col. 128–131). По словам папы Иннокентия III, когда священник повторяет слова Христа, хлеб и вино обращаются в Тело и Кровь Христовы той же силой слова, к-рой «Слово стало плотью» (Ин 1. 1) и к-рой «Бог сказал», и «стало так» (*Innocentius III, papa.* De sacro altaris mysterio // PL. 217. Col. 859), при этом папа Иннокентий III не считал освящение Даров новым творением. В «Исповедании веры, предписанном вальденсам» (1208), он утверждал, что Дары освящаются не священником (вне зависимости от его личных качеств), но словом Творца и силой Св. Духа, поэтому никто, кроме правильно рукоположенного священника, не может совершать Е. (*Denzinger.* Enchiridion. N 794).

Католическое богословие Е. в XIII–XV вв. (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1302–1320; *Jorissen.* 1965) продолжило разработку тех направлений, к-рые были заданы в ранней схоластике. Наиболее важные евхаристические термины и концепцтуальные модели, выработанные в предшествующую эпоху, были восприняты без существенных изменений. Так, уже Алан Лилльский († 1202) в сочинении



Тайная вечеря. Фреска Нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи. 20-е гг. XIV в. Неизв. художник школы Пьетро Лоренцетти

против альбигойцев, отвергавших таинство Е., относил учение о пресуществлении к истинам веры (articulus fidei), к-рыми обладала еще ранняя Церковь (*Alanus de Insulis*. De fide catholica. I 59 // PL. 210. Col. 363). Огромный интерес к таинству Е. в эту эпоху на Западе отразился в т. ч. в том, что в XIII–XV вв. было зафиксировано особенно много евхаристических чудес (см.: *Browe P.* Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslau, 1938; *Snoek*. 1995. P. 309–344).

Папа Иннокентий III (1198–1216) и IV Латеранский Собор (1215). Папа Иннокентий III, инициатор крестового похода против альбигойцев и созыва IV Латеранского (в католич. традиции — «12-й вселенский») Собора, внес существенный вклад в историю развития католич. учения о таинстве Е. В 90-х гг. XII в., будучи еще кардинал-диаконом, он составил обширное толкование на мессу «О святом таинстве алтаря», впосл. пользовавшееся большой известностью.

В послании 1202 г. «Cum Marthae circa» Иоанну, архиеп. Лионскому, папа Иннокентий III использовал термин transsubstantiari, объясняя причины добавления к установительным словам канона мессы выражения «тайна веры» (mysterium fidei — *Denzinger*. Enchiridion. N 782). Впосл. это послание было включено в *Декреталии Григория IX* и имело большой авторитет (Decretales Gregorii. IX 3. 41. De celebratione missarum. 6). В послании 1208 г. архиеп. Таррагонскому, содержащем исповедание веры, предписанное вальденсам, говорится о том, что Жертва Е. может быть совершена лишь правильно рукоположенным священнослужителем и не зависит от его достоинства (*Denzinger*. Enchiridion. N 794).

В исповедании веры, подписанном папой Иннокентием III и обнародованном на IV Латеранском Соборе, говорится, что «Тело и Кровь в таинстве алтаря истинно содержатся под видами (sub speciebus) хлеба и вина, после того как хлеб в Тело, а вино в Кровь Божественной силой пресуществятся (transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina), чтобы совершилась тайна единения». Далее говорится, что никто, кроме правильно рукоположенного священника, не может совершать это таинство (Ibid. N 802). Т. о., решение IV Латеранского Собора явилось кратким, но чрезвычайно важным итогом развития богословия Е. на Западе в XII в.

В XIII в. появился целый ряд трактатов, содержавших систематическое изложение учения о Е. ***Альберт Великий*** († 1280) рассматривал учение о пресуществлении как богодухновенное откровение (inspirata revelatio — *Albert. Magn.* In Sent. IV 11. 7). Он доказывал, что только учение о пресуществлении может объяснить чудо Е. Один из основных его аргументов в пользу превращения субстанций хлеба и вина основан на букв. понимании установительных слов. Согласно со мн. древними отцами и церковными авторами Альберт писал, что Господь «не сказал: Примите в этом или вместе с этим Тело Мое, но «Примите, ядите, сие есть Тело Мое»» (*Idem*. De corpore Domini. 6. 2. 1. 6).

По его мнению, таинство Е. может совершиться и на квасном, и на пресном хлебе, но обычай служить на пресном более разумен потому, что Христос использовал опресноки на Тайной вечере, а также потому, что пресный хлеб лучше представляет безгрешного Христа (*Idem*. In Sent. IV 12. 8). Альберт полагал, что «превращение» (transmutatio), к-рое происходит в таинстве, лучше называть «пресуществлением» (transsubstantiatio — Ibid. 11. 1–2). По его словам, после пресуществления Христос присутствует целиком под каждым видом и в каждой маленькой частице (sub tantilla forma) гостии, поскольку каждая частица представляет собой духовную пищу (Ibid. 13. 10–11).

В одной из поздних работ Альберт вновь обратился к вопросу о том, как под формой хлеба и вина может содержаться весь Христос (*Idem*. De corpore Domini. 3. 3. 1. 1–6). Мнения о том, что сущности хлеба и вина сохраняются после освящения или что хлеб и вино выступают лишь сакраментальными знаками, он отверг как еретические. Он утверждал, что эти учения противоречат словам Христа «сие есть Тело Мое» и «Плоть Моя истинно есть пища», поскольку Христос, говоря об истине, не мог использовать тропы и др. риторические



Тайная вечеря. Пасхальный агнец. Миниатюра из «Зеркала спасения». Ок. 1360 г. (Б-ка Высшей школы и земли Гессен, Дармштадт. Ms. 2505. Fol. 22v)

фигуры. Он также резко критиковал тех докторов канонического права, к-рые учили, что Тело Христово при попадании в желудок или в уста нечестивцев исчезает (Ibid. 3. 3. 1. 2).

Фома Аквинский († 1274), творения к-рого часто признаются наилучшим выражением учения католич. Церкви (см.: *Vonier*. 1925; *Kilmartin*. 1998. P. 247–266; *Berger*. 2000), обращался к вопросу о таинстве Е. в разных работах. Среди них выделяются как наиболее важные: «Толкование на Сентенции» (до 1257), «Сумма против язычников» (1259–1264), «Толкование на 1-ю книгу Декреталий» (60-е гг. XIII в.) и особенно «Сумма теологии» (1266–1273). Основными источниками учения Фомы о Е., помимо Свящ. Писания и творений отцов Церкви, стали со-

ставленное папой Иннокентием III толкование мессы, Декрет Грациана (см. в ст. *Грациан*) и собрание святоотеческих толкований на Свящ. Писание «Catena aurea».

В «Сумме теологии» учение о Е. представлено в наиболее систематическом виде (о проблеме авторства и текстологии разделов о Е. в «Сумме теологии» см.: *Gy M.* Le texte original de la Tertia pars de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'édition léonine: Le cas de l'Eucharistie // RSPhTh. 1981. Vol. 65. P. 608–616). Порядок изложения евхаристической доктрины здесь следующий: сначала говорится о Е. как о таинстве, затем о материи таинства, о превращении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, об образе пребывания Христа в Е., об акциденциях, о форме таинства, о действии и пользе таинства, об установлении таинства, о совершителях и чинопоследовании мессы.

Согласно Фоме, Е. отличается от др. таинств тем, что является и жертвоприношением (sacrificium), и таинством (sacramentum) (*Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu79. ar7. ra1). Совершенство таинства заключается не в его употреблении (т. е. в Причащении), а в освящении материи (Ibid. qu80. ar1. ra1). Поэтому хлеб не может освящаться без вина (Ibid. qu80. ar12. ra3), поскольку репрезентация Страстей и Жертвы заключается в самом факте раздельного пребывания Тела и Крови в освящении. Т. о., согласно Фоме, таинство отделено от молитв за живых и усопших и от Причащения. Поэтому месса не зависит от того, совершается ли она святым или грешником, и остается всегда той же самой по достоинству (Ibid. qu82. ar6. co). Употребление таинства (Причащение) следует из самого факта существования таинства, а не наоборот (Ibid. qu74. ar7. co). Употребление относится к совершенству таинства так же, как использование вещи к совершенству самой вещи (Ibid. qu78. ar1. ra2). Поскольку таинство имеет природу жертвоприношения, оно действует как жертвоприношение. Имея же природу таинства, Е. представляет духовную пищу для души. Т. е. Е. действует как таинство на тех, кто принимает, и действует как Жертва на тех, кто приносит и за кого приносится (Ibid. qu79. ar5. co).

Христос принес Себя в жертву «в собственном виде» (in proprie specie) на Голгофе, а «в виде таинства» (in specie sacramenti) — на алтаре. Христос не приносится за мессой повторно, но Голгофская жертва представлена через Тело и Кровь. Жертва остается одной и той же, но действие отличается. Жертва повторяется в таинстве, но не в природе. Через таинство мы становимся причастны плодам Страстей. Спасительная сила заключена в первопричине спасения — в Боге, а не в человечестве (телесности) Христа, к-рое является инструментальной причиной (Ibid. qu48. ar6. co).

Роль обрядовой стороны заключается в репрезентации Страстей, но не сакраментально (т. е. об этом нельзя говорить в терминах субстанции и акциденции), т. к. обряд представляет собой действие (actio), а не бытие (esse) (Ibid. qu76. ar2. ra1; qu79. ar1. co; qu83. ar1. co). Истинная крестная Жертва по отношению к обряду имеет историческое значение, а по отношению к хлебу — сакраментальное. Все обряды нужны только для того, чтобы приготовить верных к освящению Даров (Ibid. qu83. ar4. ra1). Через участие в мессе верные наследуют плоды Страстей, но не участвуют в самих Страстях (Ibid. qu83. ar1. co).

Итогом освящения является *реальное присутствие* Христа пострадавшего (Christus passus) под видом хлеба и вина. Органическая связь исторической крестной Жертвы и евхаристической Жертвы удостоверяется: 1) через тождественность самой Жертвы, 2) через присутствие Христа под знаками Страстей, 3) через тождественность Первосвященника-Христа, Который действует через служащего священника, 4) усвоением плодов крестной Жертвы «по силе (или факту) совершенного действия» (ex opere operato) во время мессы и посредством мессы.

Выражение «ex opere operato» Фома использовал в сакраментальном контексте 20 раз в «Толковании на Сентенции» и ни разу — в «Сумме теологии». В «Толковании на Сентенции» выражение используется в нескольких смыслах. Во-первых, в связи с различными аспектами крестной Смерти: само таинство называется opus operatum, а его использование — opus operans (*Idem.* In Sent. IV d1. q1. a5. qc.1. co). Во-вторых, ex opere operato противопоставляется выражению «только от веры» (solum ex fide) в отношении действенности таинства для того, кто его принимает: таинство имеет силу не от веры его принимающего, а по факту совершения обряда (Ibid. d2. q1. a4. qc4. ad 2). В-третьих, об opus operatum говорится в связи с вопросом о сотрудничестве в таинстве благодати Божией и действий служителя таинства (opus operans) (Ibid. d5. q1. a2. co). В-четвертых, ex opere operato понимается в христологическом смысле и относится к действенности страстей Христовых, т. е. говорит о том, что совершается силой Христа или силой Божией (напр., действие силы Христовой в христ. таинствах отличает их от ветхозаветных обрядов — Ibid. d4. q1. a4. qc1. arg2; в отношении обрядов ВЗ в тех случаях, когда они выступают прообразами христ. таинств, Фомой используется выражение quasi ex opere operato — Ibid. d1. q2. a6. qc1. ad 2). С помощью выражения ex opere operato Фома проводит различие между сакраментальным тайносовершительным молитвословием и проч. литургическими молитвами священника: в последнем случае священник выступает как основное действующее лицо, а в первом — как инструментальная причина по отношению к спасительной деятельности Христа (Ibid. d5. q2. a2. qc2. ad 2). Т. о., таинство как opus operatum действительно, когда священнослужитель совершает то,



«Триумф Фомы Аквинского». 1471 г. Худож. Беноццо Гоццоли (Лувр, Париж)

что является «делом Христа» (opus Christi).

Хотя искупительная сила крестной Жертвы ex opere operato передается в мессе и через мессу, степень усвоения плодов зависит от степени поклонения тех, за кого приносится Жертва, и тех, кто приносит Жертву. Поэтому, согласно Фоме, действенность таинства по отношению к тому, кто его принимает или за кого оно совершается, умножается при повторном совершении мессы (эта идея считается одной из ключевых особенностей католич. богословия Е. по сравнению с православным, однако она была известна и на греч. Востоке — см., напр.: *Mathews Th. F.* «Private» Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Reappraisal // Cah. Arch. 1982. Vol. 30. P. 125–138).

По учению Фомы, евхаристическая молитва сама по себе является выражением жизни по вере и поклонения Богу. Е. совершается всей Церковью в единении со Христом, ее Первосвященником. Совершение Е. Церковью возможно потому, что все члены Церкви крещены и участвуют в священстве Христа (*Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu63. ar3. co). Особую роль играет предстоятель общины, который от лица Церкви возглашает евхаристическую молитву. Власть на это он получает через таинство рукоположения. Освящение Даров происходит в момент произнесения предстоятелем установительных слов. Таинство совершается священником «от Лица Христа» (in persona Christi — Ibid. qu82. ar1. co), и установительные слова произносятся священником «будто от Лица Христа» (quasi ex persona Christi — Ibid. qu78. ar1. ra4; учение о совершении таинств in persona Christi, а не in persona Ecclesiae, и вытекающее из него утверждение об освящении Даров во время установительных слов составляют одно из главных отличий католич. сакраментологии от православной). Священник должен иметь «намерение» (intentio) совершить то, что совершается Церковью в послушании воле Христа, т. е. совершить таинство через произнесение слов Христа как Его представитель. Целью Е., согласно Фоме, является не столько единение Церкви, сколько единение человека со Христом — такое умаление экклезиологического аспекта в таинстве контрастирует с преданием древней Церкви. Действие таинства Фома видит в том, что: 1) в таинстве содержится Сам Христос, 2) таинство представляет Его страсти, 3) таинство действует как духовная пища (поддерживает, исцеляет, способствует возрастанию и т. п.), 4) соединяет людей в Церкви, духовно их преображает (spiritualis refectio) и умножает любовь (Ibid. qu79. ar1. co).

Особое внимание Фома уделяет связи таинства с верой. Слово Божие оживотворяет душу, Плоть действует инструментально на тело и душу. Но Христос вселяется в причастников через веру, и через веру в Страсти они освобождаются от греха. Установительные слова действуют не потому, что произносятся, а потому что Церковь верит в то, что они означают (Ibid. qu60. ar7. ra1). То, что содержится в таинстве, познается через знаки, к-рые образуют таинство. Установительные слова действуют сакраментально в соответствии с тем, что они значат (Ibid. qu78. ar4. ra3). Поэтому возможно их произнесение на любом др. языке (Ibid. qu60. ar7. ra2).

Истинное пребывание Христа в Е. Фома обосновывает не только ссылками на Писание, но и «совершенством веры»: исповедуя две природы во Христе, мы должны исповедовать и двоякое присутствие Христа в Е., поскольку Его присутствие по человечеству невозможно без истинного пребывания Тела и Крови в Е. Фома резко выступает против учения о консубстанциации как противоречащего Писанию (Ibid. qu75. ar2. co; ср.: *Idem.* Sum. contr. gent. 4. 63), ведущего к идолопоклонству (в форме поклонения веществам хлеба и вина) и как невозможному по сути, поскольку это учение приводит к утверждению, что Христос может быть ограничен местом или измениться (*Idem.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu75. ar2. co; ср.: *Idem.* In Sent. IV d11. q1. a1. qc1. co).

В учении о Е. Фома отошел от аристотелевской метафизики: признавая, что с т. зр. философии субстанция может существовать без акциденций, но акциденции не существуют без субстанции (*Idem.* In Metaphys. 7. 1; 12. 1), для Е. он делал исключение. Акциденции хлеба и вина не включаются в субстанцию Тела и Крови, поскольку это невозможно ни по человечеству, ни по Божеству, которое неизменно (*Idem.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu77. ar1. co): «Следовательно, определением субстанции не может быть «существующее само по себе без подлежащего (ens per se sine subiecto)», а акциденции — «существующее в подлежащем (ens in subiecto)», но чтойности или сущности субстанции (quidditati seu essentiae substantiae) «подобает иметь бытие не в подлежащем (esse non in subiecto)», а чтойности или сущности акциденции «подобает иметь бытие в подлежащем (esse in subiecto)»» (Ibid. qu77. ar1. ra2). Эти рассуждения позволили Фоме говорить о реальном различии между субстанцией и акциденцией. В таинстве Е. акциденции хлеба и вина могут служить другой субстанции, Телу Христову. Точнее, вместо акциденций без субстанции в Е. божественной силой образуется «измеряемое количество» (quantitas dimensiva — Ibid. qu77. ar2. co). Ссылка на божественную силу в конце длинного философского рассуждения в последующей традиции часто рассматривалась как излишняя и подрывающая всю цепочку рассуждений. Так, *Сигер Брабантский* отвергал предложенное Фомой объяснение транссубстанциации, поскольку всемогущество Божие не требует философских обоснований, а также потому, что такой же аргумент может быть применен и к теории консубстанциации (*Siger de Brabant.* Quaestiones super librum de causis. 2 / Éd. A. Marlasca. Louvain; P., 1972).

Исследователями замечено, что в поздних произведениях Фомы термин transsubstantiatio употребляется значительно реже, чем в ранних (88 раз в «Сумме против язычников» и всего 4 раза в «Сумме теологии»), вероятно, по той причине, что он считал выражение «субстанциальное превращение» (conversio substantialis) более подходящим (см.: *Rauhut R.* Die conversio substantialis in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin vor dem Hintergrund seines Theologieverständnisses // Doctor Angelicus. 2006. Vol. 6. P. 59–140; 2007. Vol. 7. P. 109–187). Фома утверждал, что пресуществление столь же необъяснимо, как и Приснодевство Богородицы (*Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu75. ar4. co),— следует лишь верить, что в Е. дано то самое Тело, которое воистину (in veritate) родилось от Девы (*Idem.* Super Sent. IV d10. q1. a1. co).

Фома предложил проводить различие между сакраментальным при-

сутствием и присутствием в конкретном месте: «Тело Христово представлено в таинстве не тем же образом, как тело в к.-л. месте, поскольку своими параметрами соразмерно месту; но неким особым образом, к-рый свойственен только этому таинству. Поэтому мы говорим, что Тело Христово находится на разных алтарях, *но не как в разных местах*, а как в таинстве (in sacramento)» (*Thom. Aquin.* Sum. th. 4 (Tertia pars). qu75. ar1. ra3). «Тело Христово пребывает в этом таинстве по способу субстанции (per modum substantiae), т. е. по способу, к-рым субстанция пребывает в измерениях (per modum quo substantia est sub dimensionibus)» (Ibid. qu76. ar3. co). Даже ангелы не могут видеть Христа Таким, Каков Он в этом таинстве. Поэтому явления видимой телесными очами Плоти Христа в Дарах Фома считал визуализацией акциденций Тела Христова посредством некой субстанции, не относящейся непосредственно к таинству (Ibid. qu76. ar8), т. к. в таинстве субстанция Тела Христова невидима телесными очами и не воспринимается иными чувствами, непостижима умом, но только духовным зрением (Ibid. qu76. ar7). Фома искал подходящее богословское обоснование практике поклонения гостиям, чудесно превратившимся в плоть, и т. п.— он исследовал вопрос о том, как с исчезновением акциденций хлеба и вина может сохраняться евхаристическое присутствие. Исповедание, к-рое пришлось прочитать Беренгарию, Фома считал требующим дополнительных разъяснений, поскольку оно отражало не разделявшийся им крайний евхаристический реализм (когда Телу Христову приписываются внешние свойства Даров); с Фомой соглашались Альберт Великий и Бонавентура; однако народу крайний евхаристический реализм был ближе, что выливалось в различные формы почитания Св. Даров (*Snoek.* 1995. P. 49).



Тайная вечеря. Фреска мон-ря Сан-Марко, Флоренция. Ок. 1437–1446 гг. Худож. Фра Беато Анжелико

Бонавентура († 1274), находившийся под сильным влиянием *Франциска Ассизского*, считал, в отличие от Фомы, что в Е. верные не только наследуют плоды страстей Христовых, но и участвуют в самих страстях. Е., по его мнению, является живым воспоминанием, т. к. в ней — Сам Христос (*Bonav.* In Sent. IV 12. 2. 1. 1).

В целом, Е. представляет собой самоумаление Христа, подобное воплощению (Ibid. 10. 2. 2. 2. 2. 2). Бонавентура неоднократно писал об «истинном Теле» (corpus verum или corpus secundum veritatem — Ibid. 10. 1. 1. 1). При этом он говорил об «истине знака» (veritas signi — Ibid. 8. 1. 1. 1. 1) как промежуточной реальности между «образом» (figura) и «истиной» (veritas). Тело Христово находится на алтаре «по истине и по своему естественному количеству» (secundum veritatem et secundum suam naturalem quantitatem), оно является целым и совершенным в каждой частице и, «находясь на Небесах» (localiter in caelo), оказывается «сакраментально во многих местах» (sacramentaliter in pluribus locis), будучи едино повсюду. Присутствие Христа в Е. превосходит всякое человеческое понимание (Ibid. 4. 10. 1. 1. 2–5). При пресуществлении форма и материя претерпевают «превращение в нечто лучшее» (in rem meliorem mutatio — Ibid. 4. 11. 1. 1. 1–3, 5).

Бонавентура указывал на различия между пресуществлением и творением мира, с одной стороны, и пресуществлением и Воплощением, с др.: в отличие от творения мира Тело Христово в Е. не творится из ничего; а в отличие от Воплощения оно остается неизменным (Ibid. 4. 10. 2. 1. 1–2). Те же соображения высказывал и *Александр Гэльский* († 1245) (*Alex. Hal.* Sum. th. 4. 10. 5. 3).

Авторы 1-й пол. XIV в. (см.: *Kilmartin.* 1998. P. 158–168; *Macy.* 1994). Доминиканец *Иоанн Парижский* (Квидор) († 1306), читавший лекции по «Сентенциям» и изначально разделявший учение Фомы Аквинского, размышляя над схоластической проблемой количества, в итоге выступил против Фомы, доказывая, что «хлебность» сохраняется в Дарах и после пресуществления, но «подлежащим» (suppositum) «хлебности» становится Христос. В составленном в 1304 г. «Определении об образе существования Тела Христова в таинстве» (Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento) он писал о том, что после освящения «субстанция хлеба остается под своими акциденциями не в собственном подлежащем, но привлеченная к бытию и подлежащему Христа, чтобы, т. о., существовало единое подлежащее в двух природах, так что верно [говорить, что] субстанция хлеба остается под своими акциденциями в таинстве алтаря» (ut substantia panis maneat sub accidentibus suis, non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis: et sic est verum substantiam panis manere sub suis accidentibus in sacramento altaris). Поскольку богословие Е. у Иоанна Парижского было выстроено на аналогии с Боговоплощением, каждый Великий четверг и даже каждую мессу, по его мнению, можно считать «Праздником имманации (вохлебения)» (Dico quod imo sit festum de Impanatione, sicut in die Coenae). При этом Иоанн утверждал, что именно это следует называть трансубстанциацией (Panis etiam est transsubstantiatus, vel conversus in corpus Christi). Для рассмотрения учения Иоанна Парижского была собрана комиссия во главе с *Эгидием Римским* († 1316) (сторонником идеи о единой субстанциальной форме Тела Христова и автором неск. сочинений о Е., из которых наиболее важными являются «50 теорем о Теле Христовом» и толкование на декрет Иннокентия III «Cum Marthae circa»), признавшая это учение еретическим. Иоанн обратился с апелляцией к папе, но умер, не дождавшись решения.

Начиная с *Иоанна Дунса Скота* († 1308), принадлежавшего к францисканскому ордену, ключевым аргументом в защите учения о пресуществлении становятся не столько схоластические рассуждения, сколько

ссылка на авторитет офиц. церковных решений. В комментарии к «Сентенциям» (Opus Oxoniense), написанном ок. 1306–1307 гг., Иоанн утверждал, что учение о реальном присутствии и транссубстанциации не выводится прямо из Свящ. Писания, но провозглашено соборно; поэтому, хотя доводы разума в пользу консубстанциации более весомы (*Ioan. D. Scot.* Opus Oxon. IV 11. 3. 9), нужно принимать учение о пресуществлении, поскольку оно принято Церковью. Бог мог бы сделать так, чтобы Тело Христово пребывало вместе с хлебом, но это противоречило бы истине Е., т. к., несмотря на то что словам Писания о Е. теоретически можно было бы найти более простое объяснение, истинным является именно учение Церкви о пресуществлении, поскольку через Писание и Церковь говорит Один и Тот же Дух (Ibid. 11. 3. 14–15). В последующей традиции особое значение придавалось также рассуждению Иоанна Дунса Скота о том, что месса представляет собой репрезентацию крестной Жертвы, но при этом не равна ей (*Idem.* Quaest. quodlibet. 20).

У. *Оккам* († 1349), францисканец, также принимал учение о пресуществлении на основании авторитета Церкви (*Guillelmus de Ockham.* Quaestiones in IV Sententiarum. 4. 6 C–E // *Idem.* Opera philosophica et theologica / Ed. R. Wood. N. Y., 1984. Vol. 7). В написанном ок. 1323 г. комментарии к «Сентенциям» он резко высказывался против учения о консубстанциации (Ibid. 4. 8); но под транссубстанциацией он понимал учение об аннигиляции субстанции хлеба и вина: «Однако я говорю, что субстанции хлеба не остается, но она перестает быть, а под теми же видами начинает быть Тело Христово» (*Guillelmus de Ockham.* Tractatus de Corpore Christi. 6 // *Idem.* Opera philosophica et theologica / Ed. C. A. Grassi. N. Y., 1986. Vol. 10. P. 89–234).

Официальное учение католической Церкви о Е. в XIII–XV вв. Католич. Церковь продолжила офиц. кодификацию учения о Е., начатую в XI в. в ходе полемики с Беренгарием. За постановлениями IV Латеранского Собора 1215 г. последовали решения II Лионского Собора 1274 г., где Е. признавалась одним из 7 таинств, в к-ром «хлеб истинно пресуществляется в Тело, а вино — в Кровь Господа нашего Иисуса Христа» (*Denzinger.* Enchiridion. N 860). Твердое следование учению о 7 таинствах становится краеугольным камнем в отношениях католич. Церкви с др. Церквами. В «Послании к армянам» от 1341 г. папа *Бенедикт XII,* перечисляя заблуждения монофизитской арм. Церкви, пишет: «Армяне не говорят, что после сказанных слов освящения происходит пресуществление хлеба и вина в истинные Тело и Кровь Христовы... но считают, что в таинстве представлены их пример (exemplar) или подобие (similitudo), или образ (figura), истинного Тела и Крови Господней...» (Ibid. N 1018).

Одновременно с кодификацией католич. учения в XIV–XV вв. возникали попытки возрождения лжеучения Беренгария. Так, оксфордский богослов Джон *Уиклиф* († 1384) указал на непоследовательность Фомы Аквинского в использовании аристотелевской философии и вернулся к учению Беренгария, считая его более рациональным. Уиклиф учил, что Тело Христово представлено в таинстве не «сущностно» (substantialiter), а «виртуально» (virtualiter) и «сакраментально» (sacramentaliter), или «образно» (метафорически, в переносном смысле — tropice). Сущность же хлеба и вина «реально» (realiter) сохраняется после освящения (*Iohannis Wyclif* De Eucharistia Tractatus Maior / Ed. J. Loserth. L., 1892. P. 224). Учение Уиклифа (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1320–1324) было осуждено целым рядом различных поместных Соборов (Ibidem), но в нач. XV в. проникло в Богемию, где было воспринято *гуситами,* многие из к-рых выступали за причащение под двумя видами («чашники»). Уиклиф и гуситы во многом предвосхитили евхаристические представления протестантов (см. также: *Hankey W. J.* «Magis... pro Nostra Sentencia»: John Wyclif, his mediaeval Predecessors and reformed Successors, and a pseudo-Augustinian Eucharistic Decretal // Augustiniana / [Institutum Historicum Augustianum Lovanii]. 1995. Vol. 45. Fasc. 3/4. P. 213–245).

Констанцский Собор (1414–1418, в католич. традиции «16-й вселенский») в 1415 г. осудил заблуждения Уиклифа, учившего, что «материальная субстанция хлеба, а равно и материальная субстанция вина сохраняются», акциденции хлеба в таинстве не остаются без подлежащего, а Христос не представлен в таинстве «тождественно и реально собственным телесным присутствием» (identice et realiter in propria praesentia corporali — *Denzinger.* Enchiridion. N 1151–1153). Против гуситов Констанцский Собор принял декрет, официально утверждавший католич. практику причащения только под одним видом (Ibid. N 1198). Обвинения против Уиклифа и гуситов были повторены в 1418 г. в булле папы Мартина V «Inter cunctas» (Ibid. N 1256–1258).

Развернутое изложение учения католич. Церкви о Е. содержится в «Декрете об армянах», принятом на Ферраро-Флорентийском Соборе (в католич. традиции — «17-й вселенский») 22 нояб. 1439 г. и изданном в составе буллы папы Евгения IV «Exsultate Deo» (*Denzinger.* Enchiridion. N 1310–1328). За Е. здесь закреплено 3-е место в ряду 7 таинств. Ее «материей» названы пшеничный хлеб и виноградное вино, смешиваемое с небольшим количеством воды (смешение вина с водой объясняется Господним установлением и тем, что так лучше изображаются Страсти, согласно Ин 19. 34; вообще же, об обязательности добавления воды в вино говорится подробно по той причине, что у армян таинство совершается на неразбавленном вине). «Формой» таинства являются установительные слова Спасителя. Священник совершает таинство in persona Christi. В таинстве «превращаются (convertuntur): субстанция хлеба — в Тело Христово, а субстанция вина — в Кровь». Под видами хлеба и вина и в каждой частице содержится весь Христос. Плодом таинства является единение человека и всего народа со Христом. Оно увеличивает благодать в тех, кто достойно его принимает, и способствует возрастанию в добродетели (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1324–1325). В «Декрете об унии с греками», составленном 28 июня, подписанном 5 июля и опубликованном 6 июля в папской булле «Laetentur caeli», о Е. говорится только то, что она совершается священником на пшеничном хлебе — безразлично, квасном или пресном (выбор хлеба зависит от того, принадлежит ли священник к визант. или же лат. обряду — *Denzinger.* Enchiridion. N 1303). Дискуссию на Соборе вызвал вопрос о времени освящения Даров: латиняне указыва-

ли на установительные слова, греки (в первую очередь свт. Марк Эфесский) — на эпиклезу; офиц. решения по этому вопросу Собором принято не было (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1324).



Тайная вечеря. Фреска трапезной ц. Санта-Мария делле Грацие, Милан. 1495–1497 гг. Худож. Леонардо да Винчи

В «Декрете о яковитах», опубликованном 4 февр. 1442 г. (по флорентийскому стилю — 1441) в составе папской буллы «Cantate Domino» (см.: Ibid. Col. 1325–1326), говорится, что «никоим образом не следует сомневаться в том, что после сказанных священником слов освящения Тела с намерением совершить произнесенное, незамедлительно [субстанция хлеба] пресуществляется в истинное Тело Христово» (*Denzinger*. Enchiridion. N 1352).

Г. *Биль* († 1495), один из родоначальников движения *«Devotio moderna»*, считавшийся в Новое время последним учителем Церкви (doctor profundissimus), написал «Толкование канона мессы», бывшее популярным в кон. XV — нач. XVI в. Он учил, что Е. представляет собой «воспоминательную репрезентацию» (rememorativam repraesentationem) Страстей, необходимую для усвоения верными плодов крестной Жертвы. Но, по его мнению, если бы месса имела то же значение, что и крестная Смерть, одной мессы было бы достаточно, чтобы искупить все грехи мира,— а поскольку очевидно, что ценность крестной Жертвы выше ценности одной мессы, то ограничены и плоды одной мессы. Поэтому месса может совершаться за одного конкретного человека, имея в таком случае для него большую ценность, чем участие в общей мессе. Наиболее характерным отличием от позиции Фомы Аквинского и его последователей было то, что Биль не считал, что руками священника мессу совершает Христос как Первосвященник (sacerdos principalis). Именно в таком изложении католич. учение подверглось наиболее суровой критике со стороны протестантов.

Практика совершения Е. в XIII–XV вв. претерпела нек-рые изменения по сравнению с предшествующей эпохой. Хотя еще Франциск Ассизский рекомендовал совершать мессу братьям и священникам вместе, в этот период практика совершения приватных месс стала повсеместной. Возник особый вид благочестия, согласно к-рому количество отслуженных месс само по себе является «благим делом» (opus bonum), к-рое «очищает» от грехов, сокращает сроки покаяния и способно оказать влияние на посмертную участь христианина (см.: *Berger R.* Die Wendung «offere pro» in der römischen Liturgie. Münster, 1965. (LQF; 41)).

Соборное принятие учения о пресуществлении в 1215 г. повлекло за собой окончательное осознание того, что Св. Дары не могут сопоставляться со св. мощами — в частности, использоваться вместо них при освящении храмов (см.: *Snoek*. 1995. P. 5, 19). С этого времени «вместо того, чтобы быть «действием», Евхаристия стала «объектом»» почитания и поклонения (Ibid. P. 4), и отражением этого нового отношения к Е. стали установление в сер. XIII в. праздника Тела Христова (Corpus Christi; праздник Св. Крови появился значительно позже и не был столь же популярен, как праздник Св. Тела; см.: *Bynum C.* The Blood of Christ in the Later Middle Ages // Church History. 2002. Vol. 71. N 4. P. 685–714), появление гимнов, обращенных к Е.— напр., очень популярного гимна «Adoro te», приписываемого Фоме Аквинскому, но в действительности созданному лишь в XIV в. (см.: *Snoek*. 1995. P. 27), гимна «Ecce panis angelorum» и др.



Тайная вечеря. 1464–1467 гг. Худож. Дирк Боутс (ц. св. Петра в Лёвен, Бельгия)

Идея введения в церковную практику праздника Corpus Christi принадлежала Иулиании Корнийонской († 1258), установлен он был папой Урбаном IV в 1264 г. (булла «Transiturus de hoc mundo» об установлении праздника стала первым офиц. церковным документом, в к-ром было использовано выражение «реальное присутствие», praesentia realis — *Denzinger*. Enchiridion. N 846–847). Поначалу праздник Corpus Christi был хорошо известен только в пределах Священной Римской империи; с XIV в. он распространился и в других католич. странах; с XVI в. особое значение приобрела торжественная процессия со Св. Телом, совершавшаяся в этот день по городам.

Верование в то, что простое созерцание освященной гостии дает верующим освящение и благословение, широко распространилось с XIII в. на Западе. В XIII–XVI вв. целью посещения мессы для многих становится именно желание посмотреть на Св. Тело, высоко поднимаемое священником в обряде elevatio после произнесения установительных слов, утвердившемся в чине мессы с XIII в.; в народе возникли различные суеверия вроде посещения множества месс в один день ради того, чтобы получить возможно больше благодати через созерцание освящения Даров. Распространилась практика оповещать верующих о приближающемся освящении Даров при помощи звона в колокола во время мессы, а также звонить в специальные алтарные колокольчики во время освящения Даров (см.: *Snoek*. 1995. P. 54–60).

Постепенно возник и обычай поклонения Св. Дарам вне мессы, не имевший до XV в. особого распространения, а впосл. сделавшийся одной из особенностей католической духовности и практики благочестия (см.: DSAMDH. 1961. Vol. 4. Col. 1624–1626; *Taft*. 2006). Поначалу вне мессы Св. Дарам можно было поклониться лишь во время различных процессий (так, уже в XI в. появился обычай нести Св. Тело,

изображающее входящего в Иерусалим Христа, во время процессии в праздник Входа Господня в Иерусалим (*Snoek.* 1995. P. 47); впосл. установились процессии на праздник Corpus Christi и др.). В XIV в. появился, а с XV в. распространился обычай совершать благословение верующих при помощи Св. Тела, и тогда же возникла традиция «выставления» Св. Тела в *монстранциях* в дни совершения специальных месс «с выставлением», но лишь с XV в. в католич. Церкви получила известность практика поклонения Св. Телу даже в те дни, когда мессы не было. В XVI в. в католич. аскетику впервые вошла практика непрерывного поклонения Св. Телу на протяжении 40 часов, первоначально связывавшаяся с окончанием Великого поста (см.: Ibid. P. 62–63), но впосл. оставшаяся в католич. традиции как одна из форм благочестивого подвига (о процессиях со Св. Дарами, благословениях ими и поклонении им см.: Ibid. P. 227–307).

В эту эпоху обычай редкого причащения становится нормативным. В толкованиях мессы появляются рассуждения о том, что для мирян полезно слушание и созерцание мессы. Широко распространяются различного рода паралитургические действа. Тем не менее еще задолго до начала Реформации раздавались голоса, напоминавшие о том, что Е. установлена в первую очередь для причащения верных. В частности, известно мнение на этот счет кард. Николая Кузанского († 1464), к-рый утверждал, что частота причащения прямо зависит от того, насколько велика любовь в Церкви: с уменьшением любви падает и частота причащения, а редкое причащение и под одним видом свидетельствует о том, что любовь почти иссякла (*Nicol. Cus.* Ep. 3 // *Nicolai Cusae Cardinalis* Opera / Ed. J. Faber Stapulensis. T. 2. P., 1514; Frankfurt, 1962. Fol. 10^{v}–13^{r}; см.: *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1983. Vol. 4: Reformation of Church and Dogma (1300–1700). P. 124).

Реформация. Появление и развитие протестант. богословия Е. стало логическим продолжением схоластических споров; критике протестантов подверглись в первую очередь учения о пресуществлении и о жертвенном характере мессы (см.: *Pratzner F.* Messe und Kreuzesopfer: Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik. W., 1970; *Clark Fr.* Eucharistic Sacrifice and the Reformation. L., 1960; *Wandel L. P.* The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy. Camb., 2006), а также ряд особенностей католич. богослужебной практики.

Мартин Лютер († 1546), высказывавшийся о Е. еще в 1518 г., открыто отверг учение о пресуществлении в 1520 г. в соч. «О Вавилонском пленении Церкви». Источником его взглядов признается учение У. Оккама, с идеями к-рого Лютер познакомился через сочинения кард. Пьера д'*Айи* (*Ailly P., de.* Quaestiones super libros sententiarum. Strassburg, 1490). Лютер не читал творений Фомы Аквинского в оригинале, а также отказывался от привлечения аристотелевской философии к решению богословских проблем (см.: *Messner R.* Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche: Ein Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft. Innsbruck, 1989).

Лютер обращался к вопросу о Е. неоднократно — в работах «О двух образах принятия таинства» (1522), в «Формуле мессы» (1523), в «Немецкой мессе» (1525/6) и др. В спорах с сакраментарианами (прежде всего с У. Цвингли) он заявлял, что ему безразлично, каким именно образом Христос представлен в Дарах, достаточно того, что Он присутствует в них. При этом Лютер был готов «согласиться с папой» в том, что сущностей хлеба и вина после освящения не остается; учение об импанации в его текстах прямо не выражено. Установительные слова Христа, по мнению Лютера, следует понимать буквально. Он считал, что те, кто отвергают реальное присутствие, отвергают само Евангелие. Т. о., Лютер считал пресуществление неприемлемым объяснением образа присутствия Христа в Дарах, но при этом защищал учение о реальном присутствии (см.: *Peters A.* Realpräsenz: Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. B., 1960). Цель Е., согласно Лютеру,— общение верных со Христом и друг с другом. Воля Христа, по Писанию, заключается в том, чтобы принимать Причастие под двумя видами. При этом он признавал, что и под видом хлеба, и под видом вина пребывает весь Христос — но не непрестанно, а in usu, т. е. лишь во все время совершения евхаристической службы.

Столкновение между Лютером и Цвингли по вопросу о Е. произошло во время Марбургского диспута, организованного в 1529 г. ландграфом Филиппом I Гессенским, в котором также приняли участие И. *Агрикола*, М. Буцер, *Карлштадт* (А. Боденштайн), И. *Эколампадий* и др. Во время диспута Лютер занял твердую позицию против истолкования Е. в чисто символическом ключе и даже написал мелом на своем столе — так, чтобы все видели,— слова «Hoc est Corpus Meum» (Сие есть Тело Мое). Вопреки Цвингли, который говорил, что Христос находится одесную Отца и поэтому не может находиться в Дарах, Лютер указывал, что «одесную» не является пространственным определением, а божественное всемогущество вполне позволяет одному Телу находиться одновременно в разных местах, причем «даже телесно и описуемо». Стороны остались при своих мнениях, причем в конце диспута Лютер даже отказался пожать руку Цвингли, заявив, что тот не является ему ни единоверцем, ни братом.

Ульрих Цвингли († 1531) в свою очередь считал, что слова о вкушении Плоти и питии Крови Христа нужно понимать не буквально, а как иносказательно сформулированную заповедь веровать в Него. Участие в Вечере Господней является знаком принадлежности к христианству. Поскольку Христос сохранил Свою человеческую природу после прославления, Он не может находиться где-л., кроме как «одесную» Отца. В трактате «Отчет о вере» (*Zwingli H.* Rechenschaft über den Glauben (1530) // *Idem.* Schriften / Hrsg. Th. Brunnschweiler, S. Lutz. Zurich, 1995. Bd. 4. S. 93–131) Цвингли писал: «Я верую, что в Св. Евхаристии... истинное Тело Христа представлено через созерцание веры, т. е. что те, кто возносит хвалы Господу за благодеяния, которые Он ниспослал нам через Своего Сына, признают, что Он облек Его истинной плотью, что Он истинно пострадал в этой плоти, истинно омыл наши грехи Своей кровию, и что таким образом все, соделанное Христом для них, становится через созерцание веры, каким было». «Сие есть» в установительных словах Христа Цвингли понимал как «это означает» (в качестве аналогии он

приводил пример жены, указывающей на портрет отсутствующего мужа со словами «это мой муж» — *Zwingli H.* Kommentar über die wahre und die falsche Religion (1525) // *Idem.* Schriften. 1995. Bd. 3. S. 31–452)). «Реальное отсутствие» Христа в Св. Дарах он обосновывал ссылкой на Ин 16. 5–11. По мнению Цвингли, Дары являются знаком отсутствия Христа на земле в наст. время. Поскольку Христос отсутствует, невозможно войти в полноту общения с Ним через Е.

Мартин Буцер († 1551), проповедовавший в Страсбурге, изначально примкнул к резкой критике католич. богослужения, высказываемой как Лютером, так и Цвингли. Подобно Цвингли, Буцер поначалу отрицал саму необходимость канона мессы. Однако к 1541 г., когда состоялось 1-е собеседование между католиками и протестантами в Регенсбурге, его позиция переменилась. Еще в 1540 г. Буцер вместе с католич. богословом Иоганном Гроппером составил т. н. Вормсскую книгу, в которой была предпринята попытка объяснить расхождение между католиками и протестантами в учении о Е. и сформулированы условия, на к-рых возможно примирение между ними. Для того чтобы сблизить позиции католиков и протестантов, Буцер и Гроппер выделили 4 типа «приношений», о к-рых идет речь в каноне мессы: 1) крестная Жертва Христа, репрезентацией к-рой, согласно католич. учению, является месса; 2) принесение Церковью самой себя как мистического Тела Христа через Него в жертву Богу, что выражается в молитве за усопших и в поминовении святых; 3) принесение Церковью хвалы и благодарения Богу; 4) приношение хлеба и вина как внешних символов самоприношения Церкви. В работах «Непрестанный защитник» (1543) и «Об истинной и ложной Вечере Господней» (1546) Буцер рассматривал происхождение и историю римского канона мессы, привлекая для сравнения в т. ч. и греч. анафоры. От первоначального отрицания рим. канона он пришел к мысли, что протестанты вполне могли бы использовать его, поскольку он допускает толкование евхаристической Жертвы как духовной.

Филипп Меланхтон († 1560), ближайший сподвижник Лютера, разошелся с ним в учении о Е., выдвинув идею реального духовного присутствия Христа. В отличие от Лютера Меланхтон придавал большое значение философии Аристотеля (это позволило ему стать одним из первых систематизаторов евангелического богословия). В «Апологии Аугсбургского исповедания» (1531) он провел различие между таинством (то, что Бог предлагает нам) и жертвой (то, что мы предлагаем Богу). По его мнению, евхаристическое богослужение (молитвы, благодарения, исповедания) правильно связываются с таинством Тела и Крови, но не являются его сущностью. Надлежащее различие между делом Церкви и уникальным делом Бога во Христе, по его словам, стерлось в рим. каноне мессы. Хлеб и Вино Е.— лишь знаки благодати, к-рые укрепляют принимающих их в вере и направляют сердца причастников к Богу (Апология Аугсбургского исповедания. 28–32). Ввиду этого Меланхтона не раз обвиняли в кальвинизме (подробнее об учении Меланхтона см.: *Diestelmann J.* Usus und Actio: Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon. B., 2007).



Титульный лист нем. памфлета времен Реформации, направленного против учения о реальном присутствии Христа в Е. Гравюра.

Учение ***Жана Кальвина*** о Е. занимает среднее положение между учением Лютера и Цвингли. Хотя изначально Кальвин был ближе к Лютеру и резко критиковал Цвингли, в 1544 г. между кальвинистами и цвинглианами было подписано «Согласие относительно учения о таинствах». Учение о Е. изложено Кальвином в его основном труде «Наставление в христианской вере» (*Calv.* Inst. 4. 17). Многое в его учении основано на истолковании различных мест из творений блж. Августина, особенно из «Толкования на Евангелие от Иоанна». Кальвин, по сути, признавал реальное присутствие Христа в Е., называя Его сущностью таинства (*Wallace R. S.* Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament. Grand Rapids, 1957), но Христос, по его мнению, присутствует в Дарах не телесно, а в силе Духа. Хотя Кальвин утверждал, что в Е. «мы вкушаем от субстанции» Иисуса Христа, он не вкладывал в слово «субстанция» философский или богословский смысл, используя его только для обозначения реальности некой вещи.

Хлеб и Вино Е., согласно Кальвину,— это знаки, к-рые могут постичь даже самые невежественные люди. Через них верные ощущают действие крестной Жертвы. При этом Кальвин не только отвергал идею отделения знаков от таинства (цвинглианство), но и выступал против чрезмерного возвеличивания знаков, затемняющего их внутренний смысл (что, по его мнению, характерно для католичества) (*McDonnell K.* John Calvin, the Church, and the Eucharist. Princeton (N. J.), 1967). По Кальвину, приобщение ко Христу совершается не только в воображении; Дух соединяет разделенное в пространстве. По его словам, «когда верующие видят богоустановленные знаки, то могут не сомневаться, что с ними поистине сопряжены сами означаемые вещи». Он также говорил, что «мы должны быть уверены, что принимая знак Тела, принимаем одновременно само Тело». Вечеря Господня состоит из невидимой духовной истины и видимых знаков.

В таинстве Е. Кальвин выделял также «значение», «материю» (или субстанцию) и «действие». «Значение» заключается в обетовании спасения, «материя» таинства — это крестная смерть и воскресение Иисуса Христа, «действие» — искупление, оправдание, освящение, вечная жизнь. На Вечере под знаками хлеба и вина истинно дан Сам Иисус Христос, но Он не связан с материей хлеба. Не следует низводить Христа к тленным элементам и представлять Его в бесконечном теле, пребывающем во множестве мест одновременно (как это

делал Лютер), поскольку это противоречит истинности Его человеческого естества. Лютеран. формула «в хлебе, вместе с хлебом, под видом хлеба» — недопустима. Е. приносит утешение и укрепляет веру. Она — залог, к-рый удостоверяет нас в любви Божией к нам. Е. является приобщением к полноте жизни и необходима для поддержания той жизни, к-рую Бог породил в нас Своим Словом. Е.— это пища для души. На практике Кальвин считал возможным использование любого хлеба — как квасного, так и пресного, а также любого вина (*Elwood Chr.* The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in 16th-Cent. France. N. Y., 1999).

Протестантские мессы. Первый реформированный чин мессы был составлен в 1521–1522 гг. в Виттенберге Карлштадтом. Затем в 1522 г. в Нёрдлингене вышла «Евангелическая месса» К. Канца, к-рую в 1524 г. переиздали в Вормсе с нек-рыми изменениями. В том же году в Страсбурге Теобальд Шварц издал «Немецкую мессу». В 1525 г. в Нюрнберге напечатал свой чин мессы Андреас Дебер. Лютер составил 2 чина — в 1523 г. «Формулу мессы» и в 1526 г. «Немецкую мессу». После этого в лютеран. евангелической традиции появились десятки реформированных чинопоследований (их принято делить на 4 семьи: Бугенхагенские чины, Мекленбургский чин, Нюрнбергские, Страсбургские чины). Особые чинопоследования были составлены Т. *Мюнцером* в 1524 г. и Цвингли в 1525 г. В реформатской традиции чинопоследования Вечери Господней были изданы в 1526 г. в Базеле (Эколампадием), в Вюртемберге в 1536 и 1553 гг., в Женеве в 1542 г. и т. д. Общими для всех этих чинопоследований были перевод богослужения на национальные языки и редактирование канона мессы в соответствии с учением своей конфессии (подробнее о протестант. мессах этой эпохи см.: Coena Domini / Hrsg. I. Pahl. Fribourg, 1983. Bd. 1: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jh. (Spicilegium Friburgense; 29)).

Контрреформация. Труды в защиту католич. учения о Е. стали появляться практически одновременно с началом Реформации (Т. Мурнер, К. Шацгейер, И. *Экк*). Наибольшее значение среди них имели работы кард. *Каэтана* (Томмазо де Вио) († 1534), доминиканца, последователя Фомы Аквинского. Он вступил в прямую полемику с Лютером в Аугсбурге уже в 1518 г. и продолжал борьбу с протестантизмом вплоть до самой смерти. По мнению Каэтана, месса прямо связана с Голгофской Жертвой, но Христос не умирает каждый раз заново на алтаре. Е.— это средство передачи искупительной силы крестной Жертвы верным. Жертва одна и та же, но приносится она 2 разными образами. 1-я, т. е. крестная, Жертва — уникальная, Жертва in proprie specie, состоящая в пролитии Христом Крови на Кресте; 2-я — бескровная, т. е. месса, совершаемая ежедневно, представляющая первую (immolatio repraesentans). Ценность мессы и ее плоды безграничны. Восприятие же плодов мессы зависит от веры принимающего таинство. Каэтан утверждал, что Церковь не учит, что в таинстве Е. Плоть Христова вкушается «плотским образом» (carnaliter), поскольку если бы Плоть вкушалась не духовно, то не давала бы и вечной жизни. Истинное Тело Христово представлено в таинстве, но «не в модусе тела» (non per modum corporis).

Активизация литургической жизни в протестант. общинах заставляла католиков искать формы адекватного ответа. Одним из главных средств противодействия Реформации стало распространение практики поклонения Дарам вне мессы. В 1527–1537 гг. в Милане появилась практика «моления 40 часов» перед выставленными для поклонения Дарами (введена капуцином Джузеппе Пьянтанидой да Фермо). Подобные обряды установили для своих последователей Ф. *Нери* и И. Лойола. В разных странах возникли братства Св. Таинства, к-рые ставили поклонение Св. Дарам в центр духовной жизни.

Но главным ответом католической Церкви на распространение протестантизма стал созыв ***Тридентского Собора*** (1545–1563; в католич. традиции — «19-й вселенский»). К обсуждению таинства Е. участники Собора обращались неск. раз (о евхаристическом богословии Тридентского Собора см.: DTC. Vol. 5. Col. 1326–1356; *Power.* 1987; *Kilmartin.* 1998. P. 169–178).

Обсуждение темы Е. на Соборе началось с того, что в 1547 г., после



«Аз есмь Хлеб жизни». Кон. XVI в. Худож. Хуан де Хуанес (собрание Эстерхази, Будапешт)

обстоятельного изучения, были собраны вместе и представлены в виде 10 статей основные заблуждения протестантов относительно Е.: 1) Тело и Кровь Христовы представлены в Е. не реально, а лишь как знак; 2) Христос присутствует в Дарах, но может быть вкушаем лишь духовно, по вере; 3) в Е. наряду с Телом и Кровью сохраняются субстанции хлеба и вина, так что происходит не пресуществление, а «ипостасное соединение» человечества Христа с субстанциями хлеба и вина, поэтому 4) поклоняться Дарам не следует, поскольку поклонение субстанциям хлеба и вина — это идолопоклонство; 5) Св. Дары не следует сохранять после окончания мессы; 6) в оставшихся после мессы частицах Тело Христово не сохраняется; 7) преподание Причащения только под двумя видами — божественный закон, тем более, что 8) под одним видом не может содержаться то же, что под двумя; 9) единственной подготовкой к Е. является вера, поэтому нет необходимости готовиться к Причащению, а причащаться на Пасху — не обязательно; 10) никому не позволено самопричащение.

Однако из-за политических кризисов соборный Декрет о Е. был принят лишь неск. лет спустя — 11 окт. 1551 г., на 13-й сессии. 1-я гл. Декрета посвящена реальному присут-

ствию. В ней утверждается, что Христос пребывает в Е. «истинно, реально и сущностно» (vere, realiter et substantialiter) под видом чувственно воспринимаемых вещей. Установительные слова Христа, переданные евангелистами и ап. Павлом, не следует считать риторическими фигурами. 2-я гл. говорит о причинах установления таинства: оно является воспоминанием Господа; духовной пищей души; противоядием, освобождающим от мелких грехов и сохраняющим от смертных; залогом будущей славы; знаком единства в Теле Христа — Церкви. В 3-й гл. сказано, что Е. превосходит проч. таинства, т. к. хотя все они совершаются Господом, только в ней Он присутствует Сам, причем присутствует и Телом и Кровью, и душой, и Божеством в каждом из видов (так что под видом Вина присутствует не только Кровь, но и Тело, т. к. после Воскресения они уже нераздельны) и в каждой из частиц Св. Даров. В 4-й гл. идет речь о пресуществлении. В частности, в ней утверждается, что transsubstantiatio — наиболее подходящий термин для описания евхаристического изменения, которое, согласно этому документу, состоит в превращении субстанций хлеба и вина в субстанции Тела и Крови. 5-я гл. посвящена культу Св. Даров и почитанию, к-рое следует оказывать Е.; 6-я — обычаям сохранения Св. Даров и причащения больных вне мессы, к-рые составляют часть древней традиции Церкви. 7-я гл. указывает на необходимость подготовки к таинству и обязательность исповеди для тех, кто имеет на душе смертный грех. 8-я повествует о принятии Св. Таин мирянами из рук священников и о самопричащении священнослужителей (см.: *Denzinger.* Enchiridion. N 1635–1650). К Декрету прилагаются 11 правил, отлучающих от Церкви: 1) тех, к-рые отрицают, что в таинстве Е. «истинно, реально и сущностно» пребывает «весь Христос» (totum Christum) Своими Телом и Кровью, в единстве со Своими Душой и Божеством; и тех, к-рые говорят, что Он присутствует в Дарах «как в знаке» (ut in signo), «в образе» (figura), или «по достоинству» (virtute); 2) тех, к-рые говорят, что после освящения в Дарах сохраняются субстанции хлеба и вина, отрицая чудо «превращения» (conversionem) «всей субстанции» (totius substantiae) хлеба — в Тело, а вина — в Кровь, обозначаемое католич. Церковью как transsubstantiatio; 3) тех, к-рые отрицают, что весь Христос пребывает под каждым из евхаристических видов и в каждой частице Св. Даров; 4) тех, к-рые считают, что Тело и Кровь Христовы присутствуют в Дарах только в момент причащения, а не в момент освящения, и не сохраняются в них после окончания причащения; 5) тех, к-рые говорят, что главным плодом участия в Е. является отпущение грехов, или отрицают другие плоды таинства; 6) тех, к-рые отрицают почитание Св. Даров в форме поклонения им вне мессы, процессии со Св. Дарами, праздник Тела Христова и т. д., и называют придерживающихся таких практик «идолопоклонниками»; 7) порицающих практику сохранения Св. Даров и причащения запасными Дарами; 8) тех, к-рые говорят о духовном, а не о «сакраментальном и реальном» (sacramentaliter ac realiter) вкушении Христа в Е.; 9) тех, к-рые отрицают, что все христиане обоих полов по достижении ими «возраста распознавания» (annos discretionis) обязаны причащаться хотя бы ежегодно — на Пасху; 10) тех, к-рые утверждают, что служащий священник не может сам себе преподать св. Причащение; 11) тех, к-рые считают, что для подготовки к таинству достаточна лишь вера и отрицают необходимость таинства Покаяния для участия в Е. для находящихся в смертном грехе (Ibid. N 1651–1661). Декрет и каноны были направлены в первую очередь против Цвингли, Эколампадия и др. сакраментариан, а также Меланхтона.

В 1562 г. на 21-й сессии Собора (16 июля) обсуждались вопросы о причащении под двумя видами и о причащении детей. По мнению участников Собора, раз на этот счет нет прямой заповеди в Писании, Церковь имеет право уточнить ответы на эти вопросы. Собор сохранил обычай причащения мирян под одним видом и позволил (но не запретил) не причащать маленьких детей до «возраста распознания» (Ibid. N 1725–1734). В том же году на 22-й сессии Собора (17 сент.) состоялось принятие Декрета о Пресвятой Жертве Е. Жертва Е. была признана искупительной, тождественной крестной Жертве и делающей ее присутствующей в настоящем. Подчеркивалось важное значение обрядов и молитвословий мессы, подтверждалась в качестве допустимой и даже рекомендуемой практика служения приватных месс (хотя было отмечено, что «Собор, конечно, желал бы, чтобы присутствующие на каждой святой мессе верные причащались не только по духовному желанию, но и принимая таинство Евхаристии»), указывалось на необходимость смешения вина для Е. с водой, запрещалось служение мессы на национальных языках; Декрет подытожили 9 правил (Ibid. N 1738–1760). В 1564 г. тридентское учение о Е. было подтверждено папской буллой «Iniunctum nobis» (Ibid. N 1866).

По итогам Собора в Римской Церкви была осуществлена литургическая реформа, в ходе к-рой исправлены нормативные литургические книги, в т. ч. *Миссал* (Missale Romanum, Римский Миссал) — в него вошли не только богослужебные тексты, но и многочисленные рубрики о таинстве Е., как практического, так и богословского содержания, имевшие впосл. большой авторитет. Изданная в 1570 г. булла папы Пия V «Quo primum» вводила в употребление исправленное издание Римского Миссала в качестве обязательного. После реформы древние редакции литургических книг сохранились лишь в практиках некоторых важнейших церковных центров (Милана, Толедо, Браги и др.), а также ряда монашеских орденов. Тем не менее вопреки официальному запрету те или иные местные особенности совершения Е. сохранялись на практике во мн. диоцезах. Также, несмотря на сопротивление Рима переводу лат. мессы на др. языки, переводы Миссала на кит., араб., груз., арм. и церковнослав. языки были выпущены уже в ближайшие десятилетия.

Католическое богословие Е. в XVI — нач. XX в. (см.: DTC. Vol. 5. Col. 1356–1368; *Lepin M.* L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. P., 1926²). Букв. следование формулировкам тридентского Декрета о Е. в вопросах о реальном присутствии, пресуществлении и евхаристической Жертве считалось в эту эпоху непререкаемым мерилом католич. богословия Е. Так, принятие тридентского евхаристического догмата было поставлено одним из условий унии с маронитской Церковью, заключенной Римом в 1743 г.,

что отражено в папской булле «Nuper ad nos» (*Denzinger.* Enchiridion. N 2535). Один из разделов декрета янсенистского Собора 1786 г. в Пистое, в к-ром учение о Е. было изложено в целом согласно с тридентским (хотя в области практики предлагались изменения: введение в богослужение национальных языков, чтение молитв мессы вслух, а также запрет причащения вне мессы), в папской булле «Auctorem fidei» от 1794 г. был назван еретическим только за то, что в нем (намеренно, по мнению папы Пия VI) не использовался термин transsubstantiatio (Ibid. N 2629). Осуждению за отклонение от тридентского учения подпадали и выступления отдельных богословов. Так, в 1875 г. Конгрегация Священной канцелярии (Римская инквизиция) официально указала на ошибочность мнения Дж. Баймы, опубликовавшего статью в пользу учения об импанации (Ibid. N 3121–3124). По вопросу о хлебе Е. католич. Церковь надолго заняла позицию, предписывавшую священникам лат. обряда использовать опресноки, а визант. обряда — просфоры из квасного теста и запрещавшую использование опресноков священниками визант. обряда, и наоборот (конституция папы *Бенедикта XIV* «Etsi pastoralis» от 1742).



Тайная вечеря. Фрагмент алтарной композиции. 1499–1504 гг. Скульптор Тильман Рименшнейдер (Якобскирхе, Ротенбург-об-дер-Таубер, Германия)

Дискуссия о времени освящения Даров. В XVI–XIX вв. в католич. богословии таинства Е. в связи с участившимися контактами с вост. Церквами и развитием исследований творений греч. отцов и вост. литургических текстов вновь встал вопрос о времени пресуществления Св. Даров (см.: *Salaville S.* Épiclése eucharistique // DTC. Vol. 5. Col. 194–300). Офиц. позиция католич. Церкви состояла в признании установительных слов как центральной части канона мессы и момента освящения, однако уже в эпоху Тридентского Собора раздавались голоса в пользу интерпретации установительных слов лишь как пояснительных — подобно тому, как Сам Христос во время Тайной вечери сначала произнес благословение над хлебом и вином, и только тогда подал их апостолам со словами: «Сие есть Тело Мое» и «Сия есть Кровь Моя». Именно такую позицию занял доминиканец Амвросий Катарин (в миру Ланселот *Полити*), еп. Минори и, позднее, архиеп. Концы († 1553), опубликовавший в 1552 г. 2 небольших сочинения, обращенных к участникам Тридентского Собора, в к-рых говорил о необходимости присутствия в евхаристической молитве установительных слов как заповеди Христа, но об освятительном характере не их, а эпиклезы (у греков) и ее лат. аналога — молитвы «Quam oblationem», предваряющей в рим. каноне рассказ о Тайной вечере. Эту позицию полностью поддержал францисканец Кристоф де Шеффонтен,— занимавший одну из ключевых должностей в своем монашеском ордене, а впослед. ставший титулярным архиеп. Кесарийским († 1595),— к-рый в 80-х гг. XVI в. опубликовал ряд сочинений в поддержку своего мнения (см.: Ibid. Col. 273–274).

В XVII в. доминиканец Ф. *Комбефис* († 1679), издатель текстов греч. отцов, также защищал эпиклезу как молитву, «осуществляющую установительные слова Христа». Однако влиятельные католич. богословы того времени Ф. *Суарес* († 1619), Р. *Беллармин* († 1621), П. *Аркудий* († 1633) и др. считали, что эпиклеза представляет собой моление о даровании причащающимся даров Св. Духа и не имеет значения для освящения Даров.

П. Ле Брен († 1739) на основании изучения изданных Е. *Ренодо* текстов вост. литургий (*Renaudot.* 1715–1716) однозначно высказался в поддержку мнения, что освящение происходит в момент призывания Св. Духа (*Le Brun P.* Éxplication littérale, historique et dogmatique des prières et de cérémonies de la Messe. P., 1716–1726). Его сочинение, получившее широкую известность, вызвало многолетнюю дискуссию. Ряд католич. ученых XVIII–XIX вв. были согласны с позицией Ле Брена; важность эпиклезы подчеркивали и англикан. исследователи (в англикан. евхаристический чин эпиклеза была включена еще Т. Кранмером).

Критика учения о тайносовершительной силе установительных слов не всегда приводила богословов к выводам об освятительном характере эпиклезы. Так, Ж. Б. Боссюэ († 1704) утверждал, что момент освящения вообще не привязан к конкретным словам канона (в частности, эпиклеза является выражением личного приношения Церкви; позже эту теорию поддержал М. Й. Шеебен († 1888)), а доминиканец М. *Лекьен* († 1733) доказывал, что освятительное значение имеет вся евхаристическая молитва (в XIX в. эту теорию развил Л. А. Хоппе: *Hoppe L. A.* Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der römische Consekrationskanon. Schauffhausen, 1864).

В XIX в. К. Хенке сделал попытку примирить учение о тайносоверши-



Мадонна с гостией. 1841 г. Худож. Ж.-О. Д. Энгр. (ГМИИ)

тельном характере установительных слов со свидетельством литургических текстов, содержащих эпиклезу, выдвинув «теорию намерения» (нем. Intentionstheorie), согласно которой

в эпиклезе выражается намерение Церкви освятить Дары, хотя само освящение совершается установительными словами (*Henke C.* Die catholische Lehre über die Consecrationsworte der hl. Eucharistie. Trier, 1850). Г. Шелль предложил иной компромисс, заявив, что в зап. традиции освящение всегда совершалось установительными словами, а в вост.— призыванием Св. Духа (*Schell H.* Katholische Dogmatik in sechs Büchern. Paderborn, 1889–1893. 3 Bde); на эту работу Римская курия ответила негативной реакцией. Еще одну компромиссную гипотезу предложил Й. Хёллер, истолковавший эпиклезу как явление народу уже освященных Даров (*Höller J.* Die Epiklesse der griech.-oriental. Liturgien. W., 1912).

Вопрос о частоте причащения. Поскольку согласно решениям Тридентского Собора тщательная подготовка к причащению стала общеобязательной нормой в католич. Церкви, уже в XVII в. большую популярность получили специальные молитвословы, посвященные приготовлению к таинству Е. При этом среди католиков появились апологеты частого причащения. Так, испанский богослов-мистик М. де Молинос († 1696) в кн. «Краткий трактат о ежедневном причащении» (*Molinos M., de.* Breve tratado de la communión cotidiana. R., 1665) утверждал, что частое причащение способствует стяжанию всех добродетелей и обретению внутреннего мира; он писал, что для тех, кто ведет «внутреннюю жизнь», не требуется непосредственного приготовления к причащению, а для прочих необходима исповедь, воздержание и покой. Хотя учение де Молиноса в целом было осуждено папской буллой Иннокентия XI «Caelestis Pastor» 1687 г. (*Denzinger.* Enchiridion symolorum. N 2201–2269), его высказывания о Е. не были подвергнуты специальной критике. Книга де Молиноса долгое время была популярна среди католиков, а через посредство ее анонимного пересказа на греч. языке, опубликованного в Венеции в 1777 г. под заглавием «Сборник некоего анонима, показывающий, что христианам полезно часто причащаться Св. Таин» (Ἐγχειρίδιον ἀνωνύμου τινὸς ἀποδεικτικὸν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστοῦσιν οἱ χριστιανοὶ συχνότερον νὰ μεταλαμβάνωσι τὰ Θεῖα Μυστήρια — *Legrand.* Bibl. hell. XVIII[e]. Vol. 2. P. 238. N 880; эту книгу не следует смешивать с опубликованным в 1772 г. и имеющим сходное заглавие сочинением Неофита Кавсокаливита), приобрела известность и среди православных. Текст греч. версии «Сборника» архиеп. Коринфский Макарий дополнил цитатами из Свящ. Писания и св. отцов, а прп. Никодим Святогорец отредактировал и издал под заглавием «Книга душеполезнейшая о частом причащении Пречистых Христовых Таин» (Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Венеция, 1783 — Ibid. P. 398. N 1095; см.: *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 372–373). Впосл. эта книга выдержала ряд греч. переизданий, а в 2004 г. была издана и на рус. языке. Частое причащение практиковали иезуиты и кармелиты (в т. ч. такие известные подвижники, как П. Канизий, *Франциск Сальский,* Винсент де Поль и др.). Сторонниками частого причащения были последователи А. *Лигуори* († 1787). В ходе споров нач. XVIII в. во Франции о практике выставления Даров и поклонения им вне мессы также затрагивался вопрос частоты причащения; при этом наиболее ярые сторонники поклонения Дарам, напр. Ж. *Вианней* († 1859), как правило, выступали за редкое причащение.

Тем не менее Рим долгое время отдавал предпочтение редкому причащению для мирян с требованием усердной подготовки к таинству и обязательной исповеди. Поворотным пунктом в изменении этой позиции стала энциклика папы Льва XIII «Mirae caritatis» (28 мая 1902), призывающая всех верных к частому причащению и разным формам поклонения Св. Дарам (*Denzinger.* Enchiridion. N 3360–3364). Ряд энциклик, существенно менявших католич. евхаристическую практику, были изданы папой *Пием X* (motu proprio 1903 г. о восстановлении *григорианского пения* в храмах, декрет «Sacra Tridentina Synodus» (16(20) дек. 1905) — о ежедневном причащении мирян (Ibid. N 3375–3378), энциклика «Quam singulari» (8 авг. 1910) — о причащении детей (Ibid. N 3530–3536) и др.); одновременно папа Пий X отстаивал католич. идею об установительных словах как таинносовершительных, критикуя греч. учение об эпиклезе (Ibid. N 3556), а высказываясь против библейской критики, в частности, защищал историчность повествования ап. Павла о Тайной вечере в 1 Кор 11 (Декрет Конгрегации Священной канцелярии «Lamentabili» (3 июня 1907) — Ibid. N 3445).

Евхаристические конгрессы. Внимание к таинству Е. способствовало появлению в католич. Церкви такой своеобразной формы почитания таинства, как Евхаристические конгрессы — международные съезды католич. богословов, к-рые регулярно проходят в разных городах мира и посвящены теме Е. У истоков этой традиции стояла Э. Тамизье (1834–1910). На рубеже 60–70-х гг. XIX в. она стала организовывать паломничества в храмы, в к-рых были особенным образом прославляемы Св. Дары. Ее поддерживали единомышленники, особенно свящ. П. Ж. *Эймар* (1811–1868), прозванный «апостолом Евхаристии». В результате деятельности почитателей Е., среди к-рых были не только священники, но и миряне, родилась идея международных евхаристических встреч, в 1879 г. эту идею поддержал папа Лев XIII. 1-й международный конгресс состоялся в Лилле 28–30 июня 1881 г. и проходил под девизом «Евхаристия спасет мир». В нем приняло участие 8 тыс. чел. со всего мира. Следующие конгрессы организовывали с периодичностью в 1–2 года. За время понтификата Льва XIII (1878–1903) состоялось 14 Евхаристических конгрессов. Впосл. Евхаристические конгрессы стали проводиться в разных странах примерно раз в 4 года, их приготовлением занимаются *епископские конференции* соответствующих стран. С 1879 г. существует Папский комитет Международных Евхаристических конгрессов. Они продолжают проходить в настоящее время.

Католическое богословие Е. в XX в. Еще одной формой повышенного интереса к Е. и вообще богослужению в католич. Церкви стало т. н. ***литургическое движение.*** Его истоки коренятся в процессе возрождения в Европе в течение XIX в. мон-рей и монашеской жизни после революционных потрясений и войн. Центрами движения стали такие обители, как Солем во Франции, Бойрон и Мария-Лах в Германии, Маредсу и Кейзерсберг (Мон-Сезар) в Бельгии. Инициатором литургического движения в католич.

Церкви считается Проспер *Геранже* († 1875), аббат мон-ря Солем, известный своей критикой «галликанизмов», введенных в рим. литургические книги во Франции в XVII–XVIII вв., и выступавший за возрождение григорианского пения. Хотя Геранже не был выдающимся ученым, его главной заслугой было то, что он сумел вернуть проблемы богословия и практики совершения Е., к-рую считал основой духовной жизни, в центр богословских исследований.

В Германии возрождение католич. богослужения связано с именем Ильдефонса Хервегена, аббата монастыря Мария-Лах (1874–1946). В 1914 г. он учредил т. н. литургические недели для ознакомления мирян с основами богослужения, а в 1931 г.— Бенедиктинскую академию, ориентированную на изучение литургики и аскетики. Благодаря его усилиям в Германии появились специальные периодические издания, посвященные богослужению: «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» и «Ecclesia Orans». В отличие от Геранже, для к-рого идеалом было средневек. богослужение, Херваген искал образцы для подражания в раннем христианстве.

Лидером и идеологом литургического движения в период между двумя мировыми войнами был Л. Бодуэн (1873–1960), распространивший его не только на мон-ри, но и на приходское богослужение. Он основал неск. специализированных журналов: «La vie liturgique», «Questions liturgiques et paroissiales», «Irénikon». Главной его идеей была реализация активного участия мирян в богослужении (participatio actuosa), провозглашенного в motu proprio папы Пия X. Характерной чертой деятельности Бодуэна был интерес к богослужению вост. Церквей.

Одним из активных сторонников литургического движения был Одо Казель (1886–1948) из мон-ря Мария-Лах. Он известен прежде всего как основатель школы мистериального богословия, к-рое было призвано дать богословское обоснование литургическому движению. В качестве основных ориентиров им были избраны творения древних отцов. Все домостроительство спасения и особенно литургическую жизнь Церкви Казель предлагал рассматривать через призму понятия «мистерия» (букв. тайна, таинство), заимствованного им из святоотеческого богословия и греко-рим. философии и религии (а именно из языческих мистерий, к-рые он оценивал положительно). Казель исходил из того, что многое в христ. богословии не поддается рациональному обоснованию и не имеет аналогов в повседневном опыте человека. Он полагал, что литургический символизм и обрядовая сторона богослужения являются теми универсальными средствами, с помощью которых можно донести истины христ. веры до современников. Литургия (которую Казель называл Kultmysterium — «культовая мистерия») не только изображает события христ. свящ. истории, но позволяет прикоснуться к ним и познать их в собственном опыте, поскольку за внешними знаками в ней скрывается невидимая реальность. Литургия, с т. зр. Казеля, является прямым продолжением искупительного дела Христа, что подразумевает объективную святость совершаемых обрядов. Поэтому благодать, обретаемая участниками богослужения,— это не сила, исходящая от свершившегося Искупления, а Сам Христос. Участвуя в богослужении, верующий непосредственно включается в домостроительство спасения. Христ. богослужение представляет и актуализирует основные моменты Свящ. истории, прежде всего «переход» (transitus) от крестной Смерти к Воскресению, так что «драма Искупления» разворачивается непосредственно перед глазами участвующих в культовой мистерии. Таинства Церкви — это мистерии в том смысле, что через ритуальные действия под сакраментальными знаками особым вневременным образом реально представлены события, имевшие место в истории (*Casel O.* Das christliche Kultmysterium. Regensburg, 1932). Хотя исторические события неповторимы во времени, они повторимы в таинствах. При этом в таинствах (Казель говорит не только о Е.), в отличие от обычных знаков, квинтэссенция этих событий (второстепенные обстоятельства не актуализируются) представлена субстанциально, secundum modum substantiae (правда, в нек-рых работах Казель говорит лишь о духовном присутствии Христа в таинствах — *Idem.* Mysteriengegenwart // JbLW. 1928. Bd. 8. S. 145–224). Т. о., мистериальное богословие Казеля стало попыткой по-новому осмыслить учение о реальном присутствии Христа в Дарах и поставило вопрос о том, как объяснить его отличие от присутствия в др. таинствах и в литургической жизни Церкви в целом.



«Первое причастие». 1896 г. Худож. П. Пикассо (Музей Пикассо, Барселона)

Богословие Казеля затронуло и одну из наиболее обсуждаемых в XX в. тем евхаристического богословия — ***вопрос об образе присутствия Жертвы Христовой в таинстве Е.*** (см.: *Kilmartin.* 1998. P. 267–383). В рамках этой темы высказывались как новые богословские теории, так и различные интерпретации древних и средневек. учений о Жертве Е. (см.: *Daly R. J.* The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. L., 1978; *Stevenson.* 1986; помимо прочего, подробно обсуждалась тема Жертвы Е. в творениях Фомы и томистов; так, Казель считал, что Фома признавал объективное присутствие исторической Жертвы сакраментальным образом на алтаре; Ф. Працнер доказывал, что Фома говорил лишь о субъективном воспоминании Страстей через знаки (*Pratzner F.* Messe und Kreuzeopfer. W., 1970); А. Геркен — что, согласно Фоме, Страсти всегда представлены там, где присутствует воскресший Господь, Лицо и действие Которого — нераздельны (*Gerken A.* Kann sich die Eucharistielehre ändern? // ZKTh. 1975. Bd. 97. S. 415-429)).

Реакция на учение Казеля последовала незамедлительно (см. обзор: *Filthaut Th.* Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Warendorf, 1947).

Наиболее распространенным ответом критиков, стоявших на позициях *неотомизма,* было указание на то, что прославленный Христос, сохраняя силу и знаки Страстей, действует в Литургии силой совершенного в прошлом искупительного деяния. Т. е. действенность таинства, с т. зр. оппонентов Казеля, является подлинной реальностью таинства.

Наиболее развернутое опровержение теории Казеля предложил Г. Зёнген, к-рый поставил вопрос о том, является ли реальное присутствие причиной действенности таинства Е. или его действенность коренится в Голгофской Жертве. В своей ранней работе он признавал, что Христос пострадавший (Christus passus) субстанциально представлен в Литургии со знаками Страстей, что подразумевает объективное присутствие в Е. силы Его искупительных деяний, совершенных в истории. При этом он подчеркивал, что в Литургии воспроизводятся не сами искупительные деяния, оставшиеся в прошлом, а тайна спасения, заключенная в этих деяниях, т. е. подлинной реальностью таинств является тайна Искупления. Актуализация тайны совершается Церковью через подражание Христу. В отличие от таинства, в к-ром, по мнению Зёнгена, происходит, согласно Рим 6. 2–11, онтологическая имитация Голгофской Жертвы сначала в принимающем Крещение, а через него во всей Церкви, в Е. силой Св. Духа тайна спасения актуализируется сначала в самой Церкви, а затем во всех верных. Не только сила спасительных деяний Христа, совершенных в прошлом, но сами эти деяния субъективно реализуются в участниках богослужения (*Söhngen G.* Der Wesensaufbau des Mysteriums. Bonn, 1938). Т. о., в отличие от Казеля Зёнген отрицал, что Е. является продолжением Жертвы Христовой или включена в нее. По его мнению, следует говорить о сакраментальном модусе существования Жертвы Христовой, совершаемой Христом в Церкви. Однако спустя неск. лет Зёнген скорректировал свою т. з. и стал развивать учение об активном, но относительном присутствии Жертвы Христовой в таинстве: присутствие относительно, поскольку реальность евхаристической Жертвы зависит от исторической крестной Жертвы и поскольку евхаристическое Жертвоприношение совершается через Церковь и для Церкви, однако без актуализации крестной Жертвы Е. не была бы Жертвоприношением в собственном смысле слова (*Söhngen G.* Das sakramentale Wesen des Messopfers. Essen, 1946).

Реакцией Рима на начавшиеся евхаристические споры стала энциклика папы Пия XII *«Mediator Dei»* (20 нояб. 1947) (*Denzinger.* Enchiridion. N 3840–3855). Согласно энциклике, Литургия представляет собой «единое поклонение» Отцу «мистического Тела Иисуса Христа, то есть Главы и Его членов». «Христос присутствует в святой Жертве алтаря как в лице Своего служителя, так и прежде всего под евхаристическими видами; Он присутствует в таинствах силой, изливаемой Им на них; наконец, Он присутствует в хвалах и молитвах, обращенных к Богу». Участвуя в Е., миряне вместе со священником приносят молитвы и благодарения Богу, а также, руками священника, евхаристическую Жертву, и все верные предлагают Богу самих себя в качестве жертвы духовной. Евхаристическая Жертва не есть лишь простое воспоминание крестной Смерти, но истинное Жертвоприношение, совершаемое Первосвященником — Христом. В Дарах присутствует не прославленный духовный Христос, а исторический Христос. Кроме того, в энциклике отмечалось, что мнения, будто совершение мессы без причащения верных незаконно и что кульминацией всего таинства является собрание верных,— неверны, поскольку природа Е.— это бескровная Жертва (хотя собрание верных и причащение и относятся к целостности Жертвы). Т. о., хотя папа Пий XII отрицал возможность объективного сакраментального присутствия реальности Голгофской Жертвы, к-рая имела место в истории и больше не существует, он утверждал возможность естественного и сакраментального присутствия Христа пострадавшего (Christus passus).

Энциклика была воспринята неоднозначно. Мн. богословы увидели в ней, несмотря на полемическую направленность, одобрение богословского метода Казеля. Учение о реальном присутствии стало рассматриваться в более широком контексте присутствия Христа в Церкви, а вопрос об отношении евхаристической Жертвы и крестной Жертвы решаться через использование в онтологическом смысле термина repraesentatio (не просто представление, но воспроизведение, актуализация — Р. *Гвардини,* Х. У. фон *Бальтазар* и др.). В целом, католич. богословие в 40–50-х гг. XX в. стало все больше ориентироваться не на *томизм,* а на предание древней Церкви.

Что касается научно-богословской оценки теории Казеля, то популярная некогда мысль о влиянии, якобы оказанном языческими мистериями на раннехрист. богослужение, в свете совр. исследований представляется необоснованной. В частности, применительно к евхаристической молитве важное критическое замечание было предложено Ч. Джираудо, к-рый показал, что идея литургической репрезентации спасительных деяний Бога в истории была известна уже в Др. Израиле, и поэтому усвоение этой идеи христ. традицией не следует связывать с греко-рим. мистериями (*Giraudo.* 1981).

Богословие Е. и современная физика. Развитие естественных наук — прежде всего атомной физики и физики элементарных частиц — привело к тому, что в 30–40-х гг. XX в. католич. богословы стали задаваться вопросом о переосмыслении таких классических философско-богословских понятий, как «субстанция» или «акциденция», а это прямо вело к тому, чтобы начать пересмотр тридентского догмата о Е. (см.: *Clark J.* Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology // Theological Studies. Baltimore, 1951. Vol. 12. P. 24–51). В частности, осознание того, что, напр., хлеб является в действительности конгломератом органических и неорганических соединений, состоящих в свою очередь из атомов, а те — из субатомных частиц, каждая из которых обладает различными физическими характеристиками (массой, электрическим зарядом и т. д.), заставило совершенно иначе взглянуть на средневек. определение евхаристического изменения как изменения субстанции при сохранении акциденций. Полемика по этому вопросу началась со статьи Ф. Сельваджи 1949 г. и ответной статьи К. Коломбо 1955 г. (см. подробный обзор полемики в ст.: *Vollert C.* The Eucharist: Controversy on Transubstantiation // Ibid. 1961. Vol. 22. P. 391–425). Сельваджи заявил, что в Е. абсолютно все элементарные частицы, составляющие евхаристические хлеб

и вино, претерпевают пресуществление и перестают быть самими собой, но при этом сохраняют все свои измеримые физические характеристики — массу и т. п.,— так что экспериментальными средствами обнаружить состоявшееся изменение сущности невозможно. При таком подходе сущность вещи фактически отождествляется с ограниченным множеством (Сельваджи, очевидно, не учитывал проблему вероятностного характера квантово-механических предсказаний) составляющих ее элементарных частиц.

Возражая Сельваджи, Коломбо заявил, что начинать нужно с выяснения вопроса о том, что же такое «сущность». Он указал на то, что участники IV Латеранского, Констанцского, Ферраро-Флорентийского и Тридентского Соборов в своем учении о Е. опирались на святоотеческую традицию и на учение схоластов XIII в., где сущность вещи трактовалась метафизически; поэтому понятие «сущность» в тридентском евхаристическом догмате означает метафизическую реальность, стоящую за каждой из вещей, и не имеет ничего общего с представлениями физиков. Сельваджи, по мнению Коломбо, приравнивая «сущность» к исключительно физической реальности, подменял томизм *картезианством*. В Е., как указал Коломбо, происходит единое пресуществление всего хлеба — в Тело, а не множество пресуществлений отдельных частиц. Пресуществление, по его мнению, нужно рассматривать как исключительно метафизическое событие, никак не влияющее на остающиеся самими собой элементарные частицы, из к-рых состоят хлеб и вино, становящиеся Телом и Кровью. Сущности хлеба и вина не следует трактовать в специальном философском или физическом смысле — ведь и Господь Иисус Христос, устанавливая таинство Е., использовал хлеб и вино в их самом непосредственном значении. Нек-рое сходство с позицией Коломбо обнаруживается в вышедшей незадолго до его статьи «Догматике» М. Шмауса, где говорилось, что субстанция — это ядро бытия (Wesenkern) каждой вещи, к-рое остается неизменным в любых состояниях. Именно это ядро меняется при пресуществлении хлеба и вина (*Schmaus M.* Katholische Dogmatik. Münch, 1952[3]. Bd. 4. Hbd. 1. S. 265).



«Поклонение Святейшему Таинству». Литография. Нач. XX в.

В том же году в полемику вступил Р. Мази, его первое выступление Коломбо воспринял как поддержку своей теории; однако впосл. Мази разъяснил свою позицию, к-рая в целом была близка скорее к идеям Сельваджи (в частности, Мази отказался видеть в физике, как это делал Коломбо, исключительно эмпирическую составляющую, подчеркнув, что совр. физика имеет также и онтологическое измерение). Сельваджи в свою очередь в статье 1956 г. отрекся от идеи о множественном пресуществлении, заявив о своем понимании сущности вещи как единого набора составляющих ее элементов, а не просто суммы их сущностей; кроме того, он критиковал Коломбо, показав, что для древних отцов сущность хлеба не была чем-то абстрактным, но, напротив, состояла из вполне конкретных элементов — муки, воды и т. д. Он отверг навязываемое ему обвинение в попытке подстроить богословие под достижения совр. науки, сказав, что, напротив, хочет глубже понять смысл учения о пресуществлении как изменении сущности, учитывая все различные аспекты понятия «сущность», в т. ч. и физический. В том же году Коломбо ответил ему, согласившись с тем, что ключевым остается вопрос о содержании понятия «сущность», но вновь настаивая на трактовке его как исключительно метафизического. Кроме того, он подчеркнул, что включение вопросов совр. физики в богословское поле само по себе разрушает догматическое учение, ставя его в зависимость от постоянно меняющейся научной теории.

В статье 1957 г. Сельваджи указал Коломбо, подчеркивавшему необходимость возврата к понятию сущности, к-рого придерживались Фома Аквинский и схоласты, что его идеи противоречат классическому определению Фомы, согласно которому любая субстанция «воспринимается через [свои] акциденции» (sensibile per accidens). Поэтому объектом физики является реальность в целостности субстанции и акциденций. Это, по мнению Сельваджи, подтверждало правоту его интерпретации, к к-рой присоединились и нек-рые др. богословы. Напротив, Коломбо не встретил к.-л. существенной поддержки. В 1960 г. он опубликовал еще одну статью, где повторил уже высказанные им аргументы, но не привел новых. Кроме разногласий по вопросу о понятии «сущность» полемика обнаружила еще одну особенность евхаристических представлений Коломбо — он предложил переосмыслить понятие «пресуществление», осознав его как изменение онтологического статуса вещи, подобное тому, к-рое претерпят тела всех людей при всеобщем воскресении. По его мысли, такое переосмысление необходимо, т. к. в Е. хлеб становится воскресшим Телом Христа. Однако такое переосмысление ставило бы таинство Е. в зависимость не от воплощения, а от воскресения Господа, а также исключало бы возможность совершения Е. во время Тайной вечери, когда Христос еще не воскрес,— и на это справедливо указывали Сельваджи и др. оппоненты Коломбо, подчеркивая, в соответствии с богословием свт. Кирилла Александрийского, что основанием для таинства Е. является ипостасное единство Бога и человека в Лице Иисуса Христа, так что, хотя в Е. верные приобщаются Тела Того, Кто уже воскрес, предложенная Коломбо трактовка пресуществления неверна (эта трактовка напоминает евхаристическое богословие древних несториан и иконоборцев, а среди богословов XX в.— прот. С. Булгакова, к-рый, несмотря на отрицание самой мысли о пресуществлении, еще за двадцать лет до Ко-

ломбо развил аргументацию, сходную с идеями последнего).

Развернувшийся спор ни к чему не привел, и авторитетное решение в отношении поставленных в нем вопросов католич. Церковью не было принято. После II Ватиканского Собора богословы, выражавшие офиц. позицию католич. Церкви, стремились не вдаваться в детали. Так, Йозеф *Ратцингер* (впосл. папа Бенедикт XVI) осторожно избегал солидаризации с той или иной стороной: «Евхаристическое изменение связано по определению не с тем, что является, но с тем, что никогда не может явиться... это означает, что с физической и химической точек зрения в Дарах, безусловно, ничего не происходит — в том числе, даже в микроскопической области. После пресуществления они с физической и химической точек зрения представляют собой то же самое, что и до него» (*Ratzinger J.* Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie // ThQ. 1967. Bd. 147. S. 129–158). По его мнению, хлеб и вино в результате пресуществления становятся знаками присутствия Христа и теряют тварную автономию, к-рой изначально обладают все творения.

Спор о трансфинализации и транссигнификации. Философская критика богословия Е. Еще одним вызовом для классического католич. богословия Е. стали вопросы, касающиеся содержания учения о реальном присутствии Христа в Е., о Св. Дарах как «знаке» реального присутствия и вообще о Е. как о знаке. Новый евхаристический термин «трансфинализация» (изменение цели) был предложен еще в 30-х гг. XX в. И. де Моншёем (см.: *Montcheuil Y., de.* La présence réelle. 1936. Mscr.), к-рый использовал его, чтобы показать, что в Е. меняется не сущность Даров, а способ их восприятия, т. е. хлеб и вино становятся для верных «действенным знаком» Тела и Крови. Понимание Е. как только «действенного знака» было отвергнуто в энциклике папы Пия XII «Humani generis» (12 авг. 1950), настаивавшей на следовании учению о пресуществлении и подчеркивавшей, что оно означает больше, чем «лишь действенный знак духовного присутствия Христа и Его внутреннего единения с верными членами в Его мистическом Теле» (*Denzinger.* Enchiridion. N 3891).

Особую популярность учение о «трансфинализации», наряду с близкой к нему теорией «транссигнификации» (изменения значения) Даров, приобрело в 60-х гг. XX в. Интерес к нему был вызван в т. ч. и тем, что в такой форме католич. учение могло быть принято и протестантами (что действительно подтвердилось, ср.: *Leenhardt F. J.* Ceci est mon corps. Neuchâtel; P., 1955; *Thurian.* 1959). По этой причине папа Павел VI издал энциклику «Mysterium fidei» (3 сент. 1965), в к-рой утверждал, что термин «пресуществление» наилучшим образом описывает происходящее в таинстве Е., а все проч. теории должны быть отвергнуты: «Не дозволяется... настаивать на аспекте культового знака, как если бы символическая функция в Св. Евхаристии, которую никто не оспаривает, исчерпывающе выражала бы образ присутствия Христа в этом таинстве; не дозволяется рассматривать тайну пресуществления, не говоря о чудесном превращении всей субстанции хлеба в Тело и всей субстанции вина в Кровь Христа, превращении, о котором говорит Тридентский Собор,— и остановиться просто на том, что называется «транссигнификация» или «трансфинализация». Это присутствие принято называть «реальным» не потому, что оно исключительное, как если бы другие присутствия не были «реальными», но прежде всего потому, что оно сущностно и потому, что благодаря ему Христос, Бог и Человек, присутствует в полноте. Следовательно, придать Телу прославленного Христа духовную природу вездесущности или свести евхаристическое присутствие к символизму, как если бы это таинство, столь почитаемое, заключалось лишь в действенном знаке «духовного присутствия Христа и Его внутреннего единения в Своем мистическом Теле с верными членами», было бы плохим объяснением этого вида присутствия». По словам папы, «после пресуществления хлеб и вино как «виды» (species), вне всякого сомнения, обретают новое предназначение, поскольку это уже не обычный хлеб и обычное питие, а знаки священной реальности и духовной пищи; но они приобретают новое предназначение и новое значение, поскольку заключают в себе новую реальность, которую мы верно называем «онтологической»». Т. о., энциклика утверждала, что вне сущностного присутствия Христа нет ни плодов, ни смысла, ни цели таинства Е.

К. *Ранер* (1904–1984) предложил отказаться от идеи инструментальной причинности сообщения благодати в Е. и перейти к учению о символической причинности, поскольку в Е. актуализируется благодать, пребывающая в мире. Ранер использовал понятие «реального символа» (Realsymbol), полагая, что только символы могут выражать то, что является самым существенным в бытии. Без символических действий люди не могут выразить свою человеческую природу. Человечество же Христа является совершенным символом искупительной любви Бога. Благодать представлена в мире, поскольку Бог сообщает Себя миру в акте творения. Человек призван к полноте богообщения. В сакраментальном событии эта благодать находит символическое выражение, так что благодатная реальность становится видимой и может быть личностно прожита. Т. о., месса является частью таинства Слова и Духа в мире.

Э. *Шиллебеекс* (род. 1914), анализируя учение Тридентского Собора, пришел к выводу, что для участников Собора учение о реальном присутствии не было жестко связано с термином transsubstantiatio, а потому оно может быть выражено иначе. По его мнению, человеческий язык вообще не в состоянии выразить реальность этого таинства. Все термины могут прилагаться только по аналогии. Самое главное, что происходит в Е.,— это личная встреча с Богом (*Schillebeeckx.* 1967).

Философская критика богословия Е. основывалась преимущественно на работах М. *Хайдеггера,* поставившего под вопрос сами основания европ. метафизики — понятия «бытие» и «сущность». Хотя сам Хайдеггер не касался учения о таинствах и вообще богословия, среди его эпигонов попытки переосмыслить церковное учение предпринимались неоднократно. Наибольшую известность получила работа Л. М. Шове (*Chauvet L.-M.* Symbole et sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. P., 1987). Однако позитивная составляющая этой и подобных работ оказалась невелика; по сути, учение о реальном присутствии заменялось одним из вариантов символического присутствия

(см.: *Hemming L. P.* After Heidegger: Transubstantiation // Heythrop J. 2000. Vol. 41. N 2. P. 170–186).

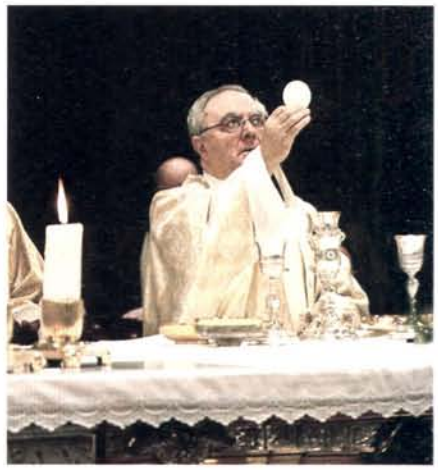
Элизабет Энском (1919–2001), ученица Л. Витгенштейна, долгое время преподававшая в Оксфорде, пыталась рассмотреть католич. учение о Е. с позиций философии своего учителя. Отправной точкой ее размышлений стал образ ребенка, к-рому взрослые пытаются объяснить смысл происходящего во время мессы. По мнению Энском, этот пример показывает, что учение о пресуществлении не умозрительная теория, но попытка объяснить совершаемое действие, т. е. Е.— это прежде всего деятельность. С этой т. зр. учение о транссигнификации не учитывает практической стороны таинства. Если и можно говорить о транссигнификации, то не в отношении хлеба и вина, а в отношении Тела и Крови Христовых, к-рые становятся пищей и питьем. Согласно Энском, главным чудом Е. является то, что верные обретают возможность общения со Христом под видом пищи (*Anscombe G. E. M.* On Transubstantiation. L., 1974; см. также: *Kerr F.* Transubstantiation after Wittgenstein // Modern Theology. 1999. Vol. 15. N 2. P. 115–130).

М. Дамметт (род. 1925), один из ведущих совр. специалистов в области аналитической философии и философии языка, встал на защиту католич. учения. По его мнению, использование Церковью понятия «субстанция» не связано напрямую ни с каким конкретным философским учением. Учение о пресуществлении является вербализацией практики сохранения Даров, известной уже в эпоху ранней Церкви и сохраняющейся как в католич., так и в правосл. традициях (напр., в литургии Преждеосвященных Даров). Главным недостатком теории транссигнификации, по мнению Дамметта, является то, что она представляет Е. как человеческое дело и не связана с основными христ. догматами (о Пресв. Троице, о Воплощении и т. д.), а потому может быть принята даже атеистами (*Dummett M.* The Intelligibility of Eucharistic Doctrine // The Rationality of Religious Belief: Essays in Honour of B. Mitchell / Ed. W. J. Abraham, S. W. Holzer. Oxf., 1987. P. 231–261).

II Ватиканский Собор и литургические реформы. Подготовка к литургической реформе началась за неск. десятилетий до II Ватиканского Собора (1962–1965, в католич. традиции — «21-й вселенский»). В 1930 г. папа *Пий XI* учредил исторический отдел в Конгрегации священных обрядов, а в 1946 г. по указанию папы Пия XII была создана комиссия по реформе литургических книг. Папский декрет «Cum nostra hac aetate» (1955) затронул рубрики Миссала и Бревиария, а в 1960 г. motu proprio папы *Иоанна XXIII* был введен новый Codex rubricarum. В 1962 г. вышло последнее издание тридентского Римского Миссала, содержавшее, по сравнению с Миссалом 1570 г., ряд существенных изменений.

На II Ватиканском Соборе вопрос богослужения стал одним из центральных. При этом участники Собора руководствовались не столько богословскими соображениями, сколько пастырскими. Целью преобразований было вернуть мессе, к-рая, по мнению сторонников реформы, стала слишком клерикальной, т. е. делом исключительно одних священников, общинный характер: «Церковь усердно заботится о том, чтобы верные присутствовали при этой тайне веры не как посторонние и немые зрители, но, верно понимая ее через обряды и молитвословия, сознательно, благочестиво и деятельно участвовали в этом священнодействии, поучались Словом Божиим, подкреплялись трапезой Тела Господня, воздавали благодарение Богу, принося непорочную жертву, причем не только руками священника, но и вместе с ним, учились приносить в жертву самих себя и изо дня в день через Христа Посредника совершенствовались в единении с Богом и друг с другом, дабы Бог стал, наконец, всем во всем» (CVat II. SC. 48). Собор назвал евхаристическую Жертву «источником и вершиной всей христианской жизни» (Ibid. LG. 11. 1), «таинством благочестия, знамением единства, узами любви, пасхальной трапезой, на которой Христос вкушается, душа благодатью преисполняется и залог грядущей славы нам дается» (Ibid. SC. 47).

В 1965 г. в соответствии с указанием Соборной конституции «Sacrosanctum Concilium» (§ 57) были изданы новые указания о порядке сослужения священников за мессой, а также разрешено богослужение на национальных языках. В 1969 г. апостолькой конституцией папы



Месса «Novus ordo». Фотография. XX в.

Павла VI был введен новый реформированный чин мессы, а в 1970 г.— издан полный Миссал «Novus ordo» («нового обряда»; 2-я редакция — 1975, 3-я — 2002). В новом чине кроме рим. канона мессы появились еще 3 евхаристических молитвы, представляющие собой переработки евхаристической молитвы «Апостольского предания» (в ходе реформы этот памятник, подлинное происхождение и датировка к-рого остаются предметом дискуссий, был принят как бесспорное свидетельство рим. практики III в.), анафоры свт. Василия Великого (в краткой, «египетской», редакции) и новосоставленная молитва. Все 3 новых молитвы содержат эксплицитное призывание Св. Духа на Дары; но, в соответствии с католич. учением о тайносовершительном характере установительных слов, во всех 3 молитвах эпиклеза помещена до рассказа о Тайной вечере. Кроме того, была допущена возможность создания и иных евхаристических молитв (так, со временем были изданы: упрощенный чин мессы для детей (1973), 3 анафоры для этого чина (1974), особые евхаристические молитвы при принятии кающихся (1975), евхаристические молитвы на разные случаи (для Швейцарии в 1972, общие — в 1973)). Совершение мессы по тридентскому чину в подавляющем большинстве храмов было прекращено.

В практике причащения наиболее важным изменением стало разрешение верным причащаться под обоими видами, а также принимать от священника Тело Христово не прямо в уста, а в руки. Произошли некоторые изменения в учении о ма-

терии Е.: в частности, больных целиакией было разрешено причащать только Св. Кровью; облатки с низким содержанием глютена стали считаться допустимой материей таинства, если при их изготовлении не была изменена природа хлебной субстанции («Ответ на сомнения» Конгрегации вероучения — AAS. 1982. Vol. 74. P. 1298–1299). Епископам было разрешено передавать право причащать мирян (в т. ч. и во время мессы) не только священникам и диаконам, но и младшим клирикам, монахиням и даже особо благочестивым верным. В 1984 г. Папская комиссия по толкованию Кодекса канонического права высказалась за возможность неоднократного причащения мирян в течение одного дня в определенных случаях. Обычным при совершении мессы стало положение священника лицом к народу.

Официальные католические документы кон. XX — нач. XXI в. Офиц. учение совр. католич. Церкви о Е. сформулировано в «Катехизисе католической Церкви», обнародованном в 1992 г. вместе с сопровождающей его Апостольской конституцией «Fidei depositum» папы *Иоанна Павла II* (важное значение имела также посвященная Е. энциклика того же папы «Dominicae Cenae» (24 февр. 1980)). Таинство Е. рассматривается 3-м в ряду таинств, после таинств Крещения и Конфирмации (вместе с к-рыми оно образует «таинство христианского Посвящения»), а также многократно упоминается в др. разделах Катехизиса (в т. ч.— в разделе о таинстве Елеосвящения, где рассмотрена тема Е. как прощального напутствия, см. ст. *Viaticum*). Изложение раздела о Е. разбито на 7 частей, в к-рых говорится: 1) о Е. как источнике и вершине церковной жизни; 2) о наименовании таинства; 3) о месте Е. в общем плане совершенного Христом домостроительства спасения; 4) о совершении таинства Е. в Церкви; 5) о евхаристической Жертве и реальном присутствии Христа в Св. Дарах; 6) о Причащении; 7) об эсхатологическом измерении Е.; раздел завершается кратким резюме католич. евхаристического вероучения. В изложении сочетаются формулировки из тридентского Декрета о Е. (особенно большое значение имеют тридентские определения Жертвы Е. и пресуществления, на к-рых построена 5-я часть раздела), цитаты из документов II Ватиканского Собора, а также ряд цитат из Свящ. Писания, св. отцов древней Церкви и даже отдельные ссылки на иудейскую литургическую практику (не всегда корректные с исторической т. зр.). По сравнению с классическими дореформенными формулировками в новом изложении католич. учения особенно подчеркнут экклезиологический аспект Е. и ее значение в общем плане божественного домостроительства; прямо говорится о важности для освящения евхаристических Даров эпиклезы в форме призывания Св. Духа (но в то же время сохраняется представление об установительных словах, как такой части евхаристической молитвы, в момент к-рой под видами хлеба и вина в Дарах начинают «сакраментально присутствовать» Тело и Кровь Христовы, а также учение о совершении мессы епископом или священником in persona Christi).

В еще одной энциклике папы Иоанна Павла II, посвященной Е., «Ecclesia de Eucharistia» (17 апр. 2003), говорится о том, что Е. является источником миссии Церкви (§ 21–24, 26–28). Богословие Е. тесно связывается с существованием самой Церкви и спасением (§ 47–52). Подтверждено, что Е. является Жертвой в строгом смысле слова, и утверждается единство крестной Жертвы и евхаристической Жертвы (при этом специально отмечено, что месса ничего не добавляет к крестной Жертве и не умножает ее — повторяется лишь memorialis demonstratio, через к-рое искупительная жертва Христа представлена во все времена). Сохранять освященные Дары необходимо как для сакраментального, так и для «духовного» Причащения (т. е. для практики созерцательного поклонения Дарам). Священник совершает таинство Е. in persona Christi (от лица Христа), т. е. не только «во имя Христа» или «вместо Христа», т. к. выражение in persona Christi подразумевает сакраментальное отождествление служащего священника с Первосвященником Христом. Энциклика призывала верных воздерживаться от причащения «с еретиками и схизматиками» до восстановления видимых связей между Церквами (эпоха после II Ватиканского Собора была отмечена рядом *интеркоммунионов* католиков с христианами иных конфессий), хотя и допускала в нек-рых случаях возможность причащения в католич. храмах тех, кто не находятся в полноте общения с католич. Церковью. Подтверждалась связь таинства Е. с таинством Покаяния.

В motu proprio папы Бенедикта XVI «Summorum pontificum» (7 июля 2007) отмечается, что поскольку Миссал 1570 г. папы Пия V и его неск. измененный вариант 1962 г. не были формально запрещены, католич. священник может использовать при совершении приватной мессы любой из этих Миссалов без особого разрешения папы или своего епископа. Кроме того, епископы должны идти навстречу группам верующих, желающих участвовать в богослужении по дореформенному чину. Сам папа в янв. 2008 г. подал пример служения мессы спиной к народу. Эти шаги ознаменовали собой осторожный поворот офиц. Ватикана в сторону более консервативно настроенных католиков.

После II Ватиканского Собора начались активные контакты с различными протестант. деноминациями. Наиболее важным документом, затрагивающим учение о Е., стала Лимская декларация «Крещение, Евхаристия и служение» (1982). В этой декларации Е. называется продолжением трапез, в к-рых участвовал Иисус Христос во время Своей земной жизни и после Воскресения. Е. является знамением Царства. Это есть таинство дара, к-рый Бог дает во Христе силой Св. Духа. В Е. действует Сам Бог. Происходит единение со Христом, прощение грехов и даруется вечная жизнь. Выделяются аспекты Е.: благодарственная молитва Отцу (жертва хвалы), воспоминание о Христе (живой и действенный символ крестной Жертвы, Жертва умилостивления), призывание Духа (силой живых слов Христа и властью Св. Духа хлеб и вино становятся сакраментальными символами Тела и Крови Христа), единение верных, трапеза Царства. Реальное присутствие Христа в Е. не зависит от веры человека, но чтобы различать в хлебе и вине Тело и Кровь, требуется вера. Несмотря на попытки сближения католич. и протестант. позиций, Рим твердо отстаивал, что только правильно рукоположенный епископ или священник могут совершать Е. (Послание ко всем католическим епископам о служителях

Св. Евхаристии — AAS. 1983. Vol. 75. P. 1001–1009).

Богословие Е. в протестантизме. ***Лютеранство.*** Учение о реальном присутствии Христа в Дарах было закреплено в лютеранстве в Аугсбургском исповедании (10). Однако в др. вероисповедных текстах фигурировало выражение Лютера «в хлебе,



Тайная вечеря. Гравюра Альбрехта Дюрера. Ок. 1510 г. (Британский музей, Лондон)

с хлебом, под хлебом» (in pane, cum pane, sub pane — Шмалькальденские артикулы. 6; Формула согласия. 1. 7; см. также: *Олесницкий.* 1894), к-рое понималось в смысле консубстанциации (в кон. XVII в. Г. *Лейбниц* пытался показать, что учение о пресуществлении вполне совместимо с лютеранством, но в итоге все равно пришел к консубстанциации; см.: *Fouke D. C.* Dynamics and Transubstantiation in Leibniz's «Systema Theologicum» // J. of the History of Philosophy. 1994. Vol. 32. N 1. P. 45–61). Христос присутствует в Дарах силой первоначального установления (Формула согласия. 2. 7. 74–75), но это бывает только при наличии совокупности внешних видимых действий (освящения, преподания, принятия и усвоения). Вне мессы хлеб не имеет силы таинства (Формула согласия. 2. 7. 83–87). Особенностью лютеран. учения, наиболее часто подвергавшейся нападкам со стороны др. протестантов, является учение о вездеприсутствии человеческой природы Христа после Его прославления (ubiquitas corporis Christi). В нач. XIX в. лютеран. учение подверглось сильному влиянию со стороны кальвинистского. В основе евхаристического богослужения лютеран лежат литургические тексты XVI в., но под влиянием повышения интереса к богослужению и контактов с др. Церквами оно в XX в. претерпело заметную эволюцию (см.: *Senn F. C.* Christian Liturgy: Catholic and Evangelical. Minneapolis, 1997).

Реформатство (кальвинизм) и пресвитерианство. Несмотря на то что учение Кальвина о Е. пользовалось у реформатов и пресвитериан безусловным авторитетом, мн. общины понимали и понимают Е. скорее в цвинглианском смысле — как воспоминание о Тайной вечере и крестной Смерти, не признавая даже актуального «духовного присутствия» Тела Христова в Дарах.

В *Гейдельбергском катехизисе* (составлен в 1563 г. Каспаром Олевианом и Захарией Урсином, а в 1618 г. включен в число символических книг реформатской Церкви) на вопрос о том, «что значит вкушать распятое Тело и пить пролитую Кровь Христа?», дается ответ: «Это значит не только, что верующий сердцем я принимаю все страдания и самое смерть Христа и тем самым получаю отпущение грехов и жизнь вечную, но также что я все более и более соединяюсь с Его святым Телом через Дух Святой, живущий во Христе и в нас» (§ 76). Ниже поясняется, что «хлеб во время причастия не превращается в само тело Христа, хотя соответственно природе таинств и по слову Духа Святого его называют Телом Иисуса Христа» (§ 78), и, наконец, говорится, что «святое причастие свидетельствует нам о том, что мы получаем полное отпущение всех грехов благодаря той единственной жертве Иисуса Христа, которую Он Сам когда-то принес на кресте; и что Духом Святым мы соединены со Христом, Который в Его человеческой природе ныне не на земле, а на небесах по правую руку Бога Отца, и будучи там, желает, чтобы мы молились Ему» (§ 80).

Авторитетное *Вестминстерское исповедание* 1647–1648 гг. (принято на *Вестминстерской ассамблее* 151 делегатом от основных реформатских общин Европы) в 29-й гл. говорит о том, что Е. была установлена Христом «для вечного воспоминания о принесении Им Себя в жертву в Его смерти, для запечатления истинно верующих всеми ее благами, для их духовного насыщения и возрастания во Христе, для их более полного осознания того, чем они обязаны Ему». Далее поясняется, что в этом таинстве «не приносится также какая-либо реальная жертва во отпущение грехов живым или мертвым». Е. ничего не дает отсутствующим на Вечере. Совершение службы одним пресвитером без народа, возношение хлеба и чаши и поклонение им категорически запрещается, поскольку «по существу и своей природе они все же остаются в действительности только хлебом и вином, как и были прежде». В опровержение лютеран. учения и в подтверждение учения Кальвина говорится, что «реальные Плоть и Кровь Христа не присутствуют ни в хлебе, ни в вине, ни с ними, ни вместо них, однако во время совершения таинства настолько действенно предстают духовным образом по вере человека, насколько действенно хлеб и вино предстают для органов чувств». При этом отмечается, что духовное причащение недоступно для грешников, к-рые даже если «получают внешние элементы Таинства, однако не получают того, что означается ими».

Отличительными чертами практики совершения Е. у реформатов стали частое причащение верующих (Кальвин настаивал на еженедельном, хотя во мн. местностях сохранялась позднесредневек. традиция причащения только на Пасху) и их активное участие в богослужении (прежде всего через пение). Однако в эпоху *пиетизма*, когда основной акцент ставился на том, достойны ли прихожане ввиду их греховности приступать к Трапезе Господней, евхаристическое богослужение стало все более вытесняться литургией Слова и проповедью. Издания литургических книг реформатов, пресвитериан и пуритан многочисленны и разнообразны (см.: John Knox's Genevan Service Book, 1556 / Ed. W. D. Maxwell. L., 1931; Coena Domini / Hrsg. I. Pahl. Fribourg, 2005. Bd. 2: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jh. (Spicilegium Friburgense; 43)). Возрождение практики частого причащения относится к нач. XIX в. (*А. Моно*, *Э. Берсье*). В XX в. отдельные пасторы склонялись к учению о Е., принятому в среде *баптистов*, *пятидесятников* и др. харизматиков.

Учение ***англикан*** о Е. претерпело значительное изменение на протяжении XVI в. Если в *«Шести статьях»* (1539) еще признавалось учение о реальном присутствии и пресуществлении, разрешались приватные мессы и допускалось причащение как под одним, так и под двумя видами, то уже спустя десятилетие под влиянием кальвинизма из Книги общих молитв были исключены все аллюзии на учение о жертвенном характере мессы и о транссубстанциации. В «Сорока двух статьях» (1552) содержались положения против учения о реальном присутствии и запреты на совершение месс по усопшим и на поклонение Дарам вне мессы. В *«Тридцати девяти статьях»* (1562) евхаристическая служба («Вечеря Господня») признавалась не только знаком любви между христианами, но и таинством искупления через смерть Христову. Реальное присутствие Тела и Крови признается, но учение о пресуществлении отвергается на том основании, что оно не содержится в Свящ. Писании. Тело Христово в Е. преподается и вкушается только духовно и только теми, кто принимает его правильно, достойно и с верой. Е. не является жертвой, но воспоминанием крестной Жертвы. Сохранять Дары не следует. Причащение совершается под двумя видами.

Евхаристическая служба была переведена на англ. язык и отредактирована Кранмером в 1549 г. Кранмер отрицал пресуществление, реальное присутствие Христа в Дарах и учение о Е. как о Жертве, считая, что в таинстве в качестве жертвы приносятся молитвы верных, а Христу можно стать причастным лишь через веру (см.: *Richardson C. C.* Zwingli and Cranmer on the Eucharist: Cranmer Dixit et Contradixit. Evanston (Ill.), 1949; *Brooks P. N.* Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist: An Essay in Historical Development. L., 1992²)). За основу он взял рим. чин мессы, отредактировав его. Однако очевидная зависимость от рим. канона в евхаристической молитве все равно сохранилась, и многие указывали Кранмеру на то, что в молитве попрежнему содержится и мысль о реальном присутствии Христа в Дарах, и учение о Е. как о Жертве. Поэтому в 1552 г. он издал 2-й вариант англикан. Служебника (Book of Common Prayer – Книга общих молитв), в евхаристической молитве к-рого отсутствовали даже намеки на освящение Даров. Пришедшая к власти Мария Стюарт в 1553 г. запретила использовать Книгу общих молитв Кранмера. Но при *Елизавете I* в 1559 г. ее снова разрешили – в редакции 1552 г., но с прибавлением слов из редакции 1549 г. к формуле во время причащения. Спустя десятилетие вопрос об освящении Даров вновь стал обсуждаться. Еп. Сарумский Джон Джуэл в диспуте с неким М. Хардингом доказывал, что освящение Даров все же совершается, поскольку читаются слова Христа. Это учение было фактически одобрено, когда в 1573 г. суд рассматривал дело пуританского свящ. Роберта Джонсона, читавшего канон над пустой чашей и затем причащавшего народ неосвященным вином, заключенного за это в тюрьму в 1574 г.

Р. *Хукер* в работе «О законах церковной политики» (1594–1597), рассматривая вопрос о реальном присутствии, использовал 2 заимствованных из НЗ термина – κοινωνία и μετάνοια. Хлеб и вино, по его мнению, являются инструментами, с помощью к-рых осуществляется общение (κοινωνία) верующего с Богом. Через причащение и покаяние, понимаемое не сакраментально, а библейски, как изменение ума (μετάνοια), верующий трансформируется в Тело Христово.

В XVII в. в результате изучения творений древних отцов Церкви вновь стали обсуждаться вопросы о реальном присутствии и о Е. как Жертве (особую роль в постановке этих вопросов сыграл Л. Эндрюс). Напр., архиеп. Кентерберийский Уильям *Лод* утверждал, что Христос нек-рым образом соединяется с хлебом и вином и что приносимые священником хлеб и вино представляют в нек-ром смысле жертву, связанную с воспоминанием о крестной смерти Христа. В 1637 г. в Шотландии была издана новая Книга общих молитв, евхаристический канон которой был ближе к изданию Кранмера 1549 г., что стало символом частичного возврата к католицизму. В то же время набиравшие силу пуритане также настаивали на изменении литургии 1559 г., но, наоборот, в кальвинистском духе. В итоге в 1662 г. Парламент утвердил новую Книгу общих молитв. Текст евхаристической молитвы в этом издании в своей основе не отличался от текста 1559 г., но были введены новые рубрики – в т. ч. «черная рубрика» (Black rubric), категорически отрицающая пресуществление и выдвигающая аргумент о невозможности для одного и того же Тела одновременно находиться и на небесах, и на земле; однако вместе с этим цвинглианским рассуждением в тексте присутствовало обозначение рассказа о Тайной вечере как «молитвы освящения», в соответствии с позицией Джуэла. После «Славной» революции 1689 г. 6 «неприсягнувших» епископов, стремясь установить связь с правосл. Церковью, приняли учение о Е. как о Жертве и о реальном присутствии Христа в Дарах, к-рое совершается по действию Св. Духа. Хлеб и вино действительно (in power and effect, «по силе и действию») становятся Телом и Кровью Христовыми.

В основу шотл. Книги общих молитв 1764 г. легли издание 1637 г. и чин литургии из VIII кн. «Апостольских постановлений» (к-рую составители Книги общих молитв ошибочно считали произведением апостольского времени). В 1790 г. в США была опубликована версия Книги общих молитв, основанная и на англ. 1662 г. (с богословием Е., близким к реформатскому), и на шотл. 1764 г. (ориентирующемся на католич. и святоотеческое богословие Е.); она была принята у амер. англикан вплоть до XX в. Ряд др. Церквей *Англиканского содружества*, принимая в целом обряд 1662 г., вводили в богослужение элементы из чина Кранмера 1549 г.

В XIX в. сторонники *Оксфордского движения* (*Э. Пьюзи*, *Дж. Г. Ньюмен* и др.) выступили за пересмотр англикан. евхаристического учения. Ньюмен искал присоединения к Православию, но в конечном счете перешел в католичество (и стал кардиналом) вместе со своим ближайшим учеником Ф. У. Фейбером. Но в масштабе англикан. Церкви сближения с католиками не состоялось. В 1932 г. англикан. Церковь заключила соглашение о евхаристическом общении со старокатоликами, отрицающими пресуществление. В нач. XXI в. в связи с введением в англиканстве жен. священства и лояльного – в некоторых Церквах содружества – отношения к однополым союзам (в т. ч. для клириков) среди консервативно настроенных англикан вновь наблюдается тенденция к переходу в католицизм.

В 1928 г. в Англиканском содружестве было официально разрешено



Тайная вечеря. Витраж церкви колледжа Крайст Чёрч, Оксфорд. 1872 г. Мастера Э. Б.-Д. и Ч. Мюррей

использовать альтернативные литургические книги. Изданная в том же году новая Книга общих молитв была основана на изданиях 1549 и 1637 гг. Однако ее использование в Церкви Англии не было одобрено Парламентом (к-рый стал выразителем неприятия нового обряда со стороны большей части членов Церкви), в результате чего на Британских о-вах до 1980 г. использовался обряд 1662 г. (все изменения в к-ром носили лишь локальный и неофиц. характер). Большое значение для литургических преобразований в англикан. Церкви имели труды Г. *Дикса* (в первую очередь его кн.: *Dix*. 1945).

Под влиянием *экуменизма* и по примеру реформ II Ватиканского Собора в 1980 г. был принят «Альтернативный Служебник», не имевший статуса общеобязательного; альтернативные версии были выпущены Епископальной Церковью США (1979), англикан. Церквами Австралии (1978), Ирландии (1984), Канады (1985) и т. д. В 2000 г. в Церкви Англии был принят новый Служебник — «Common Worship» (см.: Companion to Common Worship / Ed. P. Bradshaw. L., 2001. Vol. 1). В наст. время в различных Церквах Англиканского содружества могут употребляться свои редакции литургических книг, как традиц., так и обновленные.

Методисты. Основатели методизма братья Дж. († 1791) и Ч. *Уэсли* († 1788), принадлежавшие к англикан. Церкви, выступали за практику частого причащения, называя это заповедью Божией и призывая приступать к Е. так часто, как только возможно. Для них Е. была «обрядом обращения», в котором человек может достичь полноты веры. В 1784 г. братья издали свою редакцию Книги общих молитв, основанную на англикан. издании 1662 г., включив в нее в т. ч. 165 собственных гимнов для Трапезы Господней, которые делились на 6 групп: «В воспоминание крестной Смерти», «В знак благодати», «Таинство, возводящее на небо», «Святая Евхаристия как Жертвоприношение», «О жертвоприношении самих себя», «После таинства». Братья отвергали как учение Цвингли, так и учение Тридентского Собора. Е. представлялась им эсхатологическим небесным пиром и «каналом», через к-рый на души детей Божиих нисходит благодать Св. Духа. Церковь, совершая Е., являет жертвоприношение, к-рое вечно совершается на небесах, и приносит в жертву саму себя. Однако уже при жизни братьев мн. методисты стали отходить от этого учения, делая акцент на пении гимнов, проповеди и братском общении. После смерти братьев в 1792 г. была издана новая редакция методистского Служебника, радикальным образом сокращенная по сравнению с изданием 1784 г.

В США в XIX в. методисты совершали евхаристическую службу не чаще, чем раз в 3 месяца, а в Великобритании она была практически полностью вытеснена проповедью. Доминирующим учением стало цвинглианство, хотя методисты признавали Е. вечным божественным установлением. Богослужение совершалось в соответствии с изданием 1792 г., редакции к-рого при переизданиях были незначительны.

Нек-рые перемены в отношении к евхаристическому богослужению стали происходить в XX в. под влиянием экуменического движения и литургических реформ в др. Церквах. Отдельные общины методистов практиковали особые покаянные обряды, во время к-рых имело место общее братское участие в «Трапезе Господней». Вышел ряд новых, существенно расширенных и дополненных изданий литургических книг; в наст. время у амер. методистов наибольшей популярностью пользуются издания на основе чина 1972 г., у брит.— на основе чина 1975 г., содержащих подробные евхаристические молитвы. Евхаристическая служба совершается в 1-е воскресенье каждого месяца или чаще.

Другие протестантские деноминации являют весь спектр отношения к Е.— от учения и практики, близких к католицизму, до полного отвержения сакраментального богослужения. Напр., баптисты связывают Е. с Крещением, обычно совершая евхаристическую службу после него. Кроме этого евхаристическая служба, как правило, проводится 1 раз в месяц, в 1-е воскресенье. В нек-рых общинах она совершается дважды в месяц, «в подтверждение крещального исповедания». Е. признается апостольским установлением и считается «Символом веры в действии». В совр. практике баптисты часто используют евхаристические молитвы из «Дидахе». Совершение евхаристической службы связывается со спасительным действием Бога в истории, она понимается как воспоминание крестной смерти Христа. Гимны баптистов заимствованы из разных традиций (от Ч. Уэсли до Фомы Аквинского). Над хлебом и вином читаются призывания Св. Духа. Вопрос о реальном присутствии решается по-разному. В основном признается, что присутствие Христа явлено в самой общине верных и в индивидуальном опыте каждого члена общины, а хлеб и вино имеют только символическое значение.

«Христианская Церковь» («Ученики Христовы»), возникшая в США ок. 1800 г. в русле пресвитерианской традиции (основатели — Б. *Стоун* († 1844), Т. *Кэмпбелл* († 1854), А. *Кэмпбелл* († 1866)), стремится к воспроизведению той общинной жизни, которая отражена в книгах НЗ. Ее последователи верят в реальное присутствие Христа в Дарах и не считают Трапезу Господню, совершаемую еженедельно, лишь воспоминанием.

У пятидесятников, движения, появившегося из методизма, евхаристическая служба совершается регулярно, по крайней мере раз в месяц (возможно, с омовением ног, предшествующим службе). В основе, как правило, лежат англикан. тексты, но они могут свободно меняться. Пятидесятники обычно отрицают сущностное изменение хлеба и вина, понимая их как образы Тела и Крови Христовых исключительно по вере или как образы Тела Церкви, но учат, что исполнение заповеди Христовой совершать Е. в Его воспоминание дарует человеку благословение Божие.

У множества др. протестантов (социниан, арминиан, меннонитов и проч.) евхаристическое богослужение сведено к обряду, который является свидетельством взаимной любви и духовного общения со Христом. Нек-рые (напр., квакеры), считают, что, поскольку вся жизнь человека должна быть служением Богу, таинства вообще не нужны.

А. А. Ткаченко

Лит.: *Renaudot E.* Liturgiarum Orientalium Collectio. P., 1715–1716. Fr./M., 1847². Farnborough, 1970ʳ. 2 t.; *Дмитревский И. И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии: Основано на Свящ. Писании, правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. отцов Церкви. М., 1803. СПб., 1897². М., 1993ᴿ; Писания св. отцов, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1855–1857. 3 т.; *Will C.* Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita extant. Lpz. et al., 1861; *Hergenroether J., ed.* Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia. Ratisbonae, 1869; *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерус. полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875; СДЛ; *Blondel C., ed.* Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice. P., 1876; *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви. СПб., 1877; *Красносельцев Н. Ф.* «Толковая служба» и др. соч., относящиеся к объяснению богослужения в Др. Руси до XVIII в.: Библиогр. обзор // ПС. 1878. Ч. 2. С. 3–43; *он же.* Объяснение литургии, сост. Феодором, еп. Андидским: Памятник визант. духовной лит-ры XII в. // Там же. 1884. Ч. 1. С. 370–415; *он же.* О древних литургических толкованиях // ЛетИФО. 1894. Т. 4. С. 178–257; *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-рус. полемики против латинян. СПб., 1878; *Гельцов М. В.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII вв. СПб., 1879; *Corblet J.* Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie. P., 1885–1886. 2 vol.; *Миркович Г. Г.* О времени пресуществления Св. Даров: Спор, бывший в Москве во 2-й пол. XVII в.: Опыт ист. исслед. Вильно, 1886; *Σακκελίων Ἰ., ed.* Πατμιακὴ βιβλιοθήκη ἤτοι ἀναγραφὴ τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον... μονῆς τοῦ ἁγίου... Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τεθησαυρισμένων χειρογράφων τευχῶν. Ἀθῆναι, 1890; *Лебедев А. П.* Неожиданный спор между немецкими учеными о составе евхаристических Даров древнейшей Церкви // БВ. 1894. Т. 1. № 2. С. 282–305; *Олесницкий И. А.* Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии и несостоятельность этого учения. Каменец-Подольск, 1894; *Кириллов А. А., прот.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста // ХЧ. 1896. Т. 201. Ч. 1. Янв. С. 26–52; Апр. С. 545–572; *он же.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина // БВ. 1896. Т. 4. № 11. С. 167–193; *он же.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях двух катехизаторов IV в., свв. Кирилла Иерусалимского и Григория Нисского. Новочеркасск, 1898; *он же.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // БВ. 1902. Т. 3. № 12. С. 461–477; *Прозоровский А. А.* Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896; *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western. Oxf., 1896, 1965ʳ. Vol. 1: Eastern Liturgies; *idem.* The «Historia Mystagogica» and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // JThSt. 1908. Vol. 9. P. 248–267, 387–397; *Eichhorn A.* Das Abendmahl im Neuen Testament. Lpz., 1898; *Nägle A.* Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae. Freiburg i. Br., 1900; *Schweitzer A.* Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Tüb., 1901. 2 Bde; *Swete H. B.* Eucharistic Belief in the 2nd and 3rd Cent. // JThSt. 1902. Vol. 3. P. 161–177; *Пономарев П. П.* Учение св. Кирилла, архиеп. Александрийского, об Евхаристии: По поводу этюда проф. Мишо «Св. Кирилл Александрийский и Евхаристия» (RIT. 1902. № 39 и № 40) // ПС. 1903. Ч. 1. Май. С. 659–664; Июнь. С. 695–736; *он же.* Учение св. Иоанна Златоустого о Евхаристии: По поводу этюда проф. Мишо «Св. Иоанн Златоуст и Евхаристия» (RIT. 1903. № 41) // Там же. 1904. Ч. 1. Апр. С. 510–528; Май. С. 654–673; *он же.* Учение Фомы Аквината о таинстве Евхаристии: По поводу «Письма» еп. Графтона (Церковный Вестник за 1903 г., № 43–44) // Там же. 1905. Ч. 2. Июль/Авг. С. 537–552; Ч. 3. Сент. С. 59–67; *Baumstark A.* Die Messe im Morgenland. Kempten etc., 1906; *idem.* Liturgie Comparée: Principes et méthode pour l'étude historique des liturgies chrétiennes / Éd. B. Botte. Chevetogne, 1953³; *Туницкий Н. Л.* Древние сказания о чудесных явлениях Младенца-Христа в Евхаристии // БВ. 1907. Т. 2. № 5. С. 201–229; *Jugie M.* Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629 // EO. 1907. Vol. 10. P. 5–12; *idem.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. P., 1926. T. 1. P. 311–344; 1930. T. 3. P. 177–330; 1935. T. 5. P. 295–318, 664–719; *idem.* Un opuscule inédit de Néophyte le Reclus sur l'incorruptibilité du Corps du Christ dans l'Eucharstie // RÉB. 1949. Vol. 7. N 1. P. 1–11; *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора): Опыт ист.-литург. анализа. СПб., 1908; *он же.* Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров // ХЧ. 1915. № 6. С. 737–753; № 7/8. С. 953–964; *Ястребов М. Ф.* Из лекций по Догматическому богословию: Таинство Евхаристии // ТКДА. 1908. Т. 1. Янв. С. 1–23; Февр. С. 147–161; *Engdahl R.* Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie: Texte und Stud. B., 1908; ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo: a cura del comitato per il XV° cent. della sua morte, 407–1907. R., 1908; *Connolly R. H., ed.* The Liturgical Homilies of Narsai. Camb., 1909. (Texts and Studies; Vol. 8. N 1); *Stone D.* A History of the Doctrine of the Holy Eucharist. L., 1909. 2 vol.; *Struckmann A.* Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910; *Петровский А. В., свящ.* Учительное известие при славянском Служебнике // ХЧ. 1911. Т. 235. Ч. 2. № 4. С. 552–572; Т. 236. Ч. 1. № 7/8. С. 917–936; Ч. 2. № 10. С. 1206–1221; *Heitmüller W.* Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Tüb., 1911; *Wilmart D.* Transfigurare // BALAC. 1911. Vol. 1. P. 282–292; *Borgia N.* Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Costantinopolitano e la versions latina di Anastasio Bibliotecario. Grottaferrata, 1912; *Малицкий Н. В.* Евхаристический спор на Западе в IX в. Серг. П., 1917. 2 т.; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика / Изд.: И. А. Голубцов. Серг. П., 1918. М., 1996ᴿ; *Ruch C. et al.* Eucharistie // DTC. 1924. Vol. 5. Col. 989–1368; *Jungmann J. A.* Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster, 1925, 1962²; *idem.* Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe. W., 1948, 1962⁵. 2 Bde; *Vonier A.* A Key to the Doctrine of the Eucharist. Westminster, 1925; *Geiselmann J.* Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn, 1926; *idem.* Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter: Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. Münch., 1933; *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, 1926. B., 1955³. (AKiG; 8); *Spáčil Th.* Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia. R., 1928–1929. 2 t. (OrChr; 48, 50); *Georges (Gennade) Scholarios.* Œuvres complètes / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. P., 1928–1936. 8 vol.; *Hanssens J. M.* Institutiones liturgicae de ritibus Orientalibus. R., 1930–1932. T. 2–3: De missa rituum orientalium.; *Michel A.* Humbert und Kerullarios. Paderborn, 1930. Bd. 2; *Mingana A., ed.* Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Camb., 1933. (Woodbrooke Studies; 6); Eucharistia: Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie / Sous la dir. de M. Brillant. P., 1934; *Otto R.* Reich Gottes und Menschensohn. Münch., 1934; *Jeremias J.* Die Abendmahlsworte Jesu. Gött., 1935, 1960³; *Quasten J., ed.* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935–1937. 7 t.; *Cullmann O.* La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif // RHPhR. 1936. Vol. 16. P. 1–22; *Lohmeyer E.* Vom urchristlichen Abendmahl // ThRu. N. F. 1937. Bd. 9. S. 168–227, 273–312; 1938. Bd. 10. S. 81–99; *Craig C.* Sacramental Interest in the Fourth Gospel // JBL. 1939. Vol. 58. N 1. P. 31–41; *Reine F. J.* The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia. Wash., 1942; *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1945; *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. П., 1947. М., 1999²; *Lubac H., de.* Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. P., 1949²; *Kuhn K. G.* Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift // EvTh. 1950/1951. Bd. 10. S. 508–527; *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // JThSt. N. S. 1951. Vol. 2. P. 145–164; *idem.* 'Ego Berengarius': For L. Abramowski // Ibid. 1989. Vol. 40. P. 414–445; *Woollcombe K. J.* Le sens de «type» chez les Pères // La Vie Spirituelle. Suppl. 1951. Vol. 4. P. 84–100; *Афанасьев Н., протопр.* Трапеза Господня. П., 1952. Рига, 1992ᴿ; *Schürmann H.* Eine quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22. 7–38. Münster, 1953–1957. 3 Bde; *Николай (Кожухаров), еп.* Св. Евхаристия: Произход и същность. София, 1955; *он же.* Богословие святой Евхаристии: Курс лекций. М., 1971. Машинопись; *Betz J.* Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Freiburg i. Br., 1955–1961. 2 Bde; *idem.* Eucharistie in der Schrift und Patristik. Freiburg i. Br., 1979. (Handbuch der Dogmengeschichte; Bd. 7. Fasc. 4a); Eucaristia: Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa / A cura di mons. A. Piolanti. R.; N. Y., 1957; *Jaubert A.* La Date de la Cène: Calendrier biblique et liturgique chrétienne. P., 1957; *Σιώτης Μ.* Θεία Εὐχαριστία. Θεσσαλονίκη, 1957; *Meyendorff J.* Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques de XIV° siècle // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1959. Т. 42. Σ. 93–100; *Thurian M.* L'Eucharistie, mémorial du Seigneur: Sacrifice d'action de grâce et d'intercession.

Neuchâtel; P., 1959; *Καρμίρης Ἰ.* Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 1960². Т. 1; Graz, 1968². Т. 2; *Τρεμπέλας Π.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Ἀθῆναι, 1961–1966, 1998². 3 τ.; *Macgregor G. H. C.* The Eucharist in the Fourth Gospel // NTS. 1963. Vol. 9. P. 111–119; *Schulz H.-J.* Die byzantinische Liturgie: Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Freiburg i. Br., 1964; *Jorissen H.* Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik. Münster, 1965. (Münsterische Beitr. z. Theologie; H. 28. T. 1); *Kilmartin E.* The Eucharist in the Primitive Church. Englewood Cliffs (N. J.), 1965; *idem.* The Eucharistic Theology of Pope Gelasius I: A Nontridentine View / Ed. posthumously by R. Daly // StPatr. 1997. Vol. 29. P. 283–289; *idem.* The Eucharist in the West: History and Theology / Ed. posthumously by R. Daly. Collegeville (Minn.), 1998; *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII[e] au XV[e] siècle. P., 1966; *Bouyer L.* Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Tournai, 1966; *Gessel W.* Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus. Würzburg, 1966; *Powers J. M.* Eucharistic Theology. N. Y., 1967; *Schillebeeckx E.* Die eucharistische Gegenwart: Zur Diskussion über die Realpräsenz. Düsseldorf, 1967; *Schweizer E.* The Lord's Supper According to the New Testament. Phil., 1967; *Segalla P.* La conversione eucaristica in St. Ambrogio // Studio Patavina. Padova, 1967. T. 14. P. 3–55, 161–203; *Gese H.* Psalm 22 und das NT: Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles // ZTK. 1968. Bd. 65. S. 1–22; *idem.* The Origin of the Lord's Supper // *idem.* Essays on Biblical Theology. Minneapolis (Minn.), 1981. P. 117–140; *Johanny R.* L'Eucharistie centre de l'Histoire du Salut chez St. Ambroise de Milan. P., 1968; *Kaczynski R.* Die Eucharistiefeier in den Werken von Johannes Chrysostomus: Ein Literaturbericht: Dipl. Trier, 1968; *Παντελεήμων (Ροδόπουλος), μητρ.* Ὁ καθαγιασμὸς τῶν Δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Θεσσαλονίκη, 1968, 2000². (Λειτουργικὰ Βλατάδων; 3); *Bertuletti A.* La presenza di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia. R., 1969. (Corona lateranensis; 19); Eucharisties d'Orient et d'Occident: Semaine liturgique de l'Inst. St.-Serge. P., 1970. 2 vol. (Lex orandi; 46–47); *Wainwright G.* Eucharist and Eschatology. L., 1971; *Сарычев В. Д.* О Евхаристии // БТ. 1973. Сб. 11. С. 173–181; *Gerken A.* Theologie der Eucharistie. Münch., 1973; The Eucharist Today / Ed. R. C. D. Jasper. L., 1974; *Townsley A. L.* Eucharistic Doctrine and the Liturgy in Late Byzantine Painting // Oriens Chr. 1974. Bd. 58. S. 138–153; *Gero S.* The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // BZ. 1975. Bd. 68. S. 4–22; *idem.* «The True Image of Christ»: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered // JThSt. N. S. 1981. Vol. 32. P. 460–470; *McKenna J. H.* Eucharist and Holy Spirit. Great Wakering, 1975. (Alcuin Club Coll.; 57); *Moll H.* Die Lehre von der Eucharistie als Opfer: Eine dogmengeschichtliche Untersuch. vom NT bis Irenäus von Lyon. Köln etc., 1975. (Theophaneia: Beitr. z. Religions- und Kirchengeschichte des Altertums; 26); Prayers of the Eucharist: Early and Reformed / Ed. R. C. D. Jasper, G. J. Cuming. L., 1975. N. Y., 1980². Collegeville (Minn.), 1987³; Eucharist in Theological Perspective / Ed. K. B. Osborne // J. of Ecumenical Stud. 1976. Vol. 13. N 2. P. 1 [191] — 154 [344]; L'Eucharistie des premiers chrétiens / Éd. W. Rordorf. P., 1976. (Le Point théologique; 17); *Gregg D.* Anamnesis in the Eucharist. Bramcote (Nottinghamshire), 1976. (Grove Liturgical Study; 5); *Gebremedhin E.* Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala, 1977; *Ligier L.* Il sacramento dell'Eucaristia: Ad uso degli studenti. R., 1977; *Ström Å. V. et al.* Abendmahl // TRE. 1977. Bd. 1. S. 43–229; *Kretschmar G., Meyer H. B., Niebergall A.* Abendmahlsfeier // Ibid. S. 229–328; *Taft.* Great Entrance; *idem.* Diptychs; *idem.* The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited: Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // OCP. 1990. Vol. 56. P. 5–51; *idem.* Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // DOP. 1996 [1997]. Vol. 50. P. 209–238; *idem.* Precommunion; *idem.* Divine Liturgies — Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine. Aldershot, 2001. (Variorum Coll. Studies; 716); *idem.* Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism // Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del Simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano» / Ed. M. Bielawski, D. Hombergen. R., 2004. P. 419–458. (StAnselm; 140); *idem.* Is There Devotion to the Holy Eucharist in the Christian East?: A Footnote to the October 2005 Synod on the Eucharist // Worship. 2006. Vol. 80. P. 213–233; *Τζιράκης Ν. Ἐ.* Ἡ περὶ μετουσιώσεως (Transsubstantiatio) εὐχαριστιακὴ ἔρις. Ἀθῆναι, 1977; *idem.* Σύντομος ἀνασκόπησις τῆς περὶ μετουσιώσεως διδασκαλίας τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, 1980. N 12. Σ. 283–328; *он же (Тзиракис Н. Э.)* Происхождение от Леонтия Византийского термина «Пресуществление» в свете Христологического догмата и правосл. евхаристического богословия XVII в. М., 2005; *Nussbaum O.* Die Aufbewahrung der Eucharistie. Bonn, 1979. (Theophaneia; 29); *Young F. M.* The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the NT to John Chrysostom. Camb. (Mass.); Phil., 1979; *Воронов Л., прот.* Евхаристия // БТ. 1980. Сб. 21. С. 60–70; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Евхаристия по учению правосл. Церкви // Там же. С. 71–89; *Gamber K.* Sacrificium Missae: Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. Regensburg, 1980. (Studia patristica et liturgica; 9); *idem.* Das Opfer der Kirche: Nach dem NT und den frühesten Zeugnissen. Regensburg, 1982. (Studia patristica et liturgica; Beih. 5); *idem.* Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet. Regensburg, 1988. (Studia patristica et liturgica; 18); *Bouley A.* From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts. Wash., 1981; *Campbell Th. L., ed.* Dionysius the Pseudo-Areopagite: The Ecclesiastical Hierarchy. Wash., 1981; *Giraudo C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (AnBib; 92); *idem.* Eucarista per la Chiesa: Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi». R., 1989. (Aloisiana; 22); The Sacrifice of Praise: Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies: In Honour of A. H. Couratin / Ed. B. D. Spinks. R., 1981. (BEL. S; 19); *Klauck H.-J.* Herrenmahl und hellenistischer Kult. Münster, 1982; *Léon-Dufour X.* Le partage du pain eucharistique selon le NT. P., 1982; *Walter Ch.* Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982. (Birmingham Byzantine Ser.; 1); *Williams R.* Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor. Bramcote (Nottinghamshire), 1982. (Grove Liturgical Study; 31); *idem.* Angels Unawares: Heavenly Liturgy and Earthly Theology in Alexandria // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 350–363; *Καλυβόπουλος Ἀ. Κ.* Χρόνος τελέσεως τῆς Θείας λειτουργίας. Θεσσαλονίκη, 1982. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 37); Essays on Eucharistic Sacrifice in the Early Church / Ed. C. O. Buchanan. Bramcote (Nottinghamshire), 1984. (Grove Liturgical Study; 40); *Macy G.* The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. Oxf., 1984; *idem.* The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages // JEcclH. 1994. Vol. 45. P. 11–41; *idem.* Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist. Collegeville (Minn.), 1999; *Rorem P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto, 1984; *Yousif P.* L'Eucharistie chez St. Éphrem de Nisibe. R., 1984. (OCA; 224); Eucharist: Intern. Bibliography, 1975–1984 / Publ. J. Schlick, M. Zimmermann. Strasbourg, 1985; *Brock S.* An Early Syriac Commentary on the Liturgy // JThSt. N.S. 1986. Vol. 37. P. 387–403; *idem.* The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. Kalamazoo (Mich.), 1992; *idem.* Fire from Heaven: From Abel's Sacrifice to the Eucharist: A Theme in Syriac Christianity // StPatr. 1993. Vol. 25. P. 229–243; *idem.* Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy // Hugoye. 2003. Vol. 6. N 2 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No2/HV6N2Brock.html [Электр. ресурс]); *Stevenson K. W.* Eucharist and Offering. N. Y., 1986; *Burchard C.* The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the NT: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper // NTS. 1987. Vol. 33. N 1. P. 102–134; New Eucharistic Prayers: An Ecumenical Study of Their Development and Structure / Ed. F. C. Senn. N. Y., 1987; *Power D. N.* The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation. Edinb., 1987; *Coraluppi Tonzig L. T.* The Teaching of St. Ambrose on Real Presence, Its Misunderstanding in Later Tradition, and the Significance of Its Discovery for Contemporary Eucharistic Theology: Diss. Pittsburgh (Penn.), 1988; *Mazza E.* Elementi di teologia liturgica nelle maggiori catechesi mistagogiche del IV secolo: Diss. R., 1988; *idem.* La celebrazione eucaristica: Genesi del rito e sviluppo dell' interpretazione. Cinisello Balsamo, 1996; *Podskalsky G.* Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988. S. 162–180; *Meyer H. B.* Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg, 1989; *Wesche K. M.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // SVTQ. 1989. Vol. 33. P. 53–73; *Wybrew H. M.* The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. L., 1989 (рус. пер.: *Уайбру Х.* Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения визант. обряда. М., 2000); *Σταυρόπουλος Ἀ. Μ.* Μνήμη καί λήθη στή Θεία λειτουργία. Ἀθήνα, 1989; Sursum corda: Variationen zu einem liturgischen Motiv: FS für Ph. Harnoncourt / Hrsg. E. Renhart, A. Schnider. Graz etc., 1991; *Шмеман А., протопр.* Евхаристия: Таинство Царства: Пер. с англ. М., 1992; *Bradshaw P.* The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. L., 1992. N. Y., 2002²; *idem.* Eucharistic Origins. L., 2004; Gratias Agamus: Stud. zum eucharistischen Hochgebet: Für B. Fischer / Hrsg. A. Heinz, H. Rennings. Freiburg, 1992; *Steimer B.* Vertex Traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. B., 1992. (BZNW; 63); *Perry J. M.* The Evolution of the Johannine Eucharist // NTS. 1993. Vol. 39. P. 22–35; *Rouwhorst G.* La célébration de l'Eucharistie dans l'Église primitive // Questions liturgiques. 1993. Vol. 74. N 2. P. 89–112;

McGowan A. B. Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the 2nd Cent. // JECS. 1994. Vol. 2. P. 413–442; *idem.* Naming the Feast: The Agape and the Diversity of Early Christian Meals // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 314–318; *idem.* Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxf.; N. Y., 1999; *idem.* The Inordinate Cup: Issues of Order in Early Eucharistic Drinking // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 283–291; *Welch L. J.* Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria. San Francisco, 1994; Bread of Heaven: Customs and Practices Surrounding Holy Communion / Ed. Ch. Caspers, G. Lukken, G. Rouwhorst. Kampen, 1995. (Liturgia condenda; 3); L'Eucharistie: Célébrations, rites, piétés: Conf. Saint-Serge, 41e semaine d'études liturgiques (P., 1994) / Ed. A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1995. (BEL. S; 79); *Snoek G. J. C.* Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction. Leiden etc., 1995. (Studies in the History of Christian Thought; 63); *Сове Б. И.* История литург. науки в России // УЗ РПУ. 1996. Вып. 2. С. 21–98; *Abramowski L.* Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Mesksenntnis und einem Theodor-Zitat // BJRL. 1996. Vol. 78. N 3. P. 87–100; *LaVerdiere E.* Eucharist in the NT and the Early Church. Collegeville (Minn.), 1996; Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville (Minn.), 1997; *Nusca A. R.* Heavenly Worship, Ecclesial Worship: A «Liturgical Approach» to the Hymns of the Apocalypse of St. John: Diss. R., 1998; *Beckwith S., ed.* Catholicism and Catholicity: Eucharistic Communities in Historical and Contemporary Perspectives. Oxf., 1999; Handbook for Liturgical Studies / Ed. A. J. Chupungco. Collegeville (Minn.), 1999. Vol. 3: The Eucharist; *Heil J. P.* The Meal Scenes in Luke-Acts: An Audience-Oriented Approach. Atlanta (Georgia), 1999; Σκιαδαρέσης Ἰ., *πρωτοπρ.* Λειτουργικές σκηνές καί ὕμνοι στήν Ἀποκαλύψη τού Ἰωάννη. Θεσσαλονίκη, 1999. (Βιβλική Βιβλιοθήκη; 14); *Berger D.* Thomas von Aquin und die Liturgie. Köln, 2000²; *Di Nola G., ed.* La dottrina eucaristica dei secoli I–IV. Vat., 2000. Vol. 4: Da Afraate il Saggio a Didimo il Cieco; *Feulner H.-J.* Zu den Editionen orientalischer Anaphoren // Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics. R., 2000. P. 251–282. (OCA; 260); *Koenig J.* The Feast of the World's Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission. Harrisburg (Penn.), 2000; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории визант. образованности. История крестовых походов. М., 2001; *Frank G.* «Taste and See»: The Eucharist and the Eyes of Faith in the 4th Century // Church History. Yale, 2001. Vol. 70. N 4. P. 619–643; *Avvakumov G.* Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. B., 2002; *Bayer A.* Spaltung der Christenheit. Köln, 2002²; Eucharistia: Encyclopédie de l'eucharistie / Éd. M. Brouard. P., 2002; *Арранц М.* Избр. соч. по литургике. М., 2003. Т. 1: Таинства визант. Евхология. С. 5–204; *Georges (Wagner), archb.* La Liturgie, Expérience de l'Église: Études liturgiques / Éd., J. Getcha, A. Lossky. P., 2003; *Smyth M.* La liturgie oubliée: La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain. P., 2003; Τό μυστήριο τῆς θείας Ευχαριστίας: Πρακτικά Γ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου. Αθήνα, 2004. (Σειρά Ποιμαντική Βιβλιοθήκη; 8); *Perczel I. et al., eds.* The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues in Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation. Leuven, 2005. (Ancient and Medieval Philosophy; 35); *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX–XII веков. М., 2006; *Успенский Н. Д.* Труды по литургике. М., 2006. Т. 2; *Атанасије (Јевтић), еп.* Божанствена литургија. Београд; Требиње, 2007. 2 т.; Православное учение о церковных таинствах: Мат-лы V Междунар. богосл. конф. РПЦ, 13–16 нояб. 2007 г. М., 2008. Т. 1 [в печати].

Диак. Михаил Желтов

Иконография. Символические изображения трапезы верных появились уже в раннехрист. эпоху и встречаются, напр., в росписях катакомб. Однако не всегда возможно с точностью установить, являются ли они изображениями Е. (в т. ч.— Тайной вечери) или к.-л. иных трапез христиан.

Одним из самых распространенных раннехрист. символов Е. можно считать рыбу (катакомбы Каллиста, Рим, III в.). ΙΧΘΥΣ (Иисус Христос Сын Божий Спаситель) — акроним (монограмма) имени Иисуса Христа, читающийся как греч. слово со значением «рыба», служит одновременно символом Христа и Его крестной смерти. Изображение рыбы как символа евхаристической Жертвы было распространено не только в раннехрист. эпоху, но и в средневизант. период (напр., рыба на дискосе в центре стола в композиции «Тайная вечеря» Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря во Пскове, сер. XII в.).

Др. символом Е. является хлеб. В росписях катакомб образы хлеба и рыбы часто соседствуют: напр., изображение рыбы, несущей на спине корзину хлеба (фреска катакомб св. Каллиста), и рыбы на столике рядом с хлебом (напр., прорись фрески катакомб; см.: *Покровский.* С. 358).

На Е. указывают изображения: хлеба в потире (мозаика соборной базилики епископского комплекса в Аквилее, IV в.); ветхозаветной манны небесной (фрески рим. катакомб св. Кириака, IV в.); чуда насыщения 5 тыс. человек пятью хлебами, описанного в НЗ (фрески рим. катакомб св. Себастьяна, нач. IV в.; рельефы врат ц. Санта-Сабина, Рим, ок. 430); превращения воды в вино на браке в Кане (фрески рим. катакомб святых Петра и Марцеллина, 2-я пол. III – 1-я пол. IV в.); виноградных лоз и сцены выдавливания в точиле сока из винограда; птиц, клюющих фрукты (мозаика гробницы Юлии, III в., склеп в соборе св. Петра, Рим; саркофаг 3 пастырей, 2-я пол. IV в., Музеи Ватикана; мозаики свода ц. Санта-Констанца, Рим, сер. IV в. или 3-я четв. IV в.). В средневек. период в качестве символа Е. в композиции «Распятие» мог изображаться потир в руках жены, олицетворяющей Екклесию (Церковь), в к-рый изливается кровь и вода из раны Христа (ц. Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия, 1208–1209). Встречаются изображения ветхозаветных прообразов Е.— напр., жертв праотцев Авеля, Авраама и Мелхиседека (мозаики вимы ц. Сан-Витале (ок. 547) и апсиды ц. Сант-Аполлинаре ин Классе в Равенне (ок. 549)).

Символические сцены не утратили своего значения и в средневек. искусстве: в алтаре ц. Спаса на Нередице (1199) изображен прор. Илия в пустыне, питаемый вороном, что понималось как еще один ветхозаветный прообраз Е.; в ц. Богородицы в мон-ре Каленич, Сербия (ок. 1413), помещена сцена трапезы Христа с учениками в Эммаусе. В псковской ц. Успения Пресв. Богородицы в Мелетове (XV в.) на предалтарном столпе как символ Е. изображен пеликан (согласно античному мифу, эта птица выклевывала свою печень, чтобы накормить ею птенцов — такой образ содержится в посвященном Е. популярном лат. гимне «Adoro te», приписываемом Фоме Аквинскому, но в действительности написанном в XIV в.), а в жертвеннике представлена композиция «Жертвоприношение Авраама». В жертвеннике Благовещенского собора Московского Кремля изображено чудо насыщения 5 тыс. человек пятью хлебами.

Композиция «Причащение апостолов» известна уже с VI в. и первоначально засвидетельствована в изображениях на литургических сосудах и в иллюстрациях Евангелий. По мнению Н. В. Покровского, она могла возникнуть после IV в. «на почве связи исторических элементов Евхаристии и предполагает уже значительное развитие обрядового символизма», когда «достаточно определилось внутреннее убранство христианского алтаря с престолом и его главными принадлежностями» (*Покровский.* С. 365). Композиция существует в двух основных типах: в первом, «литургическом», Христос изображен дважды, подающим отдельно Свое Тело (под видом хлеба) и Свою Кровь (под видом вина) апостолам (часто среди них присутствует и ап. Павел, хотя исторически на Тайной вечере его не было); во втором Христос представлен один раз.

На серебряных дискосах (патенах) сцену изображали под киворием, т. е. в пространстве алтаря (напр., дискос из собрания Дамбартон-Окс, 567–578). Христос представлен дважды за покрытым тканью престолом, на к-ром стоят евхаристические сосуды, причащающим подходящих с обеих сторон апостолов. В Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I 56. Fol. 11v, 586 г.) Христос изображен стоящим на небольшом возвышении и склонившимся к 11 апостолам. В Его левой руке — широкий плоский потир, в правой — часть св. Хлеба, к-рую Христос протягивает подходящему первым к принятию Е. и склоняющемуся ап. Петру. Группа апостолов размещена слева от Христа. В Россанском Евангелии

(Музей кафедрального собора Россано, VI в.) Е. представлена в 2 сценах: причащение св. Телом (Fol. 3v) и св. Кровью (Fol. 4). В каждой композиции изображены 6 апостолов, идущих друг за другом. В причащении св. Телом первым к Христу подходит юный апостол, вероятно, Иоанн. В причащении св. Кровью процессию возглавляет седовласый ап. Петр. В обоих случаях изображение престола отсутствует, но само разделение причащения на 2 части соответствует литургической церковной практике.

С IX в. композиция «Причащение апостолов» встречается в Псалтирях. Так, в Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. № 129-д. Л. 115, сер. IX в.) Христос изображен только один раз, за престолом под киворием, в Его левой руке — св. Хлеб. По сторонам группами стоят апостолы, за к-рыми — замыкающие композицию ветхозаветные цари Давид и Мелхиседек. Такие же композиции содержатся в Псалтирях Ath. Pantokr. 61. Fol. 37, кон. IX в., и Lond. Brit. Mus. 19352. Fol. 152, 1066 г. С X в. Е. изображается в миниатюрах Слов свт. Иоанна Златоуста (напр., Athen. 211. Fol. 110, X в.).

В XI в. был выработан следующий иконографический тип: Христос стоит за престолом, на к-ром находятся литургические сосуды; правую руку Он протягивает в ораторском жесте или в жесте благословения; в левой руке держит дискос, потир или амфору (Бристольская Псалтирь, нач. XI в.— Lond. Brit. Mus. 40731. Fol. 53; свиток литургии свт. Иоанна Златоуста Hieros. S. Crucis. 109, XI в.; фреска ц. Св. Софии в Охриде, Македония, сер. XI в.); по сторонам от Христа стоят ангелы в диаконских одеждах с рипидами.

В монументальной живописи композиция «Причащение апостолов» появилась в росписи в ц. Кылычлар-Кушлук-килисе (№ 33) в Гёреме, Каппадокия, XI в.; сцена имеется в росписи ц. Панагии Халкеон в Фессалонике, 1028 г.; в алтарной росписи ц. Св. Софии в Охриде она занимает важнейшее место в центральной апсиде. В базилике свт. Николая в Мирах Ликийских (сер. XI в.) композиция размещена не в апсиде, а в боковом купольном своде. В дальнейшем традиционным стало расположение этой композиции под конхой в центральной апсиде. В средневизант. период во главе правой группы причащающихся апостолов часто представляют ап. Павла (фреска ц. Св. Софии в Охриде; мозаики собора Св. Софии в Киеве, 40-е гг. XI в., и собора Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве, 1113; миниатюра Евангелия — Paris. gr. 74. Fol. 156v, XI в.). Среди апостолов в Е. может быть изображен Иуда: отвернувшийся, идущий или убегающий, вынимающий изо рта Св. Дары (напр., в росписи ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) в Никитари, Кипр, 1105/6). На фресках новгородских церквей — Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле, 80-е гг. XIV в., и вмч. Феодора Стратилата на Ручью, 80-е гг. XIV в., Иуда выделен темным нимбом. В ц. Пресв. Богородицы «тис Подиту» на Кипре, 1502 г., Иуда изображен последним слева; на него, уходящего, оглядываются апостолы. Иуду изображали также с бесом в устах. В росписях афонских мон-рей этот мотив был широко распространен: в параклисе ц. св. Георгия в мон-ре Ксенофонт на плече отвернувшегося Иуды сидит демон. Эта же сцена встречается в параклисах церквей, напр., ц. Портаитиссы мон-ря Ватопед, в соборах мон-рей Дохиар, Каракалл, Иверском — все XVI в. Этот обычай нашел отражение в афонской книге наставлений иконописцам, *Ерминии*, к-рая предписывает изображать Христа за престолом с разведенными руками, держащим в правой руке — св. Хлеб, в левой — св. Чашу. С правой стороны первым причащающимся из 6 апостолов стоит ап. Петр. За ними изображен Иуда, обращенный лицом назад, в его уста входит бес. Необычный тип композиции «Причащение апостолов» представлен в ц. Перивлепты в Мистре (60-е гг. XIV в.): Христос изображен здесь дважды, оба раза — посреди апостолов (по 3 с каждой стороны).

В XIV–XV вв. получило развитие иконографическое осмысление темы священства Христа: Спасителя представляют облаченным в архиерейские одежды, а ангелов, изображенных с дикирием и трикирием, кадилом, рипидами в руках,— в диаконские (ц. Вознесения Господня мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, ок. 1348; ц. Вознесения Господня в мон-ре Раваница, Сербия, ок. 1387; ц. св. Никиты в Чучере, Македония, до 1316).

Впосл. композиция «Причащение апостолов» переместилась из алтаря в иконостас — сень над царскими вратами (первая известная икона с этой композицией — синайская XI в., «литургического» типа). В праздничном ряду иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры за иконой «Тайная вечеря» помещены 2 иконы с изображением Причащения (под двумя видами). В палеологовскую эпоху изображение Е. встречается в памятниках лицевого шитья (напр., «Причащение апостолов» на рукавах далматики XIV в., Музеи Ватикана).

См. также ст. *Агнец Божий, Небесная литургия, Служба св. отец.*

Лит.: Ерминия, или Наставление в живописном искусстве / Пер.: архим. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1868. № 3. С. 535; *Dobbert E.* Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst bis gegen den Schluss des 14. Jhs. // Repertorium der Kunstwissenschaft. 1891. Bd. S. 175–203; LCI. Bd. 1. S. 173–176, 687–695; *Townsley A. L.* Eucharistic Doctrine and the Liturgy in Late Byzantine Painting // Oriens Chr. 1974. Bd. 58. S. 138–153; *Walter Ch.* Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982. P. 184–188, 215–216; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991; *Velmans T., Alpago Novello A.* L'arte della Georgia: Affreschi e architetture. Mil., 1996. P. 53–90; *Gerstel S.* Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary. Seattle; L., 1999. P. 48–67; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001². С. 355–384.

Н. В. Квливидзе

ЕВХЕ́РИЙ [лат. Eucherius] († ок. 450), свт. (пам. зап. 16 нояб.), еп. г. Лугдун (ныне Лион, Франция).

Источники. О жизни Е. сохранились отрывочные сведения, к-рые содержатся в корпусе его сочинений, а также в посланиях близких к нему людей: св. *Павлина Милостивого,* еп. Ноланского (*Paul. Nol.* Ep. 21), пресв. *Сальвиана* Массилийского (Марсельского) и пресв. Рустиция. О святителе упоминают свт. *Иларий* Арелатский в Житии свт. *Гонората* Арелатского и *Гонорат* Массилийский, составитель Жития свт. Илария. Более общий характер имеют сведения Галльской хроники 452 г. и Полемия Сильвия в «Латеркуле» (V в.). Св. Гонорату, еп. Арелатскому, и Е. посвящена 2-я ч. «Собеседований» (426/7) прп. *Иоанна Кассиана Римлянина.* В позднем и во многом легендарном Житии св. Консорции Е. представлен как отец святой, в сочинении изложена история обращения святителя к христ. вере.

Жизнь. По отзывам *Геннадия* Массилийского († кон. V в.) и *Клавдиана Мамерта* († ок. 474), Е. был одним из выдающихся епископов своего времени, хотя сведений о нем сохранилось мало. Судя по посланию свт. Павлина Ноланского, Е. мог быть ровесником свт. Гонората Арелатского, хотя и пережил его на 20 лет. Рождение Е. можно, т. о., отнести к 50-м гг. IV в. Он принадлежал к одному из галльских сенаторских родов, т. е. к высшей провинциальной аристократии. *Сульпиций Север* в «Диалогах» упоминает о бывш. вик. Евхерии, участнике бесед о свт. *Мартине Милостивом* в Примулиаке (*Sulp. Sev.* Dial. II (III), I 7). «Диалоги» были завершены незадолго до 405 г. Несмотря на хронологические и др. совпадения, вероятно, отождествлять упомянутого вик. Евхерия с Е. не следует.

Е. был женат на Галле, от к-рой имел сыновей: Салония (впосл. епископ Генавы (ныне Женева, Швейцария)) и Верана (впосл. епископ Вин-

ция (ныне Ванс, Франция)). По соглашению с женой Е. отрекся от мира, раздал имущество бедным и удалился на о-в Лерона (ныне о-в Сент-Маргерит близ Кана, Франция). Там же, по свидетельству Павлина Ноланского, вела подвижническую жизнь и Галла. Детей они отдали в Леринский мон-рь, где их воспитанием и образованием занимались Сальвиан Массилийский и прп. *Викентий Леринский.*

Судя по сведениям, к-рые содержатся в послании Павлина Ноланского и у свт. Илария Арелатского, Е. вел подвижническую жизнь келлиота, отшельника, сохраняя связь с киновией — Леринским мон-рем, настоятелем к-рого был Гонорат. Однако эти свидетельства невозможно точно датировать. В предисловии ко 2-й части «Собеседований» Иоанн Кассиан отговаривал Е. от путешествия к егип. пустынникам. О Е. говорится как о простом монахе, не имевшем сана пресвитера. В 430–432 гг., когда свт. Иларий Арелатский писал Житие свт. Гонората, Е. еще жил на о-ве Лерона, поскольку Иларий упоминает о его пребывании на соседнем с мон-рем острове. Сохранилось краткое послание свт. Илария к Е., где епископ рассказывает о впечатлениях от прочтения книги Е. «Наставления в двух книгах». Во время составления послания Е. уже был епископом. Как епископ Лугдуна Е. впервые появляется в 441 г. среди участников I Собора в Аравсионе (ныне Оранж, Франция), который проходил под председательством свт. Илария. В это время старший сын Е. Салоний также был епископом, а младший Веран сопровождал на Соборе отца в качестве диакона. Др. сведений о деятельности Е. на епископской кафедре нет. Геннадий Массилийский пишет, что святитель скончался при императорах Маркиане (450–457) и Валентиниане III (425–455), т. е. между 450 и 455 гг. Ту же дату Геннадий приводит и для Илария Арелатского, о к-ром благодаря посланиям свт. *Льва I Великого* известно, что он умер в 449 г. Поэтому дату Геннадия можно считать условной. Согласно Галльской хронике 452 г., в к-рой, однако, содержится ряд ошибочных датировок, Е. умер в один год с Иларием.

Память Е. встречается в галльской ред. Мартиролога блж. Иеронима (кон. VI в.), откуда попала в каролингские Мартирологи IX в. (Флора Лионского, Адона Вьеннского, Узуарда), а затем была внесена в Римский Мартиролог. Др. свидетельств почитания Е. не сохранилось. Во имя Е. освящено неск. католич. храмов во Франции, в т. ч. церковь в Лионе (1842).

Сочинения Е. можно разделить на аскетические произведения, написанные на Лероне, и экзегетические, созданные в годы предстоятельства Е. на Лугдунской кафедре. Аскетические произведения написаны в жанре посланий. В адресованном Иларию Арелатскому соч. «Похвала пустыне» (De laude heremi, составлено между 427 и 429) Е. с одобрением высказывается о решении Илария вернуться в мон-рь после кратковременного пребывания в Арелате (ныне Арль, Франция), где он оказался вместе со свт. Гонoратом, возведенным тогда на Арелатскую кафедру. Е. радуется, что любовь к пустыне у Илария пересилила даже привязанность к наставнику. С целью показать спасительность подвига пустынножительства автор приводит ряд примеров из Свящ. Писания, противопоставляя Эдемский сад как место грехопадения пустыне, к-рая служит местом спасения. Сочинение представляет собой положительное утверждение христ. аскезы. В более обширном трактате «О презрении к миру и земной премудрости» (De contemptu mundi et saecularis philosophia), адресованном родственнику Е., молодому аристократу Валериану, в то время еще язычнику, а впосл. епископу Цемелия (ныне Симьез, в черте Ниццы, Франция), святитель обосновывает тщетность всех мирских благ.

Е. призывает жаждущих Бога бежать в пустыню. Для удалившихся в пустыню ради любви к небесному и непрерывного созерцания Божества пустыня становится преддверием неба. Е. приводит ряд примеров из ВЗ и НЗ об откровениях, к-рые были получены в пустыне. Моисей встретился здесь с Господом, явившимся в Неопалимой Купине. Снятие обуви Моисеем по требованию Господа при приближении к Купине Е. рассматривает как символ необходимого отречения от мира при стремлении приблизиться к Богу. Народ израильский, выведенный из Египта, обрел в пустыне своего Господа. Давид бежал от Саула в пустыню и оказался в безопасности. Илия и Елисей обрели в пустыне милость перед Богом. Иоанн Креститель проповедовал в пустыне о скором пришествии Мессии и именно там сподобился увидеть Спасителя, коснуться Его в Крещении и стать свидетелем явления Троицы. Христос победил в пустыне искушавшего Его диавола. Описывая созерцание Бога, святитель следует учению Иоанна Кассиана о созерцании пламенной молитвы (*Ioan. Cassian.* Collat. XIX). Господь не может не просветить того, кто всецело посвятил Ему жизнь. Т. о., непрестанное созерцание — цель подвижничества.

Истинное подвижничество должно основываться на изучении Свящ. Писания. В области экзегезы интерпретации того или иного библейского сюжета, предлагаемые Е., вполне традиционны. Особенность подхода Е. заключается в том, что он, всецело сосредоточиваясь на духовном смысле, фактически отбрасывает буквальный и нивелирует нравственный смысл. Подобный ригоризм в подходе к Писанию Е. основывает на традиц. (еще со времен Александрийской школы) уподоблении «тела» Писания человеческому, где букв. смысл — плоть, моральный — душа, духовный — дух. Как дух имеет превосходство над телом и душой, так духовный смысл — над буквальным и моральным. Презрительно относясь к букв. смыслу, Е. цитирует слова ап. Павла о служении духу, а не букве завета, «потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3. 6). Проводя аналогии между Свящ. Писанием и сочинениями по аскетике, Е. сравнивает моральный смысл с деятельной жизнью, а духовный — с созерцательной.

Экзегетические произведения Е. представлены сочинениями «Наставления в двух книгах» (Instructionum libri duo) и «Образчики духовного понимания» (Formulae spiritualis intellegentiae), посвященными соответственно сыновьям Салонию и Верану. Первое сочинение построено в форме диалога, состоящего из вопросов Салония и ответов Е. о сложности понимания различных мест Свящ. Писания. Во 2-м произведении, в основе к-рого лежит «Ономастикон» Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима, объясняются нек-рые библейские термины и личные имена. В экзегетических произведениях Е. мало оригинального, основные мысли заимствованы из трудов донатиста *Тихония,* свт. *Амвросия* Медиоланского,

блж. *Августина,* Иеронима, Иоанна Кассиана, *Амброзиастера,* что и сам Е. признавал в предисловии к «Наставлениям...». Он не знал греч. языка, поэтому полностью зависел от лат. авторов. В частности, идея 3 смыслов, сформулированная еще богословами Александрийской школы, была известна ему только в форме, предложенной свт. Амвросием.

Сочинения Е. способствовали популяризации экзегетических построений более ранних церковных писателей. Сжатость и четкость мысли, отсутствие посторонних рассуждений обеспечили его трудам широкую известность в силу удобства их использования как справочника по основным проблемам толкования Свящ. Писания (особенно с кон. VIII в.). Экзегетические произведения Е. были представлены в многочисленных рукописях, к-рые происходили практически из всех значительных скрипториев средневек. Европы (наиболее древние относятся к VI в.). Исключением является соч. «О презрении к миру и земной мудрости», которое известно в единственной рукописи XIV в. (Paris. Bibl. de l'Arsenal. 720). «Образчики духовного понимания» начиная с эпохи *Каролингского возрождения* подвергались интерполяциям и дополнениям. В VIII в., вероятно в целях обучения, было составлено извлечение (эпитома) из этого произведения, известное как «Духовные глоссы согласно епископу Евхерию» (Glossae spiritualis secundum Eucherium episcopum).

Из проч. трудов Е. сохранилось «Страдание св. Маврикия и Агаунских мучеников» (BHL, N 5737), написанное по просьбе Сальвия, еп. г. Октодур (ныне Мартиньи, Швейцария). Кроме того, Е. составил извлечение из «Общежительных установлений» прп. Иоанна Кассиана. Сохранилось 2 лат., а также 3 греч. эпитомы (во фрагментах у св. *Фотия,* патриарха К-польского, в соч. «О восьми главных страстях», приписываемом прп. Нилу Синайскому, и в *«Добротолюбии»*). Невозможно решить вопрос о принадлежности одной из этих версий Е., однако вероятно, что он был автором архетипа греч. эпитомы. В средние века Е. приписывались толкования на кн. Бытие и книги Царств (PL. 50. Col. 895–1208), возможно принадлежащие писателю нач. IX в. *Клавдию,* еп. Тавринскому (Туринскому). Святителю приписывается также ряд проповедей, обращенных к монахам, из гомилиария *Евсевия Галликана,* которые были составлены в V в. в Леринском мон-ре. Е. мог быть автором проповедей на дни памяти св. Бландины и святых *Епиподия и Александра.* Клавдиан Мамерт приводит неск. фраз из проповедей Е. в виде иллюстрации учения отцов Церкви о воплощении Бога Слова.

Также Е. приписывался ряд произведений, к-рые, как доказано, являются более поздними подделками, как, напр., послание к Филону (PL. 50. Col. 1413–1414), палестинский итинерарий «О местоположении Иерусалима» (De situ Hierosolymitana urbis // PLS. 3. Col. 45–48), «Увещание к монахам» (Exhortatio ad monachos), «Изречения к монахам» (Sententiae ad monachos), «Увещание к девам» (Admonitio ad virgines), к-рое в действительности является проповедью свт. *Кесария* Арелатского (*Caes. Arel.* Serm. 237).

Из эпистолярного наследия Е. сохранилось лишь послание к Сальвиану Массилийскому о воспитании сыновей Салония и Верана.

Соч.: Formulae spiritalis intelligentiae. Instructionum libri duo. Passio agaunensium martyrum. Ep. de laude heremi / Ed. K. Wotke. Vindobonae, 1894. (CSEL; 31); Formulae spiritalis intelligentiae // PL. 50. Col. 727–772 [интерполированная версия]; Ep. paraenetica ad Valerianum cognatium de contemptu mundi et saecularis philosophiae // Ibid. Col. 711–726; Passio Acaunensium martyrum // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 20–41; De laude eremi / Ed. S. Pricoco. Catania, 1965; Il rifiuto del mondo / Ed. S. Pricoco. Firenze, 1990. (Bibl. Patristica; 16).

Ист.: *Ioan. Cassian.* Collat. XI / Ed. M. Petschenig. Vindobonae, 1886. P. 311. (CSEL; 13); *Claudianus Mamertus.* De statu animae. III 9 // *Idem.* Opera / Ed. A. Engelbrecht. Vindobonae, 1885. P. 135–136. (CSEL; 11); *Gennad. Massil.* De vir. illustr. 64 / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. P. 83. (TU; 14); *Hilarius Arelatensis.* Vita S. Honorati. 22 // *Hilaire d'Arles.* Vie de S. Honorat / Éd. M.-D. Valentin. P., 1977. P. 65. (SC; 235); *idem.* Ep. ad Eucherium // *Eucherius.* Formulae... / Ed. K. Wotke. Vindobonae, 1894. P. 197–198. (CSEL; 31); *Honoratus Massiliensis.* Vita S. Hilarii. 6, 8, 14 // *Honorat de Marseille.* Vie de S. Hilaire / Éd. P.-A. Jacob. P., 1994. P. 86, 87, 93. (SC; 401); *Paul. Nol.* Ep. 51 // *Idem.* Epistulae / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1894. P. 423–425. (CSEL; 29); *Polemius Silvius.* Laterculus // MGH. AA. T. 9. P. 518; *Rusticus.* Ep. ad Eucherium // *Eucherius.* Formulae... / Ed. K. Wotke. Vindobonae, 1894. P. 198–199. (CSEL; 31); *Sidon. Apol.* Ep. IV 3. 8 // MGH. AA. T. 8. P. 55; *idem.* Carm. 16 // Ibid. P. 241; *Salvianus.* Ep. 2, 8 // *Idem.* Opera omnia / Ed. F. Pauly. Vindobonae, 1883. P. 204, 216. (CSEL; 8); Chronica Gallica an. 452 // MGH. AA. T. 9. P. 662; Vita S. Consortiae // ActaSS. Iun. T. 4. P. 250–253; MartHieron. Comment. P. 601; MartRom. Comment. P. 526.

Лит.: CPL, N 488–498; *Mellier A.* De vita et scriptis S. Eucherii. Lugduni, 1877; *Gouilloud A.* S. Eucher, Lérins et l'Église de Lyon au Ve siècle. Lyon, 1881; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Age. P., 1908[2]. P. 159–162; *Bardenhewer.* Geschichte. Bd. 4. S. 567–571; *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 157–163; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident. P., 1943. P. 216–218; *idem.* Nouveaux aspects de la culture lérinienne // REL. 1968. Vol. 46. P. 379–409; *Cristiani L.* Lérins et ses fondateurs. St.-Wandrille, 1946; *idem.* Eucher // DSAMDH. T. 4. Col. 1653–1660; *Stegmüller F., ed.* Repertorium Biblicum medii aevi. Madrid, 1950. T. 2. P. 303–305; *Chadwick N. K.* Poetry and Letters in Early Christian Gaul. L., 1955; *Griffe É.* La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. P., 1957. T. 2: L'Église des Gaules au Ve siècle. P. 228–230; *Lubac H., de.* Exégèse médiévale. P., 1959. Vol. 1. Pt. 1. P. 193–198; *Dupraz L.* Les passions de S. Maurice d'Agaune: Essai sur l'historicité de la tradition. Fribourg, 1961; *Etaix R.* Eucher de Lyon // DHGE. T. 15. Col. 1315–1317; *Pricoco S.* Per una nuova edizione del «De contemptu mundi» di Eucherio di Lione. Torino, 1967; *idem.* L'isola dei santi: Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico. R., 1978; *idem.* Eucherius of Lyons // EEC. Vol. 1. P. 295; *Woods D.* The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion // JEcclH. 1994. Vol. 45. P. 385–395.

Д. В. Зайцев

ЕВХЕ́РИЙ († 738), свт. (пам. 20 февр.), еп. г. Аврелиан (ныне Орлеан). Согласно Житию, составленному вскоре после кончины святителя, Е. род. в Аврелиане и принадлежал к знатному роду. Его дядя Суаварих был епископом города. Младенца крестил Ансберт, еп. Августодуна (ныне Отён). Получив образование, Е. удалился в мон-рь Геметик (см. *Жюмьеж*) в Ниж. Нормандии. После смерти еп. Суавариха жители Аврелиана обратились к правителю Карлу Мартеллу (майордому Франкского гос-ва Меровингов в 715–741) с просьбой назначить на кафедру Е. Против воли святитель был рукоположен и вступил в управление еп-ством. О епископском служении Е., длившемся, согласно Житию, 16 лет, известно мало. За сопротивление политике конфискации церковных земель, которая проводилась Карлом Мартеллом в 724–732 гг., святитель был смещен с кафедры. В Житии земельные конфискации связываются с победой Карла над арабами в битве 10 окт. 732 г. при Туронах (ныне Тур), после к-рой правитель решил вознаградить воинов за счет церковного имущества. Проезжая через Аврелиан, Карл велел Е. следовать за ним, а потом отправил его в изгнание в г. Колония (ныне Кёльн). Святителя встретили там с почестями. Узнав об этом, правитель послал Е. в распоряжение Хродоберта, наместника (dux) Хасбании (историческая обл. Эсбе (Хаспенгау), Бельгия). Святитель попросил поселить его в мон-ре св. Трудо-

на (на месте совр. г. Синт-Трёйден). В изгнании Е. скончался и был похоронен в монастырской церкви. У могилы Е. совершались чудесные исцеления.

В 880 г. по повелению Льежского еп. Франкона мощи прп. Трудона и Е. были открыты, но из-за угрозы нападения норманнов вновь скрыты в особой крипте. В 1-й пол. XI в., при аббате Гунтрамне, мощи были вновь обретены. Ок. 1100 г. аббат Теодорих составил проповедь о перенесении мощей прп. Трудона и Е. После закрытия аббатства в кон. XVIII в. святыни были спасены. В настоящее время рака с мощами Е. хранится в ризнице ц. Богоматери в г. Синт-Трёйден.

Ист.: BHL, N 2660–2661; ActaSS. Febr. T. 3. P. 211–225; Vita S. Eucherii // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 41–53; *Moringus G.* Vita S. Trudonis confessoris apud Hasbanos. Vita S. Eucherii episcopi Aurelianensis. Vita S. Liberti martyris. Lovanii, 1540; *Rudolphus.* Gesta abbatum Trudonensium // Chronique de l'Abbaye de St.-Trond / Éd. C. de Borman. Liège, 1877. Vol. 1. Лит.: *Duchesne.* Fastes. Vol. 2. P. 462; *Dumas A.* Eucher // DHGE. T. 15. Col. 1318–1319; *Wasselynck R.* Eucherio // BiblSS. Vol. 5. Col. 140–141.

Э. П. К.

ЕВХИ́ТЫ, члены различных религ. общин, IV в.— см. *Мессалиане.*

ЕВХОЛО́ГИЙ [греч. Εὐχολόγιον], собрание молитв и иных текстов для совершения богослужения священнослужителями, один из основных видов литургических книг. Содержание Е.— молитвы чина Божественной *литургии* и чинов др. *таинств* и *треб.* Наименование «Е.» (распространенное не только в греч. традиции, но и в ряде ориентальных, напр. коптской) обычно также применяется и к сборникам, не содержащим текстов евхаристической литургии (слав. Требник), тогда как сборники, содержащие тексты литургии, но без чинопоследований др. таинств, могут обозначаться как Литургиарий, или Литургикон (слав. Служебник), и т. п. Эквивалентом Е. в лат. традиции является *Сакраментарий.*

Наиболее ранние сохранившиеся Е.— *Барселонский папирус* (P. Monts. Roca inv. 154b–157b, IV в.) и *Серапиона Евхологий* (Ath. Laur. 149. Fol. 1–24v, XI в.) — были составлены в IV в. и относятся к егип. традиции (см. ст. *Александрийское богослужение*). Древнейшая сохранившаяся рукопись к-польского Е. (см. ст. *Византийское богослужение*) — Vat. Barber. 336, кон. VIII в. (содержащиеся здесь чины имеют к-польскую основу, но отражают влияния нек-польских традиций; см. *Барберини Евхологий*), палестинского Е. (см. ст. *Иерусалимское богослужение*) — Sinait. МГ. 53, VIII–IX вв. (ркп. не опубл. и не исследована). Начиная с IX в. известно множество рукописей визант. Е.; то или иное их количество имеется в каждом заметном собрании греч. рукописей. Особой известностью пользуются к-польские *Виссариона Евхологий* (Crypt. Γ. β. I, основной текст — ок. 1020 г.) и *Стратигия Евхологий* (Paris. Coislin. 213, 1027 г.), периферийные (имеющие к-польскую основу, но отражающие нек-польские влияния) *Порфирия Успенского Евхологий* (РНБ. Греч. 226, X в.), *Севастьянова Евхологий* (РГБ. Греч. 474, XI в.), целый ряд Е. из б-к *Синая* (напр., Sinait. gr. 959, XI в.), *Гроттаферраты* (напр., Crypt. Γ. β. VII, X в.) и др. Слово «Е.» фигурирует и в наименовании одной из древнейших сохранившихся слав. рукописей, *Синайского глаголического Евхология* (Sinait. slav. 37, X–XI вв.; в первоначальный состав рукописи нек-рые исследователи также предлагают включать глаголические *Синайский Служебник* и *Синайский Миссал*), но это наименование является условным и в самой рукописи не содержится; в последующей слав. традиции термин «Е.» распространен мало, хотя и встречается в некоторых поздних рукописях и изданиях (самоназванием ранних рукописей Служебника — напр., РНБ. О. п. I. 5, 1-я пол.— сер. XIV в.,— также иногда является слав. пер. слова «Е.»: **Молитвенникъ**); в слав. традиции Е. соответствуют *Служебник* и *Требник.*

Первые печатные издания греч. Е. были сделаны в Венеции в XVI в. (1526, 1545, 1553, 1558, 1564, 1566 (2-е изд.), 1571, 1578, 1589); их текст лежит в основе принятых ныне в греч. Церквах изданий иером. Спиридона (Зервоса) (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα) и Н. Пападопулоса (1-е изд.: Афины, 1927). Помимо этих Е. в литургической практике греч. Церквей используются и новые издания, сделанные с учетом научных исследований, напр. 4-томное издание Е. под редакцией И. *Фундулиса* (Фессалоника, 2000–2003).

Первое научное издание Е. осуществил Ж. *Гоар* (*Goar.* Euchologion); вплоть до наст. времени оно частично сохраняет актуальность. Венецианские издания Е. и труд Гоара были в т. ч. использованы при исправлении рус. богослужебных книг в сер.— 2-й пол. XVII в. Знаменитое собрание выписок из десятков Е. опубликовал в 1895–1917 гг. А. А. *Дмитриевский* (*Дмитриевский.* Описание. Т. 2, отчасти 3; издание осталось неоконченным), задумывавший свою работу как продолжение труда Гоара. Попытку осуществить критическое издание текстов Е. на материале афинских рукописей в 30-х гг. XX в. предпринял П. *Трембелас* (*Τρεμπέλας.* Τρεῖς Λειτουργίαι; *Idem.* Μικρὸν Εὐχολόγιον). В XX в. были опубликованы тексты нек-рых отдельных рукописей Е., в первую очередь трудами М. *Арранца* (см.: *Арранц М.* Избр. соч. по литургике. М., 2006–2007. Т. 1–5), а также под его рук. студентами *Восточного папского института.* Исследованиями визант. Е. в XX в. занимались А. *Штритматтер,* А. *Жакоб* (см. его неопубл. дис.: *Jacob.* Formulaire) и др.

По составу Е. представляет собой собрание различных чинов и последований, объединенных в достаточно стабильные группы: чины литургий, последования отпеваний, чины хиротоний и хиротесий и т. д. Можно предположить, что первоначальные модели, лежащие в основе знаменитых кодексов Е., представляли собой собрания литургических свитков, содержавших те или иные группы чинов (см.: *Пентковский А. М.* Чинопоследования хиротоний в визант. Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 118–132). Известны тематические собрания чинов: мирской Е. (в него входят чины таинств Крещения, Миропомазания, Брака и др.), монашеский Е. (древнерус. «Постригальник»; основой его состава являются чины пострижений в монашество и последование отпевания монахов), архиерейский Е. (чины хиротоний и проч.), Эксомологитарий (содержит молитвы и различные виды вопросов на исповеди — древнерус. «поновления»), Агиасматарий (помимо проч. включает чины водосвятий) и т. д.; но границы между этими видами Е. достаточно условны, как и их наименования.

Поскольку Е. является сборником, в него могли добавлять уставные указания, *диатаксисы,* канонические статьи (в т. ч. характерные только для Е.; см.: *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике. М., 1897; *Алмазов А. И.* Законоправильник при рус. Требнике: Крит.-библиогр. очерк

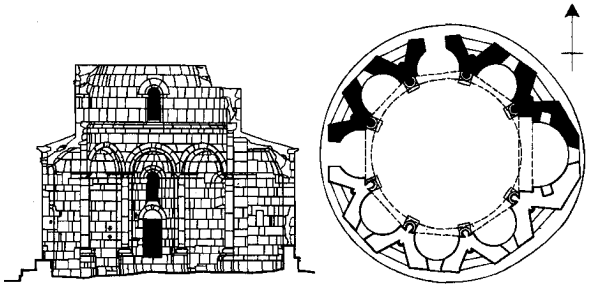
по поводу книги А. С. Павлова. СПб., 1902), апокрифические тексты (см., напр.: *Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: К истории визант. отреченной письменности. Од., 1901) и т. д. В рукописи Е. XV–XVI вв. часто включали наборы литургийных чтений (Апостолы, Евангелия, прокимны) для воскресных, седмичных дней и праздников,— вероятно, это проявление той же тенденции, к-рая на Западе в более раннюю эпоху привела к смене Сакраментария *Миссалом,* в к-рый входят не только молитвы священнослужителя, но и все чтения и песнопения мессы на различные дни года. Но в случае с Е. эта тенденция не привела к формированию нового типа книги: изменяемые песнопения церковного календаря, помимо фиксированных, содержащихся в текстах различных чинопоследований, в рукописях Е. встречаются редко; в печатные издания Е. не включаются также и Апостолы и Евангелия на различные дни года. Е. является книгой, предназначенной для повседневного использования священнослужителями, в рукописях он обычно не иллюминирован и оформлен достаточно просто. Иллюминированные и богато оформленные рукописи, как правило, были предназначены для архиереев, настоятелей крупных мон-рей и т. д.

Диак. Михаил Желтов

ЕГВА́РД [арм. Եղվարդ], большое с. в обл. (марзе) Котайк (Армения) у подножия горы Ара, богатое средневек. памятниками. Древнейшей является раскопанная в нач. XX в. однонефная раннехрист. церковь, отнесенная Т. Тораманяном и И. Стржиговским к V в. От нее осталось неск. рядов кладки, выявляющей вытянутый зал с U-образной апсидой на востоке. Кроме главного входа по оси зап. стены имелось еще 3 в юж. стене, восточный из к-рых примыкал вплотную к апсиде. Немногочисленные сохранившиеся основания пилястр с профилированными базами свидетельствуют о том, что зал, вероятно, был перекрыт сводом на подпружных арках.

Церковь Католике в зап. части села — большая базилика, раскопанная в нач. XX в. Х. Дадяном и ставшая предметом изучения после посещения Тораманяна и Стржиговского в 1913 г. Сохранились стены постройки в 4–6 рядов кладки и остатки столбов. Выступающая из общего объема церкви алтарная апсида уничтожена при прокладке автодороги. Новые раскопки проведены в 80-х гг. XX в. Вытянутое с запада на восток прямоугольное пространство разделено 4 парами Т-образных массивных столбов на 3 нефа (средний шириной 4,95 м, боковые — по 2,05 м), завершавшиеся апсидами. Центральную из них предваряет вима. Небольшие лопатки столбов служили опорой подпружных арок центрального свода. Продольные стены расчленены плоскими пилястрами, на к-рые опирались арки боковых сводов. В основании столбов находились квадратные в плане базы, в основании пилястр — кубовидные, установленные на узкой ступени основания продольных стен. Снаружи из прямоугольного объема храма (14,26×28 м) выделяется 5-гранная алтарная апсида. Стены базилики высятся на 3-ступенчатом цоколе, середины продольных стен отмечены декоративными пилястрами. Храм имеет 6 входов: главный — западный, по оси фасада, 3 — в южной и 2 — в сев. стене. Пороги вост. входов в юж. и сев. стене приподняты по сравнению с остальными: возможно, на этом уровне находилось несохранившееся алтарное возвышение или площадка солеи. Входы, за исключением вост., были оформлены порталами. Среди выявленных при раскопках архитектурных фрагментов — 2 каменные купели в форме четырехлистника. Базилику украшает криптограмма — надпись длиной 30 м и высотой 17 см тянется по юж. фасаду на уровне 3-го ряда кладки и огибает капители портала. Согласно прочтению П. Мурадяна, в ней четырежды зашифрован 660 год от Р. Х., а ее палеографические особенности характерны для VII в. Тораманян датировал церковь V или VI в. на том основании, что тип 3-нефной базилики существовал только в это время; этой т. зр. большинство исследователей придерживаются и после дешифровки надписи (*Саинян.* 1955; *Мнацаканян.* 2002). По их мнению, к 660 г. относится перестройка столбов храма в связи с заменой деревянных перекрытий каменных сводов, хотя следов такой перестройки нет. Толщина стен (1,18 м), форма перекрытий входов и др. особенности свидетельствуют в пользу 660 г. как времени возведения базилики. Судя по изменению кладки в вост. концах боковых нефов, малые апсиды были пристроены в X–XIII вв.

Сурб-Теодоросванк (мон-рь св. Феодора) и его церковь, чаще всего называемая Зоравар (Воевода), согласно сообщению *Ованнеса Драсханакертци* (нач. X в.), были основаны ишханом Армении Григором Мамиконяном после возведения собора в Аруче, т. е. между 666 и 685 гг., «к востоку от большого поселения Егвард». По сведениям XI–XV вв., мон-рь отстраивался и восстанавливался после причиненных ему разрушений. В нем располагались скрипторий и школа. В 1628 г. монастырь вновь был восстановлен, но в 1638 г. тур. войска сожгли его, после чего он возродился, но перестал быть центром епархии. Турецко-персид. война 1735 г. привела к разрушению и запустению монастыря. Развалины сооружений находятся в 3 км от Е., посреди холмистой местности. Сохранилась сев. половина церкви, включающая часть барабана и венчающий его карниз. В 1947 г. вокруг нее был снят полутораметровый слой земли, укреплены подкупольные устои и апсида; с 1979 г. ведется реставрация памятника с целью полного воссоздания его первоначальной композиции (проект А. Манасяна и С. Сарояна, 1981). В 1975 г. к северу от церкви раскопана тетраконховая часовня-усыпальница.



Церковь Зоравар. Между 666 и 685 гг. Разрез и план

Церковь Зоравар возведена из гладко отесанных крупных блоков туфа серых, бурых и рыжих оттенков.

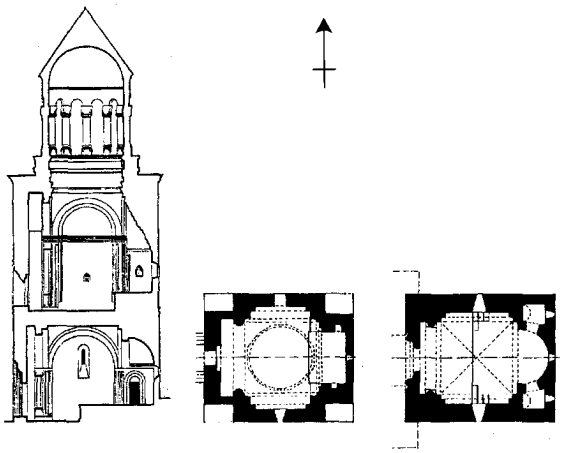
Композиция храма восходит к ранневизантийским восьмилепестковым постройкам К-поля и Эфеса. Храм (ширина по линии «север—юг» 13,45 м) стоит на увенчанном карнизом постаменте (диаметр 15 м), очертания к-рого отклоняются от

круга только с вост. стороны, повторяя форму апсиды. 12-гранный барабан несколько у́же основного объема. Его ребра оформлены округлыми вертикальными тягами. Тело храма образовано 3-гранными экседрами и 5-гранной апсидой. Края этих объемов соединены тромпами, так что фронтальные грани экседр чередуются с треугольными нишами. В глубине ниш поставлены $^3/_4$-ные колонки, врезающиеся в поверхность тромпа. Резным орнаментам фасада свойственны объемная стилизация, пластичность рисунка и невысокий рельеф. Карнизы основного объема и барабана украшены валиком с косой полосой плетеного орнамента. Горизонтальные края блоков обработаны фасками. Сохранились отметки мастеров. Характер резьбы выявляет связь мастеров с мастерами, возводившими Звартноц, Аруч и др. памятники того времени.

Центрическую композицию интерьера церкви формируют расположенные по кругу 8 экседр; алтарная апсида шире и выше остальных. Входы в храм располагались в зап., юж. и, возможно, в сев. экседрах; каждая экседра имела по окну. Стыки экседр оформлены тройными $^3/_4$-ными колоннами, поддерживающими арки, зрительно несущие нагрузку барабана и купола. Изящные пропорции колонок, их вертикально вытянутые пьедесталы указывают на античное влияние, проникшее в армянскую архитектуру, вероятно, с возведением этой церкви. Базы колонн состоят из плинта и торуса, завершенного узкой каймой прямоугольного сечения. Характерные для VII в. кубовидные капители оформлены по сторонам полудисками, а поверху — узкой выкружкой и полочкой. Теми же 2 элементами (большего масштаба) профилирован карниз под барабаном. Широкое центральное пространство (диаметр октагонального подкупольного ядра 7,8 м) контрастирует со стройными вертикальными нишами. Переход к кольцевому подкупольному карнизу — парусный. Внутренняя поверхность приземистого цилиндрического барабана плавно переходит в купол.

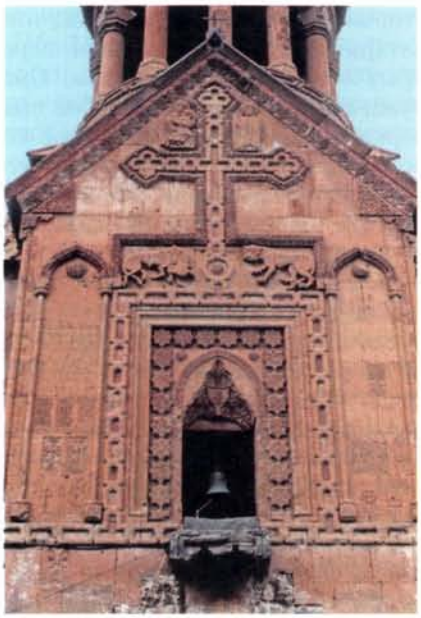
Немногочисленные фрагменты стенописи Зоравара отличаются богатством колорита. Большие площади стен экседр и арок были покрыты геометрическими орнаментами. Фигуративные изображения предположительно существовали в конхах и в куполе.

Зоравар — один из тех замечательных памятников армянской архитектуры, образ к-рых определяется ясностью форм, выверенностью пропорций и лаконичностью декора, выявляющего структуру объемов и тектонику их композиции. Как и собор в Аруче (662–666), ц. Зоравар стала родоначальницей нового архитектурного типа, к которому принадлежит 8-экседровый храм в Иринде (кон. VII в.), церкви в Тбети в исторической обл. Шавшети (нач. X в.) и Спасителя в *Ани* (кон. X — нач. XI в.); его модификации представляют собой храмы Таоскари в исторической обл. Тайк (Тао) (X–XI вв.) и Варзахан к северу от Эрзурума (XI в.) (ныне все на территории Турции).



Церковь-усыпальница Аствацацин. 1301 или 1321 г. Разрез, планы 1-го и 2-го этажей

Церковь-усыпальницу Аствацацин (Богородицы) в центре Е., согласно надписи, основали кн. Азизбек и его супруга Вахах в 1301 или 1321 г. (в зависимости от прочтения). В колофоне одной рукописи начало строительства отмечено под 1318 г., завершение — под 1328 г. (см.: *Thierry, Donabédian, Thierry.* P. 521). Храм реставрировался в 1628 и 1745 гг., а в 1969–1970 гг. была разобрана и отреставрирована ротонда. Пространства обоих ярусов храма имеют крестообразную основу. Крестовый свод нижнего яруса (собственно усыпальницы) опирается на ступенчатые арки и пучковые угловые опоры. На аналогичную арочную структуру верхнего яруса (поминальный храм) опирается купольная ротонда, переход к к-рой осуществлен посредством парусов; подкупольное кольцо выделено широким профилированным карнизом. Алтарь нижнего помещения — прямоугольная вост. апсида с 2 крошечными камерами по сторонам; расположенный над ним алтарь верхнего помещения перекрыт сталактитовым сводом. Снаружи храм представляет собой подчеркнуто вертикализированное сооружение: из кубовидного нижнего объема (ныне частично скрыт культурным слоем) словно вырастает верхний, крестообразный в плане, рукава к-рого завершаются крутыми 2-скатными кровлями, а в центре высится широкая ротонда. Входы в оба яруса расположены по оси зап. фасада. Сохранились остатки консольных лестниц по сторонам верхнего проема; к нижним ступеням приставлялись, вероятно, деревянные лестницы. Поверхности стен, особенно верхнего яруса, декорированы резьбой и рельефами. Западные стены украшают 2 великолепных портала; верхний из них вписан в легкую аркатуру, увенчанную большим рельефным крестом, у основания к-рого находится рельеф с изображениями обращенных друг к другу быка и льва, видимо имеющих геральдическое значение (*Степанян.* 1989. С. 43). По сторонам креста (выше перекладины) расположены фигуры предстоящих Богоматери с Младенцем и прор. Исаии. Сочная пластика рельефов и крупных профилей контрастирует с ювелирным орнаментом тяг и 8-конечных звезд, обрамляющих верхний портал. Сходным образом декорированы др. фасады. На восточном и северном помещено по 3 арки на сдвоенных полуколоннах. В поля более широких средних арок вписаны обрамленные квадрифолиями окна с геральдическими символами над ними (барс, когтящий козла,— на вост. фасаде, крылатый козерог — на северном), окруженные рамами орнамента-плетенки. Еще торжественнее аналогичная декорация юж. стены, где средняя арка заменена ступенчатой тягой, а над двойным окном восседает орел, когтящий ягненка (?). В орнаментированный фриз ротонды включены поливные изразцы. Двухъярусная структура церкви близка



Церковь-усыпальница Аствацацин. 1301 или 1321 г. Верхний ярус зап. фасада

к композициям ц. Богородицы монастыря Нораванк (1339) и ц. св. Минаса в Капутане (1349) и связана с колокольнями XIII–XIV вв. в Ахпате, Санаине, Карби.

На древнем кладбище Е. находятся замечательные по своим художественным качествам хачкары.

Лит.: *Алишан Л.* Айрарат. Венеция, 1890. С. 190–200, 220 (на арм. яз.); *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 1. S. 144–145; Bd. 2. S. 701; *Тораманян Т.* Мат-лы по истории арм. архитектуры. Ереван, 1942. Т. 1. С. 114–118, 125–126, 245–246; 1948. Т. 2. С. 127, 156–158 (на арм. яз.); *Яралов Ю. С.* Два памятника арм. архитектуры: (Зоравар, Амена-Пркич) // Сообщ. Ин-та истории и теории архитектуры. М., 1947. Вып. 8. С. 1–12; *Арутюнян В. М., Сафарян С. А.* Памятники арм. зодчества. М., 1951. С. 45–46; *Саинян А.* Архитектура Касахской базилики. Ереван, 1955. С. 105–114 (на арм. яз.); *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961. С. 89–90, 141–143; *Елиазарян О.* Большой и малый мон-ри Елварда и др. важные памятники села // Эчмиадзин. 1962. № 7. С. 40–52 (на арм. яз.); *Gandolfo F.* Chiese e cappelle Armene a navato semplice dal IV al VII sec. R., 1973. P. 87–94. Fig. 7, 132–136; *idem.* Le basiliche Armene IV–VII sec. R., 1982. P. 96–105; *Мурадян П. М.* Криптографическая надпись Егварда // Ереванский ун-т. 1974. № 1(18). С. 36–40 (на арм. яз.); *он же.* Хронологическая система летосчислений по-армянски // ВОН. 1975. № 10. С. 80–81; *Котанджян Н. Г.* Цвет в раннесредневек. живописи Армении: Анализ памятников VI–VII вв. Ереван, 1978. С. 10, 15, 51–53. Ил. 48–51; *Дурново Л. А.* Искусство // Культура раннефеод. Армении (IV–VII вв.). Ереван, 1980. С. 393–394; *Халпахчьян О. Х.* Восьмиапсидные центрально-купольные сооружения средневек. Армении // Архит. наследство. М., 1982. Вып. 30. С. 60–76; *Матевосян К.* Церковь и мон-рь Зоравар Егварда // Эчмиадзин. 1983. № 7 (на арм. яз.); *Якобсон А. Л.* Закономерности в развитии раннесредневек. архитектуры. Л., 1983. С. 117, 138–139; *Гюзальян Л. Т.* Иранские средневек. изразцы на купольном барабане храма Богородицы в Егварде // ИФЖ. 1984. № 2. С. 153–174; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven; L., 1986⁴. P. 322, 324; *Thierry J.-M., Donabédian P., Thierry N.* Les arts arméniens. P., 1987; *Cuneo P.* Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. T. 1. P. 162–165; *Степанян Н. С.* Искусство Армении: Черты ист.-худож. развития. М., 1989; *Ованнес Драсханакертци.* История Армении / Пер. и коммент.: Г. Б. Тосунян. Ереван, 1996. С. 94–95 (на арм. яз.); *Асратян М.* Арм. архитектура раннего христианства. М., 2000. С. 17, 31–32, 109, 147, 227, 330–331; *он же.* Мон-рь св. Феодора Егварда // Христ. Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 312–313 (на арм. яз.); *Shahinian S.* The Tradition of Funerary Architecture in Armenia from the Origins of Christianity to the Late Middle Ages // Trail to the East: Essays in Memory of Paolo Cuneo. R., 2000. P. 72–80; *Мнацаканян С. Х.* Базилика Егварда // История арм. архитектуры. Ереван, 2002. Т. 2. С. 182–184. Табл. 34 (на арм. яз.); *он же.* Многоапсидные памятники // История арм. архитектуры. Ереван, 2004. Т. 3. С. 170–172 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян, Г. В. Казарян

ЕГЕСИ́ПП [греч. Ἡγήσιππος], христ. писатель II в., один из первых христ. историков и защитников Православия. О происхождении и жизни Е. почти ничего не известно. По мнению Евсевия Кесарийского, он был евреем, обратившимся в христианство (*Euseb.* Hist. eccl. IV 22. 8; косвенными свидетельствами этого являются использование им апокрифического «Евангелия евреев», распространенного преимущественно в Палестине, употребление евр. слов и ссылки на устное иудейское предание. Однако все цитаты из сочинений Е. у Евсевия говорят об использовании Е. текста Септуагинты, а не евр. оригинала). Е. совершил путешествие на Запад: долго жил в Коринфе, когда епископом там был Прим (Ibid. IV 22. 2–3), а затем отправился в Рим. Как долго он пробыл в Риме, в понтификат какого папы и куда направился затем, неясно. Е. говорит, что составил списки пап до Аникета (154–166), но при этом упоминает имена и преемников Аникета — Сотера (ок. 166–175) и Елевферия (ок. 175–189). Застал ли он понтификаты этих пап (как считал блж. Иероним — *Hieron.* De vir. illustr. 22), добавил кого-то из них в свое сочинение после возвращения домой или посещал Рим при последнем из них (Е. отмечает, что Елевферий был диаконом при Аникете), историки расходятся во мнениях. Вероятно, целью его поездки было собрать сведения о ересях или заручиться поддержкой древнейших христ. общин против гностиков (*Quasten.* Patrology. P. 285).

Е. также сообщает о себе, что при его жизни (ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενος) происходили игры, к-рые имп. Адриан (117–138) учредил в честь своего фаворита Антиноя (*Euseb.* Hist. eccl. IV 8). Возможно, он помнил их с детства. Блж. Иероним называет время жизни Е. близким к апостольским временам (лат. vicinus apostolicorum temporum — *Hieron.* De vir. illustr. 22), а Евсевий говорит о его принадлежности к 1-му поколению после апостолов (*Euseb.* Hist. eccl. II 23. 3). В «Пасхальной хронике» (Chron. Pasch. 239 // PG. 92. Col. 641) сообщается, что Е. умер в период правления имп. Коммода (180–192).

Сочинение. Е. принадлежал несохранившийся труд на греч. языке «Записи о церковных делах» (Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πραξέων) в 5 книгах. По словам блж. Иеронима, Е. описал все события, к-рые происходили на территории от Палестины до Рима, начиная от Крестной смерти Иисуса Христа и до своих дней (*Hieron.* De vir. illustr. 22). Судя по цитатам из этого сочинения в «Церковной истории» Евсевия, работа представляла собой не историческое сочинение, а собрание записок, преданий и т. п. Поскольку рассказ Е. о св. Иакове Праведном помещался в 5-й кн. (*Euseb.* Hist. eccl. II 23. 4–18), изложение не было хронологическим. Стиль Е. Иероним называет простым. Евсевий доверяет сведениям Е. и цитирует его многократно (Ibid. III 5. 2–3; 11. 1–12. 1; 16. 1; 20. 1–6; 32. 1–8; IV 8. 2, 11; 22. 1–9).

Целью работы Е. было защитить правосл. веру от еретических искажений (Ibid. IV 7. 15). По мнению К. Г. Тёрнера и Э. Каспара, Е. заботился не о составлении списков епископов, а о сборе доказательств преемственности апостольского предания в основных центрах христианства. Помимо рассказа об убиении Иакова Праведного в сочинении Е. описано избрание на епископство в Иерусалиме брата Господня Симеона, сына Клеопы, брата Иосифа (Ibid. III 11–12; IV 22. 4). Он также сообщает о 2 внуках брата Господня Иуды, к-рые стали исповедниками веры при имп. Домициане, но остались живы и дожили до времен имп. Траяна (Ibid. III 20. 1–6; 32. 5–6). До

их кончины Церковь, по словам Е., пребывала «чистой непорочной Девой», но потом появилось множество ересей (Ibid. IV 22. 4; III 32. 7), к-рые Е. перечисляет.

Делались предположения, что Е. принадлежал к иудеохрист. течению, и даже к тем, кто выступали против ап. Павла (*Baur F. Ch.* Geschichte der christlichen Kirche. Tüb., 1863². Bd. 1. S. 84). Эти гипотезы основаны на цитате, сохранившейся у свт. Фотия среди извлечений из сочинения тритеиста Стефана Гобара (*Phot.* Bibl. Cod. 232. 288b // PG. 103. Col. 1096). Якобы Е. отрицал слова ап. Павла в 1 Кор 2. 9. Однако Е. не пишет прямо, что эти слова написаны ап. Павлом, но упоминает о «многих, говорящих против Писания и против Христа». Тем более что слова апостола основаны на Ис 64. 4 (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 34). Скорее всего Е. выступал против неправильного понимания этих слов гностиками. Никто из св. отцов, читавших произведения Е. целиком, не сомневался в его православном исповедании.

Память Е. встречается в Мартирологе Адамнана под 7 апр. В Римский Мартиролог его память была включена по настоянию Цезаря Бария, к-рый считал, что Е. принял мученическую кончину в Риме (ActaSS. Apr. T. 1. P. 656–657).

Под именем Е. известно также сочинение на лат. языке «Об уничтожении города Иерусалима» (De excidio Urbis Hierosolymitanae) в 5 книгах, посвященное Иудейской войне с Римом 66–73 гг. В ранних рукописях этого сочинения имя автора отсутствует. По ряду признаков текст датируется 70-ми гг. IV в. Автор скорее всего одинаково хорошо владел лат. и греч. языками (среди вероятных кандидатур — Евагрий, переводчик «Жития Антония» свт. Афанасия и друг блж. Иеронима). Свт. Амвросий Медиоланский не мог быть автором этого сочинения, т. к. рассказ о Симоне Волхве отличается от рассказа в одном из его творений (*Ambros. Mediol.* Contr. Auxent. 13). Возможно, причиной написания сочинения была попытка имп. Юлиана Отступника восстановить Иерусалимский храм в 363 г. Цитаты из Свящ. Писания приводятся в версии, отличающейся как от Вульгаты, так и от большинства свидетельств Италы.

Сочинение представляет собой эпитому 1–4-й и 6–7-й книг «Иудейской войны» Иосифа Флавия с добавлением материала из 18–20-й книг его «Иудейских древностей». Принадлежность автора к христ. вере проявляется в разд. 2. 12, где он говорит о преследованиях Господа и Его учеников, и в разд. 3. 2, где повествуется о Симоне Волхве и об апостолах Петре и Павле. Им также упоминается К-поль как вторая столица Римской империи. Во времена Кассиодора (VI в.) в Зап. Европе перевод этого сочинения с греч. языка приписывался блж. Иерониму, свт. Амвросию или Руфину (*Cassiod.* De inst. div. 17 // PL. 70. Col. 1133). Вероятно, имя Е. оказалось в заглавии в результате искажения «Ex Iosippo» (т. е. «Из Иосифа»).

Изд.: PG. 5. Col. 1303–1328; *Routh M. J.* Reliquiae sacrae. Oxf., 1846². Vol. 1. P. 207–219; *Zahn T.* Forschungen zur Geschichte des neutestamentliches Kanons. Erlangen, 1900. Bd. 6. S. 228–249; *Preuschen E.* Antilegomena. Giessen, 1905². S. 107–113; *Lawlor H. J.* Eusebiana. Oxf., 1912. P. 98–107; *Schwartz E.* Eusebius: Kirchengeschichte. B., 1952². S. 131–156. ***Псевдо-Егесипп.*** PL. 15. Col. 2061–2310; *Hegesippus, Pseudo-.* Historiae qui dicitur libri V / Rec. V. Ussani. Vindobonae, 1932. (CSEL; 66/1).

Лит.: *Hilgenfeld A.* Hegesippus und die Apostelgeschichte // ZWTh. 1876. Bd. 21. S. 193–233; *Dannreuther H.* Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne aux deux premières siècles. Nancy, 1878; *Boor C., de.* Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes. Lpz., 1882. (TU; Bd. 5. H. 2); *Overbeck F.* Über die Anfänge der Kirchengeschichteschreibung. Basel, 1892. S. 6–13, 17–22; *Lawlor H. J.* Hegesippus and Apocalypse // JThSt. 1907. Vol. 8. P. 436–444; *Turner C. H.* Apostolic Succession // Essays on the Early History of the Church and the Ministry / Ed. H. B. Swete. L., 1918. P. 115–120, 207; *Caspar E.* Die älteste römische Bischofsliste. B., 1926; *Hermann L.* La famille du Christ d'après Hegesippe // Revue de l'Univ. de Bruxelles. 1936/1937. Vol. 42. P. 387–394; *Schoeps H. J.* Jacobus der Gerechte und Oblias // Biblica. 1943. Vol. 24. P. 398–403; *Sahlin H.* Noch einmal Jacobus «Oblias» // Ibid. 1947. Vol. 28. P. 152–153; *Quasten.* Patrology. Vol. 1. P. 284–287; *Ehrhardt A.* The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. L., 1953; *Bieler L.* Adamnan und Hegesippus // WSt. 1956. Bd. 69. S. 344–349; *Hyldahl N.* Hegesipps Hypomnemata // StTheol. 1960. Vol. 14. P. 70–113; *Telfer W.* Was Hegesippus a Jew? // HarvTR. 1960. Vol. 53. P. 143–153; *Gustafsson B.* Hegesippe's Source and his Reliability // TU. 1961. Bd. 78. S. 227–232; *Beyschlag K.* Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur // ZNW. 1965. Bd. 56. S. 149–177; *Kemler H.* Hegesipps römische Bischofsliste // VChr. 1971. Vol. 25. P. 182–196; *Abramowski L.* Diadoce und ὀρθὸς λόγος bei Hegesippus // ZKG. 1976. Bd. 87. S. 321–327; *Durst M.* Hegesipps «Hypomnemata» – Titel oder Gattungsbezeichnung? // RQS. 1989. Bd. 84. S. 299–330; *Norelli E.* La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe // L'historiographie de l'Église des premières siècles. P., 2001. P. 1–22; *Callu J.-P.* Le «De bello Iudaïco» du Pseudo-Hégésippe: essai de datation // *Idem.* Culture profane et critique des sources. P., 2006. P. 597–622.

А. А. Ткаченко

ЕГИ́ПЕТ [Арабская Республика Египет (АРЕ); араб. مصر; копт. khme], гос-во в сев.-вост. части Африки и на Синайском п-ове в Азии, к его территории также относятся неск. небольших островов в Суэцком зал. и Красном м. Е. на севере омывается Средиземным м., на востоке — Красным м., граничит с Ливией на западе, с Суданом — на юге, с Израилем и сектором Газа (Палестинская автономия) — на северо-востоке. Территория — 1001,5 тыс. кв. км. Столица — Каир (15,75 млн чел.). Крупные города: Александрия (3,5 млн чел.), Порт-Саид (0,5 млн чел.). Гос. язык — арабский. Е.— член ООН (1945), Лиги араб. гос-в (1945), Африканского союза (1963; до 2002 Орг-ция африканского единства), Исламской конференции (1969).

География. В Е. преимущественно равнинный рельеф местности. На территории страны западнее Нила расположена Ливийская пустыня, на востоке, между долиной Нила и Красным м.,— плато Аравийской пустыни, на крайнем юго-востоке — сев. часть плато Нубийской пустыни. Ливийская и Аравийская пустыни разделены долиной Нила, к-рый течет по территории Е. с юга на север и впадает в Средиземное м. Ступенчатые песчаниковые и известняковые плато Ливийской пустыни, пересеченные длинными грядами дюн, чередуются с равнинами, а в центральной и сев. частях изрезаны солончаковыми впадинами и озерными низменностями. За исключением выходов грунтовых вод на поверхность в оазисах Ливийская пустыня безводна. Аравийская пустыня представляет собой каменистое плато, сложенное кристаллическими породами, выходящими на поверхность на юго-востоке глыбами гор Этбай. На северо-востоке Аравийской пустыни расположены горы Синайского п-ова, где находится высочайшая точка страны — гора Катерин (2642 м). Нубийское плато имеет ровную поверхность с вкраплением отдельных горных гряд, как в Аравийской пустыне. Характерной чертой является расчлененность поверхности сухими

руслами рек (вади). Климат на большей части территории Е. тропический континентальный, с амплитудой суточных колебаний температуры от 0°С ночью до 40–50°С днем, особенно в пустыне. В Верхнем Е. (к югу от Каира) с дек. по февр.— прохладный сезон, с апр. по окт.— жаркий сезон с максимально высокими температурами, при этом в апр.—мае из Сахары дует сухой и жаркий юж. или юго-зап. ветер хамсин, в июле относительная влажность воздуха поднимается в результате разлива Нила. В этом регионе осадки редки (количество осадков менее 100 мм в год), дождей может не быть 7–10 лет. На юге и западе страны среднесуточная температура от 15–16°С в янв. до 30–34°С в июле. В Нижнем Е. (к северу от Каира) климат преимущественно субтропический средиземноморский. Прохладный сезон — с окт. по апр., теплый и достаточно влажный, с дождями — с мая по окт. На севере страны среднесуточная температура от 11–12°С в янв. до 25–26°С в июле. Среднегодовая температура на севере 25–26°С, на юге 30–34°С.

Население. Численность населения Е., согласно нек-рым егип. источникам (Central Agency for Mobilization and Statistics), составила на 2007 г. 74,107 млн чел. Бóльшая часть населения проживает в долине Нила и его дельте, наиболее плотно заселенном районе страны, а также в зоне Суэцкого канала и оазисах. Остальные области Е. заселены мало. В пустынях можно встретить кочевое и полукочевое население. Средняя плотность населения — 73 чел. на 1 кв. км. Среднегодовой прирост населения составляет 1,82%. Рождаемость — 25,5 на 1 тыс. чел., смертность — 5,9 на 1 тыс. чел. Дети до 14 лет составляют 33,3% населения, жители от 15 до 64 лет — 61,3%, а достигшие 65-летного возраста — 5,4%. Среднестатистическая продолжительность жизни — 71,3 года (мужчины — 69,1, женщины — 73,6). Средний возраст населения — 22,9 года (все данные за 2005).

В этническом отношении большинство населения Е.— арабы (91,9%). Из них бóльшую часть составляют арабы-египтяне (85,5%), к которым обычно причисляют кочевников-бедуинов (1,2%) и особую этноконфессиональную группу коптов. Арабы-суданцы составляют 5,4% населения, арабы-ливийцы — 0,5, арабы-палестинцы — 0,2, арабы-йеменцы — 0,2, сиро-ливанские арабы — 0,1, берберы — 2, нубийцы — 1, цыгане — 1,1%, проживают также итальянцы, французы, греки, турки и др.

Государственное устройство. Согласно Конституции 11 сент. 1971 г., Е.— унитарное гос-во, по форме правления — президентская республика. Глава гос-ва — президент, избираемый с 2005 г. на 6 лет путем всеобщих прямых выборов (до 2005 назначался Народным собранием и утверждался на Национальном народном референдуме). Законодательная власть осуществляется однопалатным парламентом — Народным собранием, избираемым на 5 лет, в состав к-рого входят 444 депутата, избираемые в результате всеобщих выборов, и 10 депутатов, назначаемых президентом, а также совещательным органом — Консультативным советом из 264 членов: 176 из них избираются всеобщим голосованием, а 88 — назначаются президентом. Премьер-министра, вице-президентов и членов кабинета министров назначает президент, к-рый имеет право распускать Народное собрание. Е. разделен на 27 мухафаз (губернаторств), главы к-рых назначаются правительством и имеют ограниченные полномочия. Судебная система Е., независимая от законодательных и исполнительных органов, состоит из судов 2 типов: общей юрисдикции и административных. Суды общей юрисдикции, ведущие гражданское, уголовное и коммерческое судопроизводство, включают суды 3 уровней: низшие 1-й инстанции, апелляционные и кассационный. Адм. суды 3 ступеней, подчиненные Гос. совету, решают адм. споры, вопросы, касающиеся постановлений, принятых гос. должностными лицами и мин-вами, а также устраняют конфликты между гос-вом и частными лицами. Высшим органом в судебной системе является Верховный конституционный суд, созданный в 1969 г. и наделенный правом решать вопросы о конституционности законов и нормативных актов. В Е. существует многопартийная система.

Религия. Подавляющее большинство жителей Е. исповедуют ислам (90%). Христиане, проживающие преимущественно в Каире, Александрии и других крупных городах, составляют менее 10%, в основном это представители нехалкидонской *Коптской Церкви* (8,7%), в меньшей степени — нехалкидонской *Армянской Апостольской Церкви*. Православие представлено приходами Александрийского Патриархата. Римско-католическая Церковь имеет незначительное количество верующих, в основном принадлежащих разным *Восточным католическим Церквам* (0,4%). Число верующих, исповедующих прочие христианские конфессии, не превышает 0,8%. Ок. 0,1% египтян не причисляют себя к приверженцам какой-либо религии. Крайне незначительное число исповедуют иудаизм или принадлежат к новым религ. движениям.

Православие в Е. представлено приходами Александрийского Патриархата (см. ст. *Александрийская Православная Церковь*), возглавляемой Папой Патриархом Александрийским и всей Африки, с 2004 г. им является Феодор II (Хорефтакис). Под его председательством действует Свящ. Синод, в состав к-рого входят все митрополиты. На территории Е. Александрийский Патриархат имеет Александрийскую архиепископию, возглавляемую Патриархом (резиденции в Александрии и Каире), и 5 митрополий: *Мемфисскую* (Гелиополь-Каир), *Леонтопольскую* (Исмаилия), *Пелусийскую* (Порт-Саид), *Гермопольскую* (Танта) и Птолемаидскую (Миния). Численность постоянно проживающих в стране православных незначительна — ок. 10 тыс. чел., окормляемых в 30 приходах. Также на территории Е. действуют 3 мон-ря: св. *Саввы Освященного* в Александрии, свт. Николая в Каире и вмч. Георгия в Ст. Каире.

Синайская архиепископия, имеющая автономный статус в составе *Иерусалимской Православной Церкви,* состоит из мон-ря вмц. *Екатерины,* расположенного у подножия горы Синай, и подворий (3 в Е. и 14 в др. странах: в Греции, на Кипре, в Ливане и в Турции).

РПЦ имеет на территории Е. представительство при Патриархе Александрийском в Каире. Русская диаспора в Е. окормляется в посольском храме во имя вмч. Димитрия Солунского в Каире и в храме во имя блгв. Александра Невского в Александрии.

Нехалкидонские Церкви. Коптская Церковь имеет на территории Е. 42 еп-ства. Общее количество верующих ок. 6,5 млн чел. В структуре

Армянской Апостольской Церкви Эчмиадзинского Католикосата 4 общины, объединяющие 13 тыс. верующих.

Римско-католическая Церковь. Со времени 5-го крестового похода (1217–1221) в Е. существовали лат. еп-ства и осуществлялась католич. пропаганда. В 1630 г. в Каире была учреждена миссия *капуцинов,* а в 1675 г. в страну прибыли *иезуиты.* В 1687 г. их деятельность была объединена под упр. миссии Sui Iuris в Верхнем Е. В 1839 г. был создан Апостольский викариат Египта (с 27 янв. 1951 апостольский викариат Александрии Египетской). Кон. XIX — нач. XX в. был наиболее активным периодом для католич. миссионеров. В 1909 г. апостольская префектура Дельты Нила, созданная в 1886 г., была преобразована в апостольский викариат Дельты Нила. В 1926 г. был создан апостольский викариат Суэцкого канала, затем переименованный в апостольский викариат Порт-Саида. После революции 1952 г. мн. католики покинули страну: их количество уменьшилось с 40 тыс. чел. в 1949 г. до 8–9 тыс. в 1960 г. 30 нояб. 1987 г. 3 апостольские викариата Александрии Египетской, Гелиополя Египетского и Порт-Саида были объединены в апостольский викариат Александрии Египетской. В наст. время, согласно офиц. данным, общее число католиков ок. 30 тыс. чел., преимущественно иностранцы.

Среди Восточных католических Церквей, представленных в Е., наиболее многочисленной является *Коптская католическая Церковь* (ок. 253 тыс. чел.). В нее входит 7 епархий: Александрия (130 тыс. чел.), Эль-Минья (40,53 тыс. чел.), Асьют (45 тыс. чел.), Луксор (18 тыс. чел.), Сохаг (12,56 тыс. чел.), Исмаилия (6,7 тыс. чел.), Эль-Гиза (1 тыс. чел.).

Общины *Мелькитской католической Церкви* на территории Египта и Судана входят в состав Греко-мелькитского патриархата Антиохии и всего Востока, Александрии и Иерусалима, насчитывают 11 тыс. чел.

Католики-марониты прибыли в Е. из Ливана, в 1946 г. было образовано Каирское еп-ство, подчиненное *Маронитской католической Церкви.* В наст. время их численность составляет 5 тыс. чел. В основном общины находятся в районах Каира Шубра, Дахер и Гелиополь, в 2 последних действуют церковные школы.

Католики арм. обряда относятся к Искандерийскому еп-ству в составе *Армянской католической Церкви,* их численность 1,276 тыс. чел.

Сиро-католики составляют Каирское еп-ство, к-рое образовано в 1965 г. в юрисдикции *Сирийской католической Церкви.* Окормляет 1,7 тыс. чел. Открыты школы и церкви в Дахере и Гелиополе.

Халдейские общины объединены в Каирское еп-ство *Халдейской католической Церкви.* В них входят 500 чел.

Протестантские церкви, деноминации и секты. *Англиканская церковь* представлена еп-ством Египта, Сев. Африки и Африканского Рога в составе провинции Иерусалима и Ближ. Востока, являющейся членом *Англиканского содружества.* Имеет 6 приходов, насчитывающих 2,5 тыс. верующих.

Пресвитерианство представлено *Евангелической церковью Египта — Нильским синодом,* крупнейшей протестант. орг-цией в стране. Имеет 250 конгрегаций с общим количеством верующих ок. 300 тыс. чел.

Конгрегационалисты представлены 2 арм. орг-циями: Союзом армянских евангелических церквей Ближ. Востока (2 общины, 60 чел.) и откололовшейся от него Армянской евангелической церковью (3 общины, 270 чел.).

Баптисты объединены в 2 орг-ции: Египетскую баптистскую конвенцию (12 общин, 2,5 тыс. чел.) и Международную баптистскую церковь (10 общин, 1 тыс. чел.).

Адвентисты седьмого дня (АСД) имеют 19 общин, составляющих т. н. Египетскую конференцию, входящую в Ближневосточную объединенную миссию Трансъевропейского дивизиона АСД. Общее количество адептов 828 чел. (2005).

«Движение святости» представлено 4 орг-циями: Свободной методистской церковью (120 общин, 42 тыс. чел.), Церковью веры (19 общин, 2 тыс. чел.), Церковью Бога (8 общин, 600 чел.), Церковью Назарянина (15 общин, 200 чел.).

Пятидесятники входят в такие орг-ции, как *Ассамблеи Бога* (ок. 170 общин, ок. 140 тыс. чел.), Церкви евангельской проповеди (12 общин, 7,5 тыс. чел.), Пятидесятническая миссия веры (20 общин, ок. 6 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь Бога (27 общин, 3 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь святости (10 общин, ок. 2 тыс. чел.), Церковь Бога пророчеств (13 общин, ок. 1,5 тыс. чел.), Объединенная пятидесятническая церковь (3 общины, 180 чел.).

В последние годы широкое распространение получили т. н. изолированные радио-церкви, их приверженцами в Е. считают себя более 70 тыс. чел.

Более мелкие независимые протестант. орг-ции насчитывают в Е. ок. 10 тыс. чел. Общее количество протестантов ок. 550 тыс. чел.

История протестантских церквей и деноминаций в Е. В 1751 г. миссионеры *моравских братьев* пытались установить контакты с Коптским патриархом Марком VII. Между 1818 и 1849 гг. в Е. действовали миссионеры англикан. Церковного миссионерского об-ва (ЦМО), базировавшегося на Мальте. Эта орг-ция в сотрудничестве с Британским и зарубежным библейским обществом (БЗБО) занималась распространением Свящ. Писания в араб. странах Ближ. Востока и в Сев. Африки. В 1839 г. был заложен 1-й в Е. англикан. храм — собор св. Марка в Александрии; богослужения в нем начались в 1841 г. Однако усилия миссионерских групп, проповедовавших в основном среди египтян-коптов, не имели значительных успехов. Им не удалось основать новые церковные орг-ции, но они сумели внести идеи реформации в Коптскую Церковь. Реформы папы-патриарха Кирилла IV (1854–1862), в т. ч. и поддержка иконоборческих тенденций, были отчасти результатом тех учений, с к-рыми патриарх познакомился в юности в одной из миссионерских школ ЦМО.

В сер. XIX в. в Е. прибыли миссионеры из др. протестант. орг-ций, в первую очередь из миссии Объединенной пресвитерианской церкви США. Их деятельность с 1854 г. распространилась на Верхний и Средний Е., где были основаны школы и медицинские службы (см. ст. *Евангелическая Церковь Египта — Нильский синод*). Подобные инициативы не вызывали протеста со стороны папы-патриарха Кирилла IV. Однако после первых успехов протестант. миссии отношения с Коптской Церковью стали более напряженными. Патриарх Димитрий II (1862–1870) анафематствовал коптов, принявших протестантизм, и безуспешно пытался заставить власти закрыть протестантские учебные

заведения. В 1897 г. пресвитериане Е. учредили т. н. Евангелический Нильский синод, объединявший 4 пресвитерии (благочиния). В 1899 г. был созван первый собор духовенства Нильского синода. Брит. колонизация 1882 г. способствовала увеличению притока католич. и протестант. иностранных миссионеров. Общины англикан. миссионеров, образованные на территории Е., вошли в состав провинции Иерусалима и Ближ. Востока, в 1882 г. открылось представительство ЦМО в Александрии. В стране работали такие члены ЦМО, как Ф. Харпер и У. Х. Т. Гарднер. В 1888 г. Харпер открыл госпиталь в Старом Каире. В 1905 г. под рук. Гарднера Епископальная церковь начала издавать религ. лит-ру, помимо многочисленных книг успехом пользовался ж. «Восток и Запад», к-рый распространялся в Палестине, Сирии, Индии, Шри-Ланке и Индонезии. В 1883 г. Библейское общество Египта (БОЕ) стало самостоятельным подразделением в составе БЗБО. В 1910 г. были открыты педагогические курсы, небольшая школа-интернат, 2 дневные школы для девочек в Каире, дневная школа для мальчиков в Ст. Каире и школа для девочек из состоятельных семей в Хелуане.

В 1920 г. была основана независимая епархия Египта и Судана, к-рую возглавил еп. Левелин Гвин. Он рукоположил первых 4 егип. пасторов Епископальной церкви, первого англикан. свящ. Гиргиса Бишая (1925). Количество протестант. орг-ций, работавших в Е., расширилось за счет миссий, организованных в кон. XIX – нач. XX в. баптистами, методистами, Адвентистами седьмого дня, церковью ассамблеи Бога, Плимутскими братьями и проч. Из-за невозможности вести проповедь среди мусульман их паству составили в основном египтяне-копты. Миссионерской работе орг-ций из США в значительной мере помогало Американское библейское об-во, деятельность к-рого была по соглашению с БЗБО сосредоточена в Верхнем Е. В 1921 г. между 7 главными протестант. миссиями было достигнуто соглашение о сотрудничестве и основании экуменической орг-ции «Содружество единства», призванной содействовать укреплению межхрист. связей. Соглашение о независимости предусматривало постепенное сокращение брит. присутствия в Е.

После революции 1952 г. мн. протестант. церкви стали автономными, но число прихожан в христ. церквах значительно сократилось из-за массового отъезда европейцев из Е.

В наст. время крупнейшей протестант. орг-цией страны является Евангелическая Церковь Египта — Нильский синод, к-рая входит в состав *Всемирного альянса реформатских церквей, Всеафриканской конференции церквей* и *Всемирного совета церквей*. 17 протестант. деноминаций объединены в т. н. Протестантский совет Египта (ПСЕ), к-рый взаимодействует с егип. властями. Он состоит из 20 представителей, большинство из них — члены Евангелической Церкви Египта — Нильский синод. Все офиц. решения о посвящении в сан, строительстве новых церковных зданий и проч. должны утверждаться руководством ПСЕ. Главой Совета является Сафат аль-Байади.

Значительное место в работе протестантант. орг-ций занимает социальное и просветительное служение. Евангелическая Церковь Египта учредила Коптскую евангелическую орг-цию социальной помощи. Под ее патронатом в Каире построена больница, находится более 20 клиник, дома престарелых и детские дома. Под эгидой англикан. Церкви в Е. действуют медицинские учреждения и социальные центры для лиц, оказавшихся перемещенными по экономическим или политическим причинам, открыто неск. больниц, клиник и социальных центров для беднейших слоев населения. Важным фактором для протестантант. общин Е. является помощь заграничных орг-ций. Так, Евангелической Церкви Египта оказывает поддержку Пресвитерианская Церковь США, при содействии благотворительных обществ англикан. общинам направляется помощь из Иерусалима, где находится центр провинции, в состав к-рой входит епархия. Важным событием в жизни Епископальной Церкви Египта стала реконструкция кафедрального собора во имя Всех святых в Каире. В 1978 г. старое здание (1934) было полностью перестроено и стало богослужебным и адм. центром церкви.

Основным протестантант. высшим учебным заведением в Е. является Коптская евангелическая богословская семинария в Каире, основанная в 1926 г. и являющаяся крупнейшим в мире христ. богословским ин-том с преподаванием на араб. языке. Это учебное заведение готовит специалистов для протестант. церквей Сев. Африки и Ближ. Востока. Важную роль в жизни егип. христиан попрежнему играет БОЕ. Оно смогло приспособиться к специфическим условиям страны, где большинство населения составляют мусульмане. В араб. мире Е. остается наиболее благоприятной для христианства страной со значительной религ. свободой для самых разных деноминаций, где публикация и распространение Библии практически не встречает преград. В 1977 г. БОЕ стало ассоциированным членом Объединенного библейского об-ва, в 1996 г. оно приобрело полноправное членство в орг-ции. БОЕ, к-рое с 1990 г. возглавляет Рамиз Аталла, кроме подготовки и публикации последней араб. версии Библии (Arabic Van Dyk Bible, 1999) распространяет Свящ. Писание на кассетах в классическом и разговорном вариантах араб. языка, выпускает видеофильмы, книги и буклеты для разных категорий населения. Об-во владеет сетью из 8 книжных магазинов. С 2002 г. действует егип. студия христ. спутникового телеканала Sat7, обслуживающего араб. зрителей в странах Ближ. Востока и Сев. Африки.

Лит.: *Padwick C.* Temple Gairdner of Cairo. L., 1929; *Meinardus O. F. A.* Christian Egypt: Faith and Life. Cairo, 1970; *idem.* Christian Egypt: Ancient and Modern. Cairo, 1977; *Burrell A.* Cathedral on the Nile: A History of All Saints Cathedral. Cairo, 1984; *Saram B. D.* Nile Harvest. Bournemouth, 1992; Christians in Egypt: Church under Siege / Ed. J. Eibner. Zürich, 1993; *Makari P. E.* Conflict and Cooperation among Christians and Muslims in Egypt: Communal Relations, Toleration, and Civil Society: Diss. N. Y., 2003.

Ислам. Мусульманами являются большинство жителей Е., преимущественно это сунниты шафиитского мазхаба, в меньшей степени ханифитского, маликитского, ханбалитского толка. Имеются сторонники суфийских братств: кадирийи, рифайи, идрисийи, бедавийи, шадилийи и др.; в районе оазисов Сива проживают сенуситы. Общее число мусульман ок. 65–66 млн чел.

Иудаизм. Приверженцы этой конфессии живут в крупных городах, их количество не более 1,5 тыс. чел.

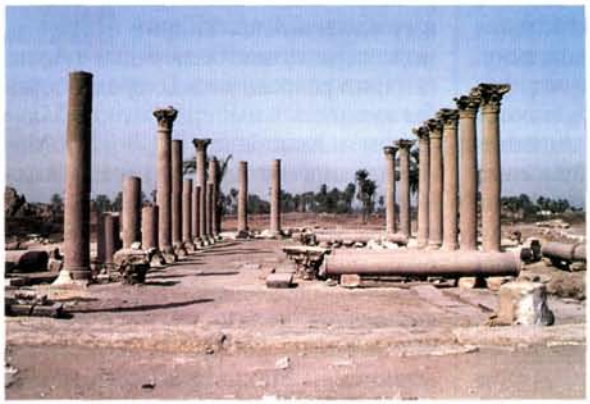
Новые религиозные движения представлены бахаизмом (см. *Бахаи религия*), к нему принадлежат ок. 8 тыс. чел.

Религиозное законодательство. Согласно поправке, принятой в 1980 г. к ст. 2 Конституции Е., исламское право — *шариат* — является основным источником законодательных норм Е. Тем не менее в правовой системе в значительной степени используются традиции франц. права, в меньшей степени — юридические системы др. европ. стран, не ориентированных на религ. нормы. Любой новый закон, принимаемый к рассмотрению, не должен нарушать принципы исламского права. Поправка к ст. 2 действует в отношении законов, принятых после 1980 г., и не имеет обратной силы. Часть 2 Конституции Е., фиксирующая базовые принципы существования общества, в ст. 9 оговаривает, что гос-во должно содействовать сохранению подлинного характера егип. семьи, являющейся важнейшей частью общества, основанного на религии, морали и патриотизме. При этом ст. 11 гарантирует помощь в координировании семейных обязанностей женщины и ее работы в обществе, учитывая ее равенство с мужчиной в политической, социальной, культурной и экономической сферах без нарушения правовых норм ислама. Статья 12, охраняющая нравственные принципы в обществе, обязывает гос-во содействовать их воплощению в жизнь, в т. ч. поддерживать высокие стандарты религ. образования. Статья 19 утверждает, что религ. образование должно быть главным предметом в курсах общего образования. Часть 3 Конституции Е., закрепляющая общественные свободы, права и обязанности гражданина, в ст. 40 утверждает равенство граждан Е. перед законом, их равные права и обязанности независимо от расовой, этнической, языковой и религ. принадлежности. Статья 46 дает гарантию свободы вероисповедания, исполнения любых религ. обрядов. Законодательный контроль и курирование всех вопросов, связанных с религ. и социальными проблемами, осуществляет один из 18 комитетов Народного собрания, а также Мин-во по делам *вакфов*, состоящее из Совета по фатвам (религ. указам), Верховного совета по делам ислама и Совета по эмиграции. С 1956 г. исламские религ. суды стали составной частью гос. судебной системы. В юрисдикции исламских и копт. религ. судов находятся в первую очередь все вопросы частного права и гражданского состояния, такие как наследование, брак, развод и т. д.

Лит.: *Hill E.* Mahkama!: Studies in the Egyptian Legal System: Courts and Crimes, Law and Society. L., 1979; *Rahman F.* Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, 1982; *Cilardo F.* The Evolution of Muslim Family Law in Egypt // Oriento Moderno. 1985. Vol. 65. P. 67–124; *Najjar F.* Egypt's Laws of Personal Status // Arab Studies Quarterly. 1988. Vol. 10. N 3. P. 319–344; *Burton J.* The Sources of Islamic Law. Edinb., 1990; *Nasir J. J.* The Islamic Law of Personal Status. L., 1990²; *Calder N.* Studies in Early Muslim Jurisprudence. Oxf., 1993; Islamic Law and Legal Theory / Ed. I. Edge. Alder, 1996; *Brown N. J.* The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf. Camb., 1997.

Об истории и культуре Е. до эпохи Римской империи см. в ст. *Египет Древний*.

Эпоха Римской и Византийской империи (кон. I в. до Р. Х.— сер. VII в. по Р. Х.). Вскоре после убийства Цезаря в 44 г. до Р. Х. власть в Риме была разделена между новым триумвиратом, главными членами к-рого были племянник Цезаря Октавиан и Марк Антоний. По соглашению с Октавианом Антоний, офиц. женившийся на царице Клеопатре VII, получил власть над Востоком и сделал своей резиденцией Александрию. В последующие годы Клеопатра и ее дети получали в дар от Антония различные страны, входившие в сферу влияния Рима: Киренаику, Кипр, Ливию, Келесирию, Армению.



Развалины рим. базилики в Гермополе. V в.

Конфликт между Антонием и Октавианом привел к войне и поражению Антония. В сент. 31 г. егип. флот был разбит в морской битве при Акции. Через 10 месяцев Октавиан прибыл в Е. и взял Александрию. Сначала Антоний, а затем Клеопатра покончили жизнь самоубийством. Птолемей Цезарион был убит, а детям Антония и Клеопатры жизнь сохранили. Октавиан первоначально планировал сделать центром рим. власти в Е. Никополь под Александрией, однако вскоре отказался от этого намерения. Столицей осталась Александрия. Октавиан ввел в Е. режим своего прямого правления через рим. префекта. Урезав т. о. полномочия греков в городе, Август даровал самоуправление александрийским евреям, к-рым было позволено иметь совет старейшин и представлять свои интересы рим. власти через этнарха. Первым рим. префектом Е. был назначен Корнелий Галл, в распоряжении к-рого находилось 3 легиона (Никополь, Вавилон и Фивы).

В Е. власть рим. императора имела те же атрибуты, что и власть древних царей, включая титулования «сын Ра», «возлюбленный Птахом и Исидой», и храмовые изображения в традиц. для древнего Е. иконографии.

В первые годы правления римляне занимались покорением Верхнего Е., подавив восстание в Фиваиде. Наместник Е. Корнелий Галл встретился на о-ве Филе с послами царя Мероэ, к-рые признали рим. протекторат на территории Е. до 1-го нильского порога. Покорение Е. Корнелием Галлом было увековечено статуями полководца и монументальными надписями. Однако вскоре Август, подозревавший Галла в заговоре, приказал ему оставить свой пост, после чего тот совершил самоубийство. При следующем префекте, Элии Галле, была предпринята морская экспедиция в Аравию и Эфиопию, к-рая закончилась неудачей (26–25 гг. до Р. Х.). Несмотря на соглашения, уже при Элии Галле было совершено 1-е нападение Мероэ на юж. границу Е. Войска Мероэ захватили г. Сиену и острова Элефантина и Филе. В кон. I в. до Р. Х. префект Петроний провел 2 экспедиции против Мероэ, закончившиеся признанием рим. сюзеренитета мероитской царицей Хандаки. Граница рим. владений на юге Е. была установлена в районе Иера Сикаминос (80 км к югу от 1-го порога). При имп. Нероне из Верхнего Е. была отправлена экспедиция, собиравшая географические и антропологические сведения о Вост. Африке (*Plin. Sen.* Natur. hist. VI 184).

В периоды политической нестабильности и гражданских войн в Римской империи Е. неоднократно активно вмешивался в события, в т. ч., выдвигая своих претендентов на имп. трон. 1 июля 69 г. по Р. Х. префект Е. Тиберий Юлий Александр провозгласил императором Веспасиана. В кон. 69 г. Веспасиан прибыл в Е., принимая от населения и властей Александрии поздравления в связи с его утверждением на троне.

Во II в. драматичным эпизодом в истории Е. стало иудейское восстание 115–117 гг., спровоцированное появлением ложного мессии в Кирене и распространившееся на Е., Кипр и Месопотамию. В результате римляне почти полностью уничтожили иудейскую общину Александрии, иудеям удалось частично восстановить свое положение в Е. лишь спустя полтора столетия.

В 130–131 гг. во время пребывания в Е. Адриан занимался делами провинции, посетил «поющего колосса Мемнона» в Фивах, устроил львиную охоту в Ливийской пустыне. В это же время неожиданно умер фаворит императора Антиной, и в его память Адриан основал г. Антинополь. В 50-х гг. II в. Е. посещал имп. Антонин Пий, построивший в Александрии ипподром и ворота в вост. и зап. стенах города, известные как ворота Солнца и Луны. В 153 г. в Александрии произошло восстание, закончившееся убийством префекта Луция Мунация Феликса. В 172 г. в обл. Буколия (зап. часть Дельты) произошло восстание египтян во главе с неким жрецом Исидором. Местный рим. гарнизон был перебит, и восставшие сделали попытку захватить Александрию. Восставшие были разбиты вызванными из Сирии войсками во главе с Авидием Кассием. В 175 г. на Востоке был провозглашен императором наместник Сирии Авидий Кассий, поднявший мятеж против имп. Марка Аврелия. Его власть была признана по всему Востоку, и в Е. он назначил наместником своего сына Мециана. Вскоре узурпатор и его сын были убиты. В 176 г. Е. посетил имп. Марк Аврелий, обошедшийся милостиво с жителями Александрии.

В 193 г. Е. признал власть Песценния Нигера, правителя Сирии, провозглашенного императором; в Александрии чеканилась монета с его именем. После того как Песценний Нигер потерпел поражение в войне с Септимием Севером и был убит, Е. был вынужден признать власть победителя. В 199–200 гг. Септимий посетил Е. в сопровождении сыновей Каракаллы и Геты. В провинции были проведены нек-рые адм. реформы, построены новый храм Кибелы, термы, гимнасий и Пантеон в Александрии. Как и Адриан, Септимий посетил Фивы и приказал отремонтировать «поющий колосс Мемнона», после чего, как писали античные историки, статуя перестала издавать звуки. В 215 г., во время визита в Е., имп. Каракалла приказал выслать из Александрии всех «египтян», кроме пребывавших там по делам на законном основании, низложил префекта и издал указ об умерщвлении всей молодежи города за оскорбление, к-рое жители Александрии нанесли Каракалле, издеваясь над его подражанием Ахиллу и Александру Великому и обвиняя его в убийстве своего брата Геты. Каракалла позволил солдатам убивать и грабить в Александрии в течение неск. дней. Новые беспорядки в Александрии разразились во время борьбы за власть в империи между Макрином и Элагабалом (217–218). Макрин назначил префектом Е. Юлия Басилиана, а его помощником — сенатора Мария Секунда. Когда Басилиан узнал о провозглашении Элагабала императором в Сирии, он отказался ему подчиниться и приказал убить вестников. После известий о поражении Макрина в 218 г. между рим. гарнизоном, державшим сторону Элагабала, и жителями Александрии, бывшими на стороне Макрина, произошли многочисленные стычки. Сторонники Элагабала одержали верх: Марий Секунд был убит, а Басилиан бежал в Италию.

В сер. III в., в период кризиса Римской империи, Е., как правило, не вмешивался в борьбу многочисленных солдатских императоров, претендовавших на престол. В то же время центральная рим. власть была ослаблена настолько, что не всегда могла контролировать сбор налогов в Е. и доставлять их в Рим. В 60-х гг. III в., после пленения персами имп. Валериана, Е. оказался практически в независимом положении, так же как и большинство др. рим. провинций. В 260 г. Е. признал власть Макриана и Квиета, провозглашенных императорами в Сирии, однако уже вскоре провинция перешла к поддержке правившего Римом имп. Галлиена (260–268). Ок. 261 г. префект Е. Эмилиан был принужден александрийской толпой принять титул императора. Он отразил нападения нубийских племен блеммиев на Верхний Е. и приготовился к походу против Аксума. Однако имп. Галлиен назначил новым префектом Е. Феодота и отправил его с войском для восстановления контроля над провинцией. Александрия была осаждена Феодотом, после продолжительных боев он победил, а Эмилиан был схвачен и отправлен в Рим. Александрия была сильно разрушена, и вскоре по городу прокатилась волна эпидемий.

В 270 г. царица Пальмиры Зенобия, контролировавшая почти весь рим. Восток, направила в Е. армию во главе с Забдой и Тимагеном для подчинения этой провинции. Рим. войска в Е. во главе с префектом Пробом нек-рое время успешно сопротивлялись пальмирцам, но в конце концов потерпели поражение, и Проб покончил с собой. Правивший Римом имп. Аврелиан (270–275) поначалу признал власть Зенобии и ее сына Вабаллата на Востоке; в Е. чеканились монеты с изображениями Аврелиана с одной и Вабаллата с др. стороны. Однако вскоре Вабаллат и Зенобия объявили о своей независимости от Рима. Началась война, и уже в авг. 271 г. римляне вошли в Александрию; префектом Е. стал Проб, подчинявшийся Аврелиану. В 272 г. Зенобия и Вабаллат были лишены власти. Однако после возвращения войск Аврелиана в Европу в Пальмире и Александрии вспыхнул мятеж. Во главе восстания встал богатый александрийский купец Фирм, имевший тесные торговые связи с Пальмирой и с блеммиями. Аврелиан был вынужден вернуться на Восток, подавил движение в Пальмире, вступил в Е., разгромил Фирма и осадил мятежников в александрийском квартале Брухейон. Движение было подавлено после полного разрушения квартала. В то же время блеммии, поддержавшие Фирма, дошли с юга до Птолемаиды и Коптоса. После отъезда Аврелиана в Рим префект Проб оттеснил их за границу Верхнего Е. В 276 г. Проб был провозглашен императором и признан в Риме.

В 90-х гг. III в., в период восстановления центральной рим. власти при имп. Диоклетиане (284–305), в Е. произошел ряд восстаний, причины

к-рых неизвестны. Во время восстания 293–294 гг. имп. Галерий, возглавивший войска, разрушил Коптос. В 297 г. в Е. был провозглашен императором некий Луций Домиций Домициан по прозвищу Ахиллес, к-рый правил в Е. почти год. Имп. Диоклетиан в течение 8 месяцев осаждал Александрию. Согласно легенде, Диоклетиан дал обет устроить такое избиение граждан, чтобы поток их крови достиг колен его коня, однако при въезде в город его конь споткнулся и упал, что было



Храм Исиды на о-ве Филе. 380 г. до Р. Х.– 30 г. по Р. Х.

сочтено дурным предзнаменованием и удержало императора от исполнения обета. Благодарные александрийцы установили коню памятник.

Меры, принятые Пробом, лишь на время прекратили нападения блеммиев на земли Верхнего Е. Ситуация осложнялась тем, что местное крестьянское население поддерживало блеммиев, видя в них спасение от бремени налогов. Рим. гарнизон в Сиене был не в силах справиться с вторжениями варваров, и поэтому Диоклетиан после подавления Ахиллеса двинул в Верхний Е. главные силы армии. Он установил новую юж. границу рим. владений в Е. в районе о-ва Филе, перенеся ее на 100 км южнее прежней границы в Иера Сикаминос. Занять новые территории было приглашено племя нобадов, обязавшееся за плату охранять юж. границу империи от блеммиев. Укрепления на новой границе были заняты рим. гарнизонами. В 302 г. Диоклетиан вновь был в Александрии, где он устроил бесплатную раздачу жителям города хлеба, ранее предназначавшегося для отправки в Рим.

Диоклетиан был последним императором, посетившим Е. В 325 г. имп. Константин Великий после утверждения его власти на Востоке планировал визит в Александрию, но он так и не состоялся. В 335 г. в Александрии вновь произошел мятеж. Некий Филомен попытался захватить власть, но вскоре был убит. В ходе церковно-политической борьбы того времени свт. Афанасия Александрийского обвинили в соучастии в этом заговоре.

Александрия и Е. сравнительно легко пережили кризис III в. Несмотря на неоднократные опустошения, Александрия всякий раз быстро восстанавливала свое благосостояние и положение в экономике империи. На жизни аграрных районов Е. кризис практически не сказался. В IV — сер. VI в. в стране шло большое городское и монастырское строительство, состоятельный класс содержал многочисленные виллы. В Александрии после прекращения гонений на христиан и легализации Церкви возводили храмы. Уже при имп. Константине в ведение Церкви был передан мемфисский ниломер — сооружение для наблюдений за состоянием и уровнем воды в Ниле. В 20–30-х гг. IV в. была построена базилика, ставшая кафедральным собором Александрийской Церкви. Развитие страны было прервано 21 июля 365 г., когда в результате землетрясения на Александрию и все средиземноморское побережье Е. обрушилось цунами. Стихийное бедствие унесло жизни 50 тыс. чел. только в одной столице, был полностью разрушен порт, изменилась береговая линия; наводнением были уничтожены обширные сельскохозяйственные районы Дельты. В кон. IV–VI в. Александрийская Церковь ежегодно поминала этот день как «день гнева Господня». В 366 г. в полуразрушенной Александрии произошли масштабные столкновения группировок христиан-никейцев, ариан и язычников, в результате чего была разрушена и большая базилика. Ее место позднее не использовалось, а новый кафедральный храм был построен свт. Афанасием Великим в др. районе города. В 391 г. имп. Феодосий I издал эдикт об упразднении культа Сераписа и др. языческих культов в Е. Тем самым в Александрии было спровоцировано вооруженное противостояние общин христиан и язычников вокруг главного храма Сераписа (Серапеума), продолжавшееся в течение мн. дней. Несмотря на сопротивление, Серапеум был разрушен, причем пострадала Александрийская библиотека; часть строений храма была передана христианам, к-рые вскоре освятили здесь базилику во имя святых Космы и Дамиана. Языческая община Александрии, по-видимому, после этого быстро пришла в упадок, хотя очаги элитарной культуры греч. образованности сохранялись еще не одно столетие. В V–VI вв. следы язычества встречались в сельской местности Е., однако впосл. христианство полностью вытеснило остатки древнеегип. культов и традиций. В 414–415 гг. имп. властями была проведена конфискация владений иудейской общины Александрии, что также привело к кровавым столкновениям. В V — сер. VI в. в Е. не наблюдается существенных признаков экономического упадка. В Александрии по-прежнему строили термы, стадионы, портики, храмы. Продолжался экспорт сельскохозяйственной продукции, от к-рой напрямую зависел К-поль. В 619 г., когда персы овладели Е. и Александрией, визант. имп. Ираклий был вынужден немедленно прекратить бесплатные хлебные раздачи в К-поле.

Упадок Е. начался в 40-х гг. VI в., когда все Средиземноморье поразила сильнейшая эпидемия чумы. Впервые болезнь была обнаружена в егип. порту Пелусий и затем распространилась по всему Е. и Ливии. Чума и неск. последующих волн эпидемии вызвали резкое сокращение численности населения, объемов производства всех видов продукции, упадок товарно-денежных отношений и натурализацию экономики.

В 609–610 гг. Е. стал ареной противоборства сторонников визант. имп. Фоки (602–610) и мятежных сил экзарха Африки Ираклия Старшего. В результате в Е. утвердилась власть имп. Ираклия (610–641), по указу к-го в стране были существенно снижены налоги сроком на 3 года.

Во время византийско-персид. войны (602–628) персами были захвачены Сирия и Палестина, а в мае 614 г.— Иерусалим. Александрию наполнили толпы беженцев. В тот же год в Е. были неурожай и голод. В 619 г. персы захватили Александрию, весь Е. и Ливию. Захват

Александрии и ее окрестностей сопровождался погромами и убийствами; были разорены многочисленные мон-ри вокруг города. В февр. 628 г. имп. Ираклий одержал победу, и, согласно договору, персы вернули ромеям все ранее захваченные земли; вскоре их войска покинули Е. Восстановление визант. правления в Е. оказалось недолгим. Уже в 645 г. Византия окончательно утратила власть в стране, перешедшей под управление арабов-мусульман.

Административное устройство. В системе Римского гос-ва Е. был подчинен напрямую принцепсу. Во главе страны назначался префект из сословия рим. всадников, подчинявшийся непосредственно императору (проч. рим. провинции управлялись проконсулами — выходцами из сената). Объем власти префекта Е. не отличался от объема власти наместников др. провинций. Сенаторам во избежание мятежа запрещалось приезжать в Е. без специального разрешения императора. Срок пребывания префекта в должности составлял обычно от года до 2, реже до 4–5 лет. Максимальный известный срок пребывания префекта в должности — 16 лет. Префект был наделен проконсульскими полномочиями, обладая в Е. верховной властью: военной, финансовой и судебной. Его основные функции сводились к контролю за сбором налогов, денежных и натуральных, за отправкой зерна в Рим. Особой обязанностью префекта была борьба со злоупотреблениями сборщиков налогов, к-рые могли уменьшить доходы казны.

Для контроля на местах префект совершал постоянные поездки по стране. К сер. лета он приезжал в Александрию, в янв.— в Пелусий, а ранней весной — в Мемфис. Префекту не позволялось без приказа покидать страну в период пребывания в должности, а после получения отставки он должен был дождаться прибытия вновь назначенного префекта. В случае внезапной смерти префекта до прибытия нового его замещал чаще всего чиновник юридического департамента — дикеодот (δικαιοδότης), непосредственный помощник и консультант префекта по юридическим делам. Эта должность соответствовала должности «юридических легатов» (λεγατι ιυριδιχι) в др. провинциях империи. Заместителями префекта по финансовой части были идеолог (ἰδιολόγος) и диойкет



Придворные. Фрагмент росписи святилища имп. культа в Луксорском храме. Кон. III в.

(διοικητής); обе должности сохранились со времен Птолемеев. По-видимому, идеолог в рим. время управлял имуществом, перешедшим в казну из-за отсутствия законных наследников, заведовал имуществом и доходами храмов, являясь т. о. титулярным верховным жрецом. Диойкет осуществлял надзор за проведением общественных работ. Сверх того, оба вели от имени императора негласный контроль над финансовой деятельностью префекта. Финансы на местах контролировались прокураторами (лат. procuratores; греч. ἐπίτροποι — эпитропы). Идеологу были подчинены прокуратор Неаполя, ответственный за организацию отправки зерна в Рим, и прокуратор usiacus, бывший его заместителем по управлению имуществом и доходами храмов. Прокураторы зачастую были имп. вольноотпущенниками.

Август разделил Е. на 3 диоцеза: Фиваиду (Верхний Е.), Гептаномиду (Средний Е.) и Дельту (Нижний Е.), оставив в неприкосновенности птолемеевскую систему деления страны на 30 номов, на к-рые теперь подразделялись диоцезы. Во главе диоцезов стояли эпистратеги, во главе номов — стратеги, отныне назначаемые рим. префектом из числа членов местных знатных семей. Эпистратеги в птолемеевское время существовали лишь в Фиваиде и имели только военные функции. Теперь они превратились в чиновников, ответственных за сбор налогов; бóльшую часть времени они находились в Александрии и совершали в свои провинции регулярные выезды. Они занимались назначением чиновников низшего ранга для провинциальной финансовой службы.

Стратеги назначались префектом на 3 года. Обычно это были греки, выходцы из влиятельных и богатых местных семей, к-рые получали должность не в родном номе. При вступлении в должность они вносили залог и давали клятву, что будут исполнять свои обязанности согласно закону. При оставлении должности их имущество подвергалось аудиту со стороны префекта. За службу стратеги получали жалованье, размер к-рого неизвестен. Стратеги обладали всей полнотой гражданской власти в номах. Они подчинялись эпистратегу во всех вопросах, кроме финансовых. В качестве глав местной полиции стратеги проводили следствие, принимали жалобы и производили задержание преступников. Однако в их компетенцию не входило вынесение приговоров, и все дела, к-рые стратег не мог уладить в качестве третейского судьи, передавались вместе с материалами префекту или его уполномоченным в Александрии. Каждый стратег в провинции имел заместителя, «царского писца», к-рый был независим от него и непосредственно занимался вопросами налогообложения, контролировал все действия стратега в финансовой сфере. Все архивы нома велись библиофилаксом (βιβλιοφύλαξ), у к-рого хранились копии офиц. документов и к-рый получал от землевладельцев описи их имущества и владений, следил за их изменениями. Ведомство библиофилакса было разделено на 2 отдела (по 2 сотрудника в каждом): по земельным и финансовым делам.

Территория нома состояла из метрополии и деревенских общин. Последние не имели никаких адм. полномочий, будучи объединены для удобства взимания налогов. Общину представляли советы старейшин (до 30 членов), служивших посредниками между налоговыми чиновниками и своими односельчанами. В случаях беспорядков им вменялось в обязанность помогать в их ликвидации. Принцип формирования этих советов неизвестен, и появились они, видимо, лишь в рим. время.

Представителем гос-ва в деревне со времен Птолемеев служил деревенский писец. Он поставлял всю ин-

формацию, необходимую для росписи налогов, составлял списки жителей, их владений, давал оценку качеству земель. Кроме того, он составлял списки людей, пригодных для исполнения разного рода литургий (общественных повинностей). Назначение на эту должность производилось стратегом из числа кандидатов, представленных предыдущим писцом. Обычно писец занимал должность 3 года. Для обеспечения работы и жизни писца жители деревни платили особый налог. Свободные крестьяне в рим. времена были освобождены от военной службы. Управленческий персонал, за исключением высших чинов, набирался из местного населения, владеющего офиц. языком канцелярии Е.— греческим.

До 200 г. метрополии номов не имели муниципальной автономии; их управлением ведал стратег. Существовали магистраты, ответственные за те или иные области жизни города, однако они не были объединены в особое управленческое ведомство. Магистрат принимал на себя должность на год; она считалась почетной и требовала от занимающего ее расходов из собственных средств. Со временем становилось все труднее находить человека, готового на свои средства исполнять должность магистрата, и тогда выбиралось неск. человек из числа богатых жителей города. Человек, занимавший должность в течение года, после этого имел право 3 года не исполнять эту должность. К занятию городских должностей в метрополиях номов не привлекались рим. граждане, ветераны, граждане Александрии и Антинополя, врачи, победители игр, жрецы и инвалиды. Наиболее престижен в городе был пост гимнасиарха (γυμνασιάρχης), ответственного за функционирование гимнасия, освещение улиц, снабжение города водой, отопление бань, обеспечение маслом членов гимнасия и организацию игр. Для финансирования этих мероприятий в городах создавались фонды из добровольных пожертвований, в поддержании к-рых гимнасиархи принимали участие. При избрании гимнасиарх проходил утверждение стратегом. Гимнасиархи могли носить специальные инсигнии и иметь свою стражу. Иногда эта должность сохранялась за гражданином пожизненно. Последнее упоминание гимнасиарха встречается в папирусе 415 г.

Др. важная должность — экзегеты (ἐξηγητής), наблюдавшие за гражданским статусом проживавших в городе, вносившие молодых граждан в списки эфебов, назначавшие опекунов вдовам и сиротам. Должность рассматривалась как жреческая и просуществовала по крайней мере до 330 г. (более поздних сведений нет). За обеспечение города продовольствием, гл. обр. хлебом, был ответственен эвфениарх (εὐθηνιάρχης). Существовали также космет (κοσμητής), отвечавший за обучение эфебов, и агораном (ἀγορανόμος), исполнявший функции нотариуса. Ни одна из этих должностей не упоминается в папирусах после 323 г. Представителем гос-ва в администрации города был писец метрополии, должность к-рого соответствовала деревенскому писцу. Финансовые операции городских властей контролировались эксетастом (ἐξεταστής). Также в городе имелся первосвященник, ответственный прежде всего за имп. культ.

Ко времени присоединения Е. к Риму в стране было 3 города (полиса), не входивших в систему метрополий и номов, обладавших автономией и рядом привилегий: Александрия, Навкратис в Дельте и Птолемаида в Верхнем Е. Греч. жители Антинополя были наделены особыми привилегиями. Традиц. органом управления полисов был городской совет (βουλή), к-рый отсутствовал только в Александрии, будучи упразднен имп. Августом за сопротивление, к-рое граждане города оказали войскам Цезаря и Октавиана. Лишь в 200 г. имп. Септимий Север вновь даровал Александрии право иметь городской совет. В городских советах полисов по очереди председательствовали пританы (πρυτάνεις). В полисах присутствовали те же должностные лица, что и в метрополиях номов. Кроме того, в Александрии имелись гипомнематограф (ὑπομνηματόγραφος), архидикаст (ἀρχιδικαστής) и ночной стратег (νυκτοστράτηγος). Первые 2 были судебными чиновниками, представлявшими префекта и действовавшими в городе от его имени. Ночной стратег — начальник городской полиции, подчинявшийся напрямую рим. военным властям. Граждане полисов имели привилегии в экономической деятельности, были освобождены от подушного налога.

В 200 г. имп. Септимием Севером была проведена адм. реформа Е., возродившая мн. элементы муниципального устройства времен Птолемеев. Во всех городах-метрополиях были введены советы, к-рые получили право собирать и распределять деньги общественных фондов, назначать всех городских чиновников, вводить специальные литургии и организовывать ротацию магистратов, причем на каждую должность назначалось уже не одно лицо, а коллегия. Совет становился гарантом уплаты всех налогов гос-ву, однако он не имел права обсуждать размеры налогов и сроки их выплаты. Власть городского совета ограничивалась метрополией нома и не распространялась на его сельскую местность. В то же время совет получил право назначать контролеров, следивших за сбором налогов не только для города, но и для всего нома. Для этого было возрождено птолемеевское деление нома на топархии, во главе к-рых ставились 2 налоговых контролера-декапрота (δεκάπρωτος), возглавлявших работу местных налоговых чиновников-практоров (πράκτωρ). В управлении сельскими общинами была возрождена должность городского головы — комарха (κωμάρχης), существовавшая при Птолемеях. Комархи (обычно 2 на деревню) занимали место совета старейшин и деревенского писца; исполняли должность год, после чего выбирали себе преемников для утверждения стратегом.

Адм. реформы императоров Диоклетиана и Константина Великого в кон. III — нач. IV в. вновь существенно изменили систему управления Е. При Диоклетиане Е. был первоначально разделен на 2 части: собственно Е. (Нижний) и Фиваиду. Когда сложилась новая провинциальная система империи, Е. вошел в состав диоцеза Восток, возглавляемого префектом претория Востока (praefectus praetorio per Orientem). Е. был разделен на неск. провинций, границы и названия к-рых со временем менялись: Е. Йовиев (Aegyptus Jovia; центральная и зап. Дельта), Е. Геркулиев (Aegyptus Herculia; вост. Дельта и Гептаномида), Фиваида (Thebais; Средний и Верхний Е.). Ок. 341 г. из вост. районов первых 2 провинций была сформирована пров. Августамника (Augustamnica), в кон. IV в. пров. Е. Геркулиев была переименована в Аркадию (Arcadia). Впосл. все провинции, кроме Аркадии, были поделены на 2 части:

Фиваида — до 450 г., Августамника — после 450 г., Е. (бывш. Йовиев) — ок. 535 г. В провинциях впервые были разделены гражданская и военная администрации, главами к-рых становились презид (praeses) и дукс (dux). Префект Е. утратил военную власть, отныне став лишь главой гражданской администрации. Его власть фактически стала ограничиваться пров. Е. Йовиев, в то время как Е. Геркулиевым, Фиваидой и Августамникой управляли президы, подчинявшиеся ему лишь номинально.

Ок. 381 г. Е. был изъят из диоцеза Восток и вместе с Ливией образовал отдельный диоцез Е. Префект Е. получил особый титул августального префекта (praefectus Augustalis). Военная власть в диоцезе была разделена между комитом Е. (comes Aegypti), дуксом Фиваиды (dux Thebaidis) и дуксом Ливии (dux Libyarum). В это же время в титуле правителя Августамники президов был заменен корректором (corrector).

Автономия городов была фактически ликвидирована к кон. IV в., поскольку почти все избираемые городским советом чиновники были напрямую подчинены имперской администрации диоцеза. Основным выборным должностным лицом стал эксактор (exactor), отвечавший за налоговые сборы. В его аппарате работал штат чиновников более мелкого ранга.

В 30-х гг. VI в. имп. Юстиниан провел новую реформу, разработанную, по-видимому, визант. префектом претория Иоанном Каппадокийцем. Согласно 13-й новелле имп. Юстиниана (539), диоцез Е. упразднялся и страна делилась на 5 дукатов (провинций; Е. Первый и Второй, Фиваида Первая и Вторая и Ливия) во главе с дуксами, назначаемыми императором и обладающими как военной, так и гражданской властью. Префект Е. получал военную власть лишь над Александрией и провинциями Е. Первый и Второй. Дукс Фиваиды также получил титул «августальный» и фактически стал равен префекту. Чтобы надежно обеспечить экономическое и военное положение Ливии, ей были переданы области Мареотида и Менелаиты в Нижнем Е. Аппарат военных и гражданских чиновников при префекте — августальный оффиций (officium augustalianum) — насчитывал до 600 чел. Из них 100 чел. имели звания принцепсов (principes), главным среди к-рых был гражданский чиновник «первый среди принцепсов» (primus principium), а его заместителем — «второй среди принцепсов» (secundus principium), из числа военных.

Основными задачами префекта и дуксов по-прежнему были распределение и взимание натуральных и денежных налогов, надзор за сбором и транспортировкой зерна в Александрию и К-поль. Хлеб не мог вывозиться из Е. без особого разрешения императора, т. е. это можно было делать только в тех случаях, когда были уже обеспечены нужды столиц. Функции финансового управления были сосредоточены у «католикоса», напрямую подчиненного комиту священных щедрот (comes sacrarum largitionum) в К-поле. Управление имп. имениями было поручено магистру личных имений (magister rei privatae) с титулом «эпитроп».



Стены рим. форта Вавилон в Каире. Нач. II в.

Одновременно с этим метрополии получили статус городских общин рим. типа (civitas) и к ним были присоединены окрестные деревни, управление к-рыми теперь также входило в обязанность городских советов. Прежние обязанности стратега в основном перешли к эксактору, подчинявшемуся корректору, а также к куратору (curator civitatis; λογιστής — логист). Куратор стал заведовать проведением игр, общественными постройками, рынками и городским снабжением, подчиняясь правительству в Александрии. Впосл. функции куратора принял экдик (ἔκδικος). Старая система городских должностей, функции гимнасиарха, притана (πρωτοπολιτεύομενος — протополитевомен) и синдика (λογογράφος — логограф) постепенно сосредотачивались на сфере взимания налогов.

Старинное деление Е. на номы утратило значение, и в 307–308 гг. новые провинции были разделены на паги (pagus — округа), во главе к-рых стояли препозиты (praepositus), выбиравшиеся городским советом. Деревнями продолжали управлять комархи. При имп. Юстиниане препозиты получили название пагархов (παγάρχης) и приобрели нек-рые военные функции; назначались императором из числа богатых местных землевладельцев. Благодаря этому со временем паги фактически превратились в домены пагархов, к к-рым постепенно перешли все функции, раньше выполнявшиеся городским советом метрополии.

Превращение местных муниципальных деятелей в чиновников общеимперского уровня впервые привело к тому, что выходцы из егип. знатных семей стали получать места в центральном аппарате империи. Так, 3 поколения богатого рода Апионов, имевшего обширные земельные владения в Оксиринхе, с 500 по 580 г. занимали различные посты в центральном аппарате Византийской империи, включая посты префекта претория, августала Е. и комита священных щедрот.

Согласно эдикту имп. Зинона, каждый полис в соответствии с 9-м каноном Антиохийского (341) и 17-м каноном IV Вселенского (451) Соборов должен был иметь епископа. В «Путеводителе» (Συνέκδημος) Иерокла в Е. эпохи имп. Юстиниана насчитывалось 63 города. Законодательно епископы не были вовлечены в городское управление, однако оказывали на него подчас значительное влияние, пользуясь своим авторитетом. В частности, епископу и особенно патриарху Александрии подавались жалобы на злоупотребления местных властей в тех случаях, когда их невозможно было подать президу или экдику. Лица духовного звания были ходатаями перед властями всех уровней за граждан городов в делах, не входивших в церковную компетенцию. Так, в 516 г. Александрийский патриарх Диоскор II просил имп. Анастасия о помилова-

нии убийц сына августального префекта и получил для них прощение. В компетенцию епископа входило наблюдение за работой местных адм. органов и обращение к императору с целью пресечения злоупотреблений. Кроме того, имп. Юстиниан передал епископам надзор за строительством общественных зданий. Подобная деятельность епископов неоднократно зафиксирована в надписях, обнаруженных на территории Е. Нередко епископы финансировали постройку общественных сооружений (в т. ч. оборонительных) из своих средств. В главной городской базилике хранились эталоны мер и весов, что предписывалось 128-й новеллой Юстиниана. Уже с нач. V в. в компетенцию епископов входит надзор за тюрьмами. Одна из новелл Юстиниана предписывает им еженедельное посещение тюрем. Епископы имели право выдавать письма, гарантировавшие их получателям личную (отчасти также налоговую) неприкосновенность. В этом праве епископы были ограничены со времени правления имп. Анастасия. Юстиниан вернул это право Александрийскому патриарху, запретив ему выдавать подобные письма недоимщикам, а в остальных случаях спрашивать одобрения префекта. Зачастую на местах епископы выступали инициаторами уголовного расследования и арестов обвиняемых. В целом в качестве контролирующего органа епископы стояли наравне с префектом и не подчинялись властям города. В малых городах и в сельской местности роль епископов в управлении была в VI–VII вв. весьма значительной, хотя она и регламентировалась законодательно.

Экономика Е. к началу рим. правления находилась в нек-ром упадке. Ирригационная система не поддерживалась должным образом. Уже при имп. Августе ситуация была в значительной мере улучшена. При имп. Веспасиане (или уже при Нероне) был учрежден департамент имп. имений Е. (οὐσιακὸς λόγος). Превратив Е. в провинцию, Октавиан постановил, что треть выращенного и собранного в Е. зерна ежегодно должна вывозиться в Рим. Чтобы обеспечить это, Август конфисковал бóльшую часть храмовых земель вместе с их доходами, либо сделав их собственностью императора, либо продав. При Августе ежегодные поставки зерна в Рим составляли ок. 20 млн модиев. От времени правления имп. Нерона (сер. I в.) есть сведения о том, что ежегодных поставок егип. зерна хватало для обеспечения потребностей Рима на 4 месяца. Объем поставок зерна изменялся в зависимости от разлива Нила, а также вслед. социальных волнений, зачастую приводивших к разорению обширных земель. В 100 г. в Е. был голод и имп. Траян распорядился вернуть в Е. корабли, привезшие в Рим егип. зерно. Однако даже в неурожайные годы натуральные налоги не снижались, и Е. отправлял в Рим положенное количество зерна. В кон. II в. были введены хлебный налог для нужд армии (annona militaris), временные налоги для содержания и финансирования перемещений армии внутри Е., налоги для обеспечения поездок чиновников (ἀναβολικόν). При необходимости власти назначали фиксированные цены, по к-рым они обязывали крестьян продавать зерно и к-рые были ниже рыночных. В I — нач. II в. неоднократно повышались экстраординарные налоги. При имп. Адриане Е. постиг ряд неурожаев; в 60–70-х гг. II в. разразилась эпидемия чумы. Все эти факторы к кон. II в. привели к упадку хозяйственной жизни в стране и заставили рим. правительство при имп. Коммоде (180–192) искать новые источники импорта зерна в столицу. В III в. упадок ирригационных систем и производства зерна в Е. не был преодолен, однако общее ослабление налогового бремени позволило стабилизировать ситуацию. Е. сравнительно спокойно пережил кризис сер. III в. с помощью своей изолированной от проч. областей империи монетной системы и мер по недопущению чрезмерной инфляции. Кроме того, после дарования рим. гражданства жителям Е. по эдикту имп. Каракаллы 212 г. население оказалось избавлено от подушного и нек-рых др. видов налогов. При имп. Аврелиане вновь были осуществлены масштабные работы по восстановлению ирригационных и транспортных систем, а также увеличены натуральные налоги, поскольку в Риме в это время была увеличена норма хлебных раздач населению.

Финансовые доходы Е. складывались из налогов на садовые участки, животных, подушного налога, налога с продажи недвижимого имущества, налога с лицензий, с цены товаров, с доходов гос. монополий, с пошлин, взимаемых с внешней торговли, с налога на поддержание ирригационной системы, а также с временных экстраординарных налогов. Рост объемов торговли с Аравией, Индией и по Средиземноморью приносил большие суммы таможенных сборов. Во II в. егип. купцы добирались до Китая. Расцвет ремесленного производства, связанный с внешней торговлей и политической стабильностью, был источником доходов казны. К сер. I в. общие доходы достигали 400 млн сестерциев ежегодно, причем ежемесячный доход Е. превышал годовой доход с такой провинции, как Иудея.

В III в. Е. временно лишился большинства экономических связей с др. частями империи, а контроль над торговлей на Красном м. перешел в руки Аксумского царства. В 302 г. имп. Диоклетиан постановил, чтобы часть зерна, ранее отправлявшегося в Рим, теперь оставалась в пользовании жителей Александрии. До 296 г. Е. чеканил собственную монету — тетрадрахму, воспроизводившую монету эпохи Птолемеев. Имп. Диоклетиан включил Е. в общеимперскую денежную систему, что после преодоления кризиса должно было облегчить восстановление экономических связей Е. с др. провинциями. С 313 г. в Е. вводится новая система налогообложения с 15-летним циклом (индиктом).

Основание К-поля в 324 г. и последующее бурное развитие новой столицы создали для Е. новый источник экспорта зерна. Ко времени правления имп. Юстиниана ежегодные поставки егип. зерна в К-поль превысили объемы поставок из Е. в Рим при имп. Августе. В Александрии при Юстиниане были укреплены стены продовольственных складов, усилена их охрана. Зерно доставлялось в город на баржах по Нилу. В IV — нач. VI в. егип. корабли были вынуждены зачастую долго стоять в прол. Дарданеллы, ожидая благоприятного юж. ветра, чтобы попасть в К-поль. При Юстиниане там были построены причалы для разгрузки зерна.

На протяжении всей рим. эпохи Е. оставался важнейшим центром ремесленного производства. Для большинства ремесел была характерна высокая степень специализации, отраженная в терминологии.

Количество зафиксированных в папирусах ремесленных специальностей того времени достигает 180. Наиболее развито было ткачество. Производились льняные ткани на основе местного сырья, шерсть, а с VI в.— шелк. Егип. ткани и одежда экспортировались по всему Средиземноморью. Важными отраслями экономики были кораблестроение, производство папируса, стекла. Е. также был центром ювелирного дела, производства благовоний, косметических средств и медикаментов. Эти основные товары неизменно экспортировались по всему Средиземноморью и в др. страны. Е. обладал достаточно емким внутренним рынком, однако развитие ремесленного производства стимулировалось гл. обр. наличием больших экспортных возможностей и постоянного крупного заказчика в лице Римского гос-ва. Основным предметом импорта в Е. был лес, к-рый ввозился в основном с юга М. Азии, а также нек-рые цветные металлы.

С IV в. в империи проявилась нехватка рабочей силы, и в связи с этим делались попытки законодательно привязать ремесленников к их занятию. Стала насущной проблема обеспечения рабочей силой наиболее важных объектов: рудников, каналов, пекарен и т. п. Поставка рабочей силы, а также пропитания и денег на объекты обыкновенно возлагалась на власти окрестных деревень и городов. Впрочем, тот факт, что деревни могли офиц. откупиться от этой повинности, говорит о том, что проблема рабочей силы все же не была слишком острой. Гос-во принимало меры к закреплению ремесленника за его профессией. После овладения ремеслом и открытия своей мастерской ремесленник вносился в гос. фискальный список и уже не мог свободно переменить профессию. Перемена места жительства в этом случае также была затруднена, хотя и возможна. К VI в. ремесла становятся, как правило, наследственными.

Крестьяне также могли заниматься ремеслом, в т. ч. отлучаясь для этого в город. Ремесленники могли совмещать работу в мастерской с др. видами наемной работы, в т. ч. на земле. Заниматься ремеслом было разрешено и клирикам. Их деятельность регламентировалась специальными церковными постановлениями, такими как «Каноны» архиеп. Афанасия Александрийского. Известны клирики, работавшие гончарами, красильщиками, мельниками, пекарями и др.

Эргастерии были, как правило, частной собственностью или арендовались ремесленниками, но существовали также и гос., и многочисленные монастырские мастерские. Последние занимались производством одежды, веревок, канатов, циновок и корзин. Характерным признаком экономической жизни Е. являлось наличие профессиональных корпораций, коллегий (collegium, corpus, consortium; κολλήγιον, σύστημα, σωματεῖον, σύλλογος, в IV–VI вв. встречаются также κοινόν, ἐργασία, κοινότης, τέχνη, συντέλεια). Практически отсутствуют сведения о коллегиях в Александрии, где они, безусловно, были наиболее развиты. Члены корпорации назывались «соремесленники» (συντεχνῖται) или «систематики» (συστηματικοί). Корпорации возглавляли «начальники профессий» (primates professionum; προστάται, προστάντες, кроме того, только в Е. в IV–VII вв. встречаются термины μηνιάρχης, κεφαλαιωτής, ἐπιστάτης), к-рым содействовали секретарь (γραμματεύς) и казначей (ταμίας). В IV–VI вв. все корпорации фактически оказались разделены на 2 типа: полностью подчиненные гос-ву и относительно свободные от него. Первые представляли собой корпорации работников гос. мастерских либо были связаны со снабжением столиц. Относительно свободные корпорации объединяли самостоятельно работавших ремесленников либо лиц, зависимых от крупных землевладельцев. Корпораций, объединявших ремесленников целого нома или провинции, не существовало. Ремесленник мог быть членом только одной корпорации; членство в неск. запрещалось. Именно корпорации отвечали за сбор налогов, и гос-во было заинтересовано в том, чтобы корпорации включали как можно большее количество членов. В свою очередь корпорации были заинтересованы в максимальном охвате ремесленников данной местности, это облегчало для них уплату налогов гос-ву, увеличивало количество взносов в кассу корпорации и позволяло контролировать рынок своей продукции, не допуская на него конкурентов. Принадлежность к корпорации обеспечивала ремесленникам известную юридическую защиту и место на рынке. Наиболее пристальный гос. контроль был направлен на корпорации навикуляриев и бастагариев, занимавшиеся поставками зерна по водному и сухопутному пути в Рим, в К-поль и др. места.

Греческое и египетское язычество. В Е. сохранялись и процветали все культы, существовавшие в древнеегип. и птолемеевский периоды. Культы Амона, Хатхор, Анубиса, Тота, Исиды, Осириса и Гора были распространены повсеместно. Особенно был популярен мистериальный культ Исиды, к-рый распространился по всему Средиземноморью. В эпоху Птолемеев егип. царицы (Арсиноя II, Клеопатра VII и др.) считались земными воплощениями Исиды. Греки обычно отождествляли Исиду с Герой или Афродитой; она рассматривалась как богиня, имеющая разные имена, под к-рыми она почиталась среди различных народов — от Италии до Индии. Со времени первых Птолемеев в Е. приобрел большое значение культ Сераписа, центрами его стали Александрия и Мемфис.



Храм в Идфу (Эдфу). 237 г.— сер. I в. до Р. Х.

Сохранялось огромное количество небольших храмов в сельской местности, в к-рых поддерживались древние егип. культы. Так, в городке Керкеосирис с населением не более 1,5 тыс. чел. было 2 алтаря Исиды, 3 — Тота, 2 — Тоэрис, а также по 1 алтарю Петесуха, Орсенуфиса, Гарпсенесиса, Анубиса, Бастет, Амона, Зевса и Диоскуров. Зачастую даже сельские храмы отличались большими размерами и представляли собой сложные жилые и хозяйственные

комплексы. Большой популярностью продолжал пользоваться культ бога-крокодила Себека (греч. Сухос), к-рого иногда отождествляли с греч. Кроном. В дар Себеку приносили мумии крокодилов, целое кладбище к-рых было обнаружено в дер. Каранис в Файюмском оазисе, где он считался верховным богом нома. Главным божеством Оксиринха была богиня в образе гиппопотама под именем Таурт, греки отождествляли ее с Афиной, исходя, вероятно, из общих для обеих военных атрибутов.

По-прежнему существовал культ священных животных (быка, сокола, бабуина) с их посвятительными захоронениями, насчитывавшими иногда сотни тыс. мумий. Почитание животных было столь глубоким, что в 46 г. по Р. Х. в Александрии разъяренной толпой был лишен жизни член рим. посольства, случайно убивший кошку. Наиболее престижными из животных культов в рим. время были культы быков Аписа и Мневиса, центрами их почитания соответственно были Мемфис и Гелиополь. Процессии в честь Аписа вызывали в Александрии особый всплеск фанатического энтузиазма, и правительство было вынуждено уделять этому культу особое внимание. В эпоху имп. Августа наследники имп. престола Германик и Тит участвовали в церемонии в честь Аписа во время посещения Александрии.

Большое распространение в ранний рим. период получил культ егип. бога Беса. Притом что он не обладал офиц. культом, его почитание было весьма широким в низших слоях общества, где его имя повсеместно употреблялось в магических практиках. В более позднее время его культ получил офиц. оформление в Абидосе, центре почитания Осириса, где был сооружен оракул Беса, сохранявшийся до сер. IV в. Следы его культа присутствуют также в мемфисском Серапеуме.

Греки, расселившиеся в Е. со времени правления Александра Македонского, постарались отождествить богов егип. пантеона с богами греческого. Так, напр., Амон и Серапис отождествлялись с Зевсом, Гор — с Аполлоном (или Гарпократом, что передавало на греч. манер распространенный эпитет Гора — «гар-пахрути»), Хатхор (Хатор) — с Афродитой, Птах — с Гефестом, Тот — с Гермесом, Таурт — с Афиной, Бастет и Пахт (Пахет) — с Артемидой. Зачастую греки разных местностей по-разному отождествляли егип. богов с греческими, и потому иногда имя греч. бога обозначало 2 егип. богов или же 2 разных греч. имени прилагались к 1 егип. божеству. Впрочем, чаще греки придавали имени егип. божества греч. звучание (Себек — Сухос, Таурт — Тоэрис, Бастет — Бубастис и т. п.). В целом, однако, отождествления не носили устойчивого характера. Почитание и отождествление Афины с божеством г. Саис Неит имели подоплекой легендарные сведения о том, что Саис является городом-родоначальником Афин. На о-ве Филе также присутствовал культ бога Асклепия, отождествленного с егип. мудрецом Имхотепом. Культ Афродиты, судя по находкам ее изваяний, являлся наиболее распространенным среди всех греч. культов в Е.

Традиц. греч. культ, не связанный с египетским, был распространен лишь в немногих городах, таких как Александрия и Птолемаида. Географически наиболее распространенным греч. культом в Е. был культ Диоскуров. Он не имел параллелей в пантеоне егип. богов, но следы отправления этого культа встречаются по всей долине Нила.

Александрия имела свой культ, содержавший элементы греч., егип. и, возможно, др. традиций. Главным божеством Александрии был Серапис, почитание к-рого ввел Птолемей I. Был построен огромный храм в греч. стиле со статуей Сераписа. Служба в храме велась, по-видимому, согласно греч. ритуалу, и соответственно было организовано жречество. В др. городах, где было распространено почитание Сераписа (Мемфис, Абидос), его культ по форме был скорее египетским и имел сходство с культом Осириса. Во II в. по Р. Х. в Е. было 42 храма, посвященных Серапису. Вероятно, подобный храм был в каждой столице нома. Храмы Сераписа встречались также и в сельской местности, их общее число было гораздо больше, чем число храмов, посвященных др. богам. Образ Сераписа привел к появлению серии религ. концепций: Серапис в качестве высшего божества отождествился с Зевсом; его близость к Осирису дала возможность отождествить его с Аидом, богом подземного царства, а затем присоединить к нему солнечные атрибуты Зевса-Амона. Зевс-Амон-Серапис был в дальнейшем отождествлен с греч. богом Солнца Гелиосом и морским богом Посейдоном, что подчеркивало универсальность этого божества. Весьма показательно изображение Сераписа на нек-рых александрийских монетах, где он представлен с рогом Амона, в лучезарной диадеме Гелиоса, с трезубцем Посейдона и жезлом Асклепия в руках, а также с рогом изобилия — символом Нила. Культ Сераписа оставался как в птолемеевское, так и в рим. время по преимуществу официальным и не оказывал влияния на повседневную религ. жизнь широких масс егип. населения. Это обстоятельство привело в первые века по Р. Х. к возрождению почитания Осириса, к-рое в предыдущую эпоху на офиц. уровне вытеснялось культом Сераписа.



Киоск Траяна. I в.

Почитание Исиды, супруги Сераписа, также было развито теологами эпохи первых Птолемеев, однако по содержанию было скорее египетским, нежели греческим. Ее отождествление с греч. Деметрой в рим. период уже утратило значение. Почитание Исиды было распространено по всему Е.— от Филе на юге до Александрии, бывшей центром ее культа на севере. В отличие от храмов в Филе и Александрии храмы Исиды в др. местностях Е. не имели самостоятельного значения, будучи второстепенными по отношению к храмам особо чтимых местных божеств и Сераписа. В Верхнем Е. известно до 70 мест почитания Исиды, причем в каждом из них к ее имени добавляли особый эпитет. Изображения Исиды обыкновенно выполнялись в егип. стиле, однако

в Александрии и в меньшей степени в др. местах встречались изображения, выполненные по канонам греч. искусства. В целом почитание Исиды в Е. было куда более распространено среди природных египтян, нежели среди греков и эллинизированных слоев населения.

Третьим божеством, почитание к-рого было в наибольшей степени характерно для Александрии, был Гарпократ, сын Исиды. Изначально это одно из проявлений бога Гора, но постепенно он объединил свойства всех егип. божеств, имевших то или иное отношение к солярному культу (Ра, Мендес, Мин, Себек). Военный аспект почитания Гарпократа привел к его отождествлению с греч. Гераклом, отчего возникло почитание Геракла-Гарпократа. Также было распространено отождествление Гарпократа с Аполлоном. От рим. времени не имеется примеров посвящения храмов Гарпократу, и его культ встречается исключительно в связи с культом др. божеств, особенно Исиды. Впрочем, его почитание было весьма распространено в широких слоях египтян. Количество найденных статуэток Гарпократа в греко-рим. период намного превосходит количество статуэток др. божеств. Наряду с александрийским культом Гарпократа продолжало процветать почитание Гора в его традиц. егип. форме.

Старые храмовые комплексы Е. в Карнаке, в Идфу (Эдфу), на о-ве Филе, в Дандаре, в Ком-Омбо и в Исне поддерживались и восстанавливались в птолемеевский и рим. периоды; внутри этих комплексов возникали новые постройки. Так, в храме Амона в Луксоре сохранились кирпичный саркофаг эпохи имп. Адриана, алтарь с надписью эпохи Константина Великого, а также росписи III — нач. IV в., указывающие на то, что данное помещение служило местом имп. культа. Упоминания о мастерах, выполнявших на камне иероглифические надписи религ. содержания, сохраняются до II в. по Р. Х. Изображения царей династии Птолемеев и рим. императоров выполнялись в традиц. егип. стиле. Последним рим. императором, имя к-рого встречается на картуше в храме в Исне, был Деций (249–251).

Впрочем, политическое и экономическое влияние храмов во времена правления Птолемеев и рим. владычества несопоставимо с их могуществом во времена царей. Уже при Птолемеях земельные владения храмов подверглись сокращению. При имп. Адриане все жрецы Е. были подчинены «Верховному жрецу Александрии и всего Египта» — титул, к-рый носил специальный рим. чиновник из сословия всадников. Уже в раннерим. период храмам были оставлены лишь небольшие площади обрабатываемых земель, а также выделялись незначительные денежные субсидии (σύνταξις). Храмам также позволялось вести коммерческую деятельность и получать доход от исполнения религ. обрядов. Распоряжениями рим. администрации жрецам не было дозволено участвовать в коммерческих предприятиях. Кроме того, им было запрещено носить льняную одежду и было предписано брить голову. Кандидаты в жрецы должны были овладеть егип. иероглифическим и демотическим письмом, а также подвергнуться обрезанию. Должность жреца в птолемеевские времена была наследственной, но в рим. время стала приобретаться за деньги. Тем не менее число жрецов и их социальный статус были достаточно высокими. Жрецы получали за службу плату согласно их сану. Среди них были пророки, столисты (στολισταί — облачители), священные писцы, носители ястребиного крыла (πτεράφοροι), наблюдатели неба. Существовало много должностей храмовых служителей, не являвшихся жрецами: певцы гимнов, носители изображения божества во время процессий, служители, ответственные за возлияния, возжигание лампад, подметание, присмотр за священными животными и т. д. Мастера по мумификации тел людей и животных в рим. время в отличие от эпохи Древнего Е., вероятно, более не принадлежали к числу храмовых служащих. Храм возглавлял пророк, должность к-рого была обычно наследственной и к-рый получал 5-ю часть доходов храма. За назначение на должность пророк платил гос-ву определенную сумму. Если пророк не имел наследника, то должность продавалась тому из претендентов, кто предложит наибольшую сумму. Ежедневные службы исполнялись пророками и столистами. После ритуального омовения жрецы входили в алтарь, где совершали очищение, одевались, венчали изображения божества, а также подносили ему ритуальную пищу. Определенные жреческие функции поручались посвященным женщинам. В отличие от ритуалов греч. культов, где допускалось участие мирян, в традиц. егип. культах миряне могли быть только зрителями. Во всех случаях, когда мирянин приходил в храм, жрец выступал посредником между ним и божеством. С т. зр. егип. жрецов, жрецы греч. и рим. культов являлись непосвященными мирянами и скорее выступали в роли одной из разновидностей городских магистратов. Жрецы греч. культов, особенно городской первосвященник, являлись чиновниками, контролировавшими храмовые финансы, и членами городского совета. Высшие чиновники столиц номов (стратеги) и рим. префект Е. были ответственны за культ бога Нила и его супруги Евфении (Εὐθηνία — благоденствие), содержавший древнеегип. и греч. элементы. Согласно традиции, возникшей уже в греч. среде, Нил изображался в виде сидящего старика с гиппопотамом или крокодилом позади него, сопровождаемого гениями, олицетворяющими локти,— единицу измерения подъема Нила. Рим. префекты Е. совершали религ. ритуалы скорее всего по образцу древних царей.

Почитание сначала Птолемеев, а затем рим. императоров было возведено в гос. культ. Жрецами их культов одновременно являлись жрецы всех богов Е. Почитание отдельных царей продолжалось мн. сотни лет после их смерти. Так, культ Клеопатры VII поддерживался в Александрии еще во 2-й пол. IV в. В Александрии и Птолемаиде в рим. эпоху сохранялись должности жрецов Александра Великого и Птолемеев, занимаемые греками. После рим. завоевания распространились храмы-кесарионы, в к-рых исполнялся имп. культ. Встречаются упоминания о храмах императоров Августа, Траяна, Адриана, Антонина Пия, имп. Фаустины Старшей, находившихся в Александрии, Мемфисе, Арсиное, Оксиринхе, Гермополе, Элефантине и на о-ве Филе. Статуи императора занимали видное место среди статуй рим. богов. Впрочем, как предметы поклонения статуи императоров не упоминаются. Были распространены посвящения гению императора. Клятвы с кон. I в. приносились именем гения императора, а не именем его самого. В Антинополе имп. Адрианом был введен культ Антиноя,

типологически напоминавший распространенный в греч. мире культ т. н. ойкистов (οἰκιστής) — основателей города, почитавшихся героями.

Религ. картину рим. времени до торжества христианства хорошо отражают отчасти сохранившиеся храмовые комплексы Оксиринха, где идентифицированы храмы Зевса-Амона, Геры-Исиды, Атаргатис-Бетуннис (сир. божества), Серапеум, 2 храма Исиды, 1 — Осириса, 4 — Тоэрис, храмы греч. богов Деметры, Коры, Диоскуров, Гермеса, Аполлона, Благого Демона (ἀγαθὸς δαίμων — змей Сераписа), Неотеры, Тихе, а также рим. богов Юпитера Капитолийского и Марса.

Имена рим. богов Юпитера и Юноны в окрестностях 1-го нильского порога, Юпитера Наилучшего (Jupiter Optimus) в Коптосе и Меркурия в Пселкисе встречаются в лат. посвятительных надписях, установленных рим. солдатами. Кроме того, ограниченное распространение в Е. имели культы эфиоп. бога Мандулиса (в храме Исиды на о-ве Филе), а также сир. Астарты (святилище на территории Серапеума в Мемфисе).

Первой мерой имп. Августа в отношении егип. храмов была постановка их доходов под контроль рим. администрации в лице титулярного первосвященника Александрии и всего Е. Земли, ранее принадлежавшие храмам, формально остались в их владении, и т. н. священный налог с этих земель продолжали собирать, однако он шел непосредственно в казну через особый департамент в финансовом ведомстве рим. Е. В остальном римляне придерживались веротерпимости, и потому среди егип. жрецов не возникло недовольства рим. властью. Светским главой егип. жречества в рим. время стал особый чиновник-идеолог, ведавший всеми делами храмов и их служителей: иерархией, замещением храмовых должностей, проведением служб, облачением и внешним видом жрецов, контролем за дисциплиной среди служителей храмов, арестом ее нарушителей и т. д. Ежегодные донесения о состоянии храмового персонала, о доходах и расходах храмов, об их оборудовании представлялись местными писцами стратегам номов. В их ведомство также входили продажа храмовых должностей и разрешение на посвящение мальчиков в храмовых служителей посредством обрезания.

Непосредственным управлением храмов ведал совет старейшин, избираемый ежегодно из числа жрецов. Так было до 200 г., когда в результате муниципальной реформы Септимия Севера храмы и их финансы перешли в ведение городских советов, к-рые назначали городского первосвященника («первого пророка»), ведавшего всеми храмами города. Доходы с имущества, пожертвованного на храм, шли в качестве субсидии храмам. В отдельных случаях вместо субсидии храмам давали землю для обработки и получения с нее доходов. Из этих доходов храмы обеспечивали жалованье жрецам, их пропитание, расходы на проведение церемоний, а также выплату положенных налогов. Чаще всего налогами облагались алтари и приношения, кроме того, существовали подушный налог со священников и налоги с торговых операций, если таковые осуществлялись храмом.

История христианства в Е. (см. также статьи *Александрийская Православная Церковь, Коптская Церковь*). Глубокая языческая религиозность местного егип. населения, наличие крупной иудейской диаспоры, а также Александрия, бывшая крупнейшим центром развития греч. философии и науки, оказали большое влияние на раннехрист. общину Е. Появление христиан в Е. и учреждение епископской кафедры в Александрии связываются традицией с именем ап. и евангелиста Марка. Вероятно, св. Марк впервые посетил Е., сопровождая ап. Петра в поездке в Вавилон — город на Ниле, южнее совр. Каира (1 Петр 5. 13). О миссии ап. Марка в Е. сообщает Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (*Euseb.* Hist. eccl. II 16). В «Хронике» Евсевий датирует прибытие ап. Марка в Александрию 3-м годом правления имп. Тиберия, т. е. 43 г. по Р. Х. В Александрии ап. Марк обратил сапожника Ананиа, к-рого впосл., покидая Е., сделал епископом. До кон. II в. сведения об истории христ. общин Е. чрезвычайно скудны. Существовало особое «Евангелие египтян», к-рое упомянуто свт. Климентом Александрийским, скорее всего представлявшее собой текст гностического содержания. К кон. II в. оно уже было выведено из обращения христ. общины. Во II в. в Е. происходило активное формирование учений гностицизма. В Александрии процветали школы Василида, Карпократа, Валентина, и, по-видимому, христ. общины Е. в этот период находились под сильным влиянием этого движения.

С кон. II в. влияние гностицизма начинает ослабевать; в Александрии формируется огласительное уч-ще для христиан, к-рое занимается подготовкой клира для общин Е., а со временем становится основой Александрийской школы христ. богословия (см. *Богословские школы древней Церкви*). Наиболее яркими представителями и руководителями сначала «огласительного училища», потом школы были Пантен (70–80-е гг. II в.), свт. Климент Александрийский (рубеж II и III вв.) и Ориген (нач. III в.). Именно в это время при постоянной поддержке архиеп. Димитрия Александрийского (189–231) школа сложилась как постоянно действующее образовательное учреждение. После изгнания Оригена из Александрии школа была поставлена под прямой контроль архиепископов. До кон. III в. архиепископский престол занимали неск. бывш. руководителей школы (архиепископ Ираклᴧ, святители Дионисий, Максим и Феона).

Ко времени епископства Димитрия кафедра Александрии превратилась в значительное учреждение, авторитет к-рого признавался др. христ. общинами как в Е., так и за его пределами. Епископы Александрии и Кесарии Палестинской поддерживали довольно регулярную переписку, в т. ч. по вопросам о дате празднования Пасхи (Ibid. V 25). В 216 г. из Александрии в Кесарию бежал Ориген,



Руины копт. базилик во внутреннем дворе Луксорского храма. VI–VII вв.

спасаясь от резни, устроенной имп. Каракаллой (Ibid. VI 19). Вероятно, он был не единственным александрийцем, к-рый в это время нашел убежище среди палестинских христиан. Сведения о провинциальных христ. общинах этого времени еще более отрывочны. К началу гонения имп. Септимия Севера в 202 г. существовало значительное число христиан не только в Александрии, но и по крайней мере в Фиваиде (Ibid. VI 2). В III в. постепенно формируются епархиальные центры в провинциальных городах Е. При еп. Димитрии известно лишь о 3 подчиненных Александрии кафедрах; при еп. Ираклe их уже 20 (*Harnack*. 1924. S. 712); преимущественно это центры номов. В 231 г. еп. Димитрий созывает в Александрии Собор, на к-ром обсуждаются взгляды Оригена,— наиболее ранний известный церковный Собор в Е. Особым титулом архиепископов Александрии было, как и в Риме, наименование «папа». Титул впервые стал использоваться при архиеп. Ираклe, т. е. на 50 лет раньше, чем он появился в Риме.

В нач. IV в. великое гонение на христиан стало серьезным испытанием для Александрийской Церкви (см. *Гонения на христиан в Римской империи*). В 311 г. был казнен свт. Петр Александрийский, погибло большое число епископов, клира и прихожан. Гонения, по-видимому, на нек-рое время ослабили единство общин Е. Ок. 310 г. произошел раскол между сторонниками еп. Петра и еп. Мелетия, одновременно претендовавших на столичную кафедру; ок. 320 г. в Церкви начались арианские споры. Тем не менее Церковь в Е. продолжала развиваться. На Никейский Собор в 325 г. еп. Александр Александрийский прибыл в сопровождении делегации из 29 егип. епископов и, вероятно, еще большего числа священников и диаконов, в числе к-рых был и свт. Афанасий Великий. По сведениям позднейших церковных историков, ок. 320 г. на Собор в Александрию было созвано ок. 100 епископов.

Легализация христианства при имп. Константине Великом, появление у Церкви офиц. привилегий и властных прерогатив привели к быстрому росту богатства Александрийской кафедры и ее влияния, к-рое распространилось теперь на весь Е. Александрийская Церковь получила возможность активно участвовать в экономической жизни Е. К VI в. Александрийский Патриарший престол был крупнейшим собственником в Е., соперничая с объемами гос. собственности. Епископы многочисленных егип. городов получали рукоположение исключительно в Александрии, в то время как в их избрании имел право участвовать лишь клир Александрии.

На общеимперском уровне Александрийские патриархи стали ведущими участниками событий, касающихся вселенского православия. Сер. IV — сер. V в. можно оценить как время наивысшего влияния Александрийского престола на судьбы Вселенской Церкви. Подобно большинству авторитетных церковных деятелей империи, Александрийские патриархи превращаются в гос. деятелей, тесно связанных не только с церковными делами, но и напрямую с имп. престолом, с теми политическими программами, к-рые выдвигают правящие круги при имп. Константине и его преемниках. В 10–30-х гг. IV в. в Церкви Е. произошло одновременно 2 раскола (мелетианский и арианский), к-рые могли поставить под угрозу развитие христианства в стране. Тем не менее внутри Александрийской Церкви оба раскола были сравнительно быстро преодолены. Если церковные общины Востока не могли справиться с арианством более полувека (до II Вселенского Собора 381 г.), то внутри Церкви Е. ересь не получила существенного распространения. Единство правосл. паствы Е. (или по меньшей мере серьезное преобладание православных) позволило свт. Афанасию Великому (328–373) неск. десятилетий отстаивать принципиальную позицию Церкви — осуждение арианства, несмотря на периоды опалы со стороны светской власти. Проарианские ставленники на Александрийском престоле неизменно оказывались в общественной и моральной изоляции. После окончательной победы над арианством к кон. IV в. Александрийский престол стал наиболее авторитетным центром христ. ойкумены. Патриархи св. Тимофей (380–384), Феофил (384–412), св. Кирилл (412–444), Диоскор (444–451) последовательно стремились реализовать свое исключительное положение, самостоятельно определять основные направления и рамки развития всей христ. Церкви (прежде всего в вероучении) и фактически диктовать свои условия Церквам др. диоцезов империи.

В 451 г. IV Вселенский (Халкидонский) Собор осудил и низложил Диоскора Александрийского как сторонника ереси монофизитства. Одновременно был установлен порядок высшей иерархии Вселенской Церкви, в которой Александрия заняла лишь 3-е место после Рима и К-поля. И то



Руины базилики св. Мины в Абу-Мине. 1-я четв. V в.

и другое было большим ударом для всей Церкви Е. Решения Собора были восприняты негативно большинством египтян-христиан. В то же время прохалкидонская позиция большинства др. Церквей Востока и поддержка их со стороны имп. власти вскоре привели к образованию в Е. и существенной группы халкидонитов. Внутри Церкви Александрии и всего Е. началась длительная борьба, к-рая в VI в. привела к расколу христиан Е. на 2 Церкви. После 451 г. Церкви Е. так и не удалось восстановить единство паствы и прежний авторитет Александрийского престола, несмотря на отдельные периоды сравнительного согласия и сосуществования партий.

В 457–537 гг. патриархами в Е. были почти исключительно представители партии противников Халкидонского Собора. Литургическое общение Александрийской Церкви с др. правосл. Церквами поддерживалось в основном административно-политическими мерами, имп. власть принуждала Церкви к отказу от богословских дискуссий и т. о. сдерживала нарастание противоречий (см., напр., *«Энотикон»* 482 г.). Имп. Юстиниан предпринял попытку

усилить прямой контроль над Церковью. В 537 г. по его приказу был низложен патриарх Феодосий, склонявшийся к монофизитству, и на кафедре Александрии последовательно утверждались неск. правосл. патриархов — ставленников к-польского двора (Павел Тавеннисиот, 537–543; Зоил, 543–551; свт. Аполлинарий, 551–570 и др.). Это нарушало принцип избрания патриарха, к-рый, согласно обычаю, мог назначаться только в Александрии и выбираться из числа городских клириков. Патриархи, назначаемые К-полем, зачастую были людьми, не связанными с Церковью до своего поставления. В их подчинении имелись войска для защиты их от нападений монофизитов, и им же было предоставлено право контролировать православие светских чиновников Е. Особенно широкими полномочиями такого рода обладал патриарх Кир (630–644), активно преследовавший сторонников монофизитства. Впрочем, контроль гос-ва не проводился последовательно: после смерти имп. Юстиниана в 565 г. власти постепенно перешли к политике компромисса с монофизитами.

После низложения патриарха Феодосия в 537 г. в Е. возникла отдельная линия монофизитских патриархов. Первоначально их влияние было ограниченным, до времени смерти Юстиниана они находились в полулегальном положении. Однако затем, с ослаблением контроля со стороны центральных имперских властей, монофизиты сумели создать свою Церковь. Ее 1-м признанным главой стал патриарх Дамиан (578–607). С этого времени в Е. существуют параллельно правосл. халкидонитская (или мелькитская — см. *Александрийская Православная Церковь*) и монофизитская (см. *Коптская Церковь*) иерархии.

В 30-х гг. VII в. визант. имп. Ираклий предпринял последнюю попытку восстановить единство Церкви Е. путем примирения православных и монофизитов. В 631 г. патриархом Александрийским был назначен Кир (в араб. традиции известен как аль-Мукаукис), облеченный в Е. не только духовной, но отчасти и светской властью. Его главной задачей было распространение монофелитства, ставшего в то время офиц. вероисповеданием Византии. Монофизиты Е. во главе с патриархом Вениамином воспротивились этому, и Кир начал



Мон-рь прп. Антония Великого. XII — нач. XIII в.

их преследование. К 639 г. монофелитство в Е. внешне восторжествовало, но жесткие меры властей вызывали всеобщее недовольство, что во многом предопределило успешное завоевание Е. арабами.

Е. считается местом возникновения христ. монашества. В IV–V вв. именно здесь монашество развивалось наиболее активно и играло важную роль в жизни Церкви. В IV в. в Е. сложились 2 основные формы монашеской жизни: отшельническая и киновийная. Представителем первой, наиболее древней формы монашеской жизни был св. Антоний Великий (ок. 251 — ок. 356), подвизавшийся в Фиваиде. С нач. IV в. отшельники появляются также в Нижнем Е., где постепенно складывались сообщества отшельников Скита, Нитрии и Келлий. В сер. IV в. эти сообщества пережили 1-й расцвет благодаря св. Макарию Великому



Мон-рь прп. Пахомия Великого в Ахмиме. VII в.

(ок. 300 — ок. 360), подвизавшемуся в Ските. Ок. 323–325 гг. в Фиваиде св. Пахомием Великим был основан 1-й мон-рь, жизнь к-рого регулировалась единым уставом. Основным принципом общежительного устава было совместное проживание, богослужение, выполнение работ, необходимых для поддержания жизни монашеской общины. С кон. IV в. монашество превратилось в наиболее влиятельную группу, оказывавшую воздействие и на религ., и на политическую жизнь Е.

В III–VII вв. Е. был крупнейшим центром христианской письменности и лит-ры как на греч., так и на копт. языке. Выдающимися представителями этого периода были церковные писатели Климент Александрийский и Ориген. Наиболее значительные богословы и церковные писатели Е. этой эпохи: св. Климент Александрийский, Ориген, святители Дионисий Великий, Афанасий Великий и Кирилл Александрийский. Мн. др. патриархи оставили трактаты, проповеди, праздничные послания и др. сочинения. Среди предстоятелей Александрийской Церкви крупными богословами и писателями монофизитского толка были Диоскор, Тимофей Элур (457–460, 475–477), Петр Монг (477, 482–489) и Феодосий (535–537). Огромное распространение получила монашеская лит-ра, в частности сборники изречений св. отцов и многочисленные *Жития и истории егип. подвижников* («Лавсаик» Палладия Еленопольского, «Луг духовный» Иоанна Мосха). С V в. начала развиваться монашеская лит-ра на копт. языке, ярчайшим представителем к-рой стал св. Шенуда Атрибский (V в.); во II–III вв. на коптский перевели Свящ. Писание.

После араб. завоевания Е. в сер. VII в. христиане оказались отрезаны от Церквей др. стран, закрепилось разделение правосл. и Коптской Церквей. Резко сократились их контакты с внешним миром. Захватившие Е. арабы были заинтересованы в поддержке Коптской Церкви, поскольку она и раньше находилась в оппозиции к визант. имперским властям. В связи с этим копты-монофизиты постепенно заняли доминирующее положение среди христиан Е. Ослабление связей с Византией

и христ. Европой привело к тому, что греч. язык среди христиан Е. вскоре почти полностью вышел из обращения. Одновременно происходила постепенная исламизация Е., и к кон. XII в. христиане в стране уже составляли меньшинство. Вместе с исламом население заимствовало и араб. язык, ставший в средние века разговорным языком Е. Копт. язык продолжал использоваться в церковном обиходе, однако копт. патриарх Гавриил II ибн Тарик (1131–1145) официально ввел араб. язык в богослужение Коптской Церкви. Наиболее сильные гонения, сопровождавшиеся разрушением храмов и массовым бегством из страны, христиане Е. пережили во время правления халифов аль-Муттавакиля (847–861) и аль-Хакима (996–1020). С начала правления мамлюков в Е. (сер. XIII в.) христ. общины страны переживали глубокий упадок. Александрийская Православная Церковь получала некоторую поддержку из Византии, а с XVI в.— со стороны К-польских патриархов и, несмотря на свою малочисленность, находилась в более стабильном положении. В то же время Коптская Церковь полностью утратила влияние в обществе; в XIV в. в ней прекратилось ведение собственного летописания; ее паства временами сокращалась до неск. десятков тыс. человек. Возрождение Коптской Церкви началось лишь в XIX в. с укреплением автономного и затем независимого гос-ва в Е.

Лит.: *Petrie W. M. F.* Religion and Conscience in Ancient Egypt. L., 1898; *Otto W. G. A.* Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Lpz., 1905–1908. 2 Bde; *Gelzer M.* Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens. Lpz., 1909; *Jouguet P.* La vie municipale dans l'Égypte Romaine. P., 1911; *Stein A.* Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Ägyptens unter römischer Herrschaft. Stuttg., 1915; *Rostovtzeff M.* A Large Estate in Egypte in the Third Century B. C. Madison (Wisc.), 1922; *Rouillard G.* L'administration civile de l'Égypte byzantine. P., 1923; *idem.* La vie rurale dans l'empire byzantin. P., 1953. P. 13–79; *Bell H. I.* Jews and Christians in Egypt. L., 1924; *idem.* Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest. Oxf., 1956; *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jh. Lpz., 1924. S. 705–730; *Milne J. G.* A History of Egypt under Roman Rule. L., 1924; *Hardy E. R.* The Large Estates of Byzantine Egypt. N. Y., 1931; *idem.* The Egyptian Policy of Justinian // DOP. 1968. Vol. 22. P. 23–41; *Wallace S. L.* Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian. Princeton, 1938; *Ранович А. Б.* Восточные провинции Римской империи в I–III вв. М.; Л., 1949. С. 166–215; *Rémondon R.* L'Égypte et la suprême résistence au Christianisme (V^e–VIIe siècles) // BIFAO. 1952. Vol. 51. P. 63–78; *Steinwenter A.* Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens // Studi in onore di P. de Francisci. Mil., 1956. Vol. 1. P. 77–99; *Фихман И. Ф.* Египет на рубеже двух эпох. М., 1965; *Wipszycka E.* Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du Ve au VIIIe siècle. Brux., 1972. (Papyrologica Bruxellensia; Vol. 10); *eadem.* La christinisation de l'Égypte aux IVe–VIe siècles: Aspects sociaux et ethniques // Aegyptus. 1988. Vol. 68. P. 117–165; *Brunt P. A.* The administrators of Roman Egypt // JRS. 1975. Vol. 62. P. 124–147; *Butler A. J.* The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion. Oxf., 1978[2]; *Dummer J.* Angaben der Kirchenväter über das Koptische // Probleme der koptischen Literatur: Wiss. Beitr. Halle-Wittenberg, 1968. Bd. 1. S. 17–55; *Dunand F.* Religion populaire en Égypte romaine. Leiden, 1979; *Roberts C. H.* Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. L., 1979; *Mélèze-Modrzejewski J.* Splenduers grecques et misères romains: les Juifs d'Égypte dans l'antiquité // Juifs du Nil / Ed. J. Hassoun. P., 1981. P. 17–48; *idem.* Ioudaioi apheiremenoi: La fin de la communauté juive de l'Égypte (115–117 de n. è.) // Symposion 1985. Köln; W., 1989. P. 337–361; *Hollerich M. J.* The Alexandrian Bishops and Grain Trade: Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt // JESHO. 1982. Vol. 25. P. 187–207; *Lewis N.* Life in Egypt under Roman Rule. Oxf., 1983; *Winkelmann F.* Die Stellung Ägyptens im oströmisch-byzantinischen Reich // Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten. Halle, 1984. S. 11–35; *Gascou J.* Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byzantine // TM. 1985. Vol. 9. P. 1–90; *Bowman A. K.* Egypt after Pharaohs: 332 BC — AD 642 from Alexander to the Arab Conquest. L., 1986; The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986; *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE. Leiden etc., 1990; *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство. М., 1991; *Bagnall R. S.* Egypt in Late Antiquity. Princeton, 1993; *Bagnall R. S., Frier B. W.* The Demography of the Roman Egypt. Camb., 1994; *Trombley F. R.* Hellenic Religion and Christianization c. 370–529. Leiden, 1994. 2 vol.

М. В. Грацианский

Е. в сер. VII–XV в. В кон. 639 г. в Е. вторгся отряд арабов-мусульман под предводительством Амр ибн аль-Аса. В ходе неск. сражений, решающее из к-рых произошло 15 июля 640 г. при Гелиополе (Айн-Шамс), армия Амра, усилившаяся за счет подкреплений из Аравии, разбила визант. войска. Местное население Е. (копты) не противостояло арабам. Александрийский патриарх Кир направился в лагерь Амра и 8 нояб. 641 г. заключил соглашение о сдаче Александрии арабам. В сент. 642 г., когда все желающие греки покинули Александрию, в нее вступили арабы. Е. стал провинцией араб. исламского *Халифата*. Столица Е. была перенесена в г. Фустат (араб.— шатер, лагерь), построенный недалеко от античного Вавилона в дельте Нила. Здесь была возведена 1-я в Е. мечеть. В 645 г. Александрия была захвачена визант. флотом, однако в 646 г. вновь отбита арабами. В VII — нач. VIII в. Е. служил арабам плацдармом для дальнейших завоеваний в Средиземноморье, в Сев. Африке и на юге.

Арабами были конфискованы земельные и проч. владения визант. императоров и чиновников, лиц, бежавших из Е. или убитых на войне с арабами. Конфискованные земли вошли в фонд казны. Никакого масштабного передела крестьянских, номовых и городских земель в Е. арабы не производили. Они восприняли без изменения визант. систему налогообложения, в соответствии с к-рой надлежало платить поземельный налог и подушную подать. При налогообложении арабы учитывали платежеспособность податного населения, качество земли и способы орошения, урожайность, в нек-рых случаях устанавливали фиксированные размеры налога и подати. Все адм. функции по обложению налогами и их сбору были переданы копт. чиновникам. Копты на протяжении всего средневековья и в последующий период составляли в Е. основной контингент «людей пера» — образованного слоя мелких и средних чиновников.

С приходом арабов в Е. прекратились религ. преследования на гос. уровне. Завоеватели придерживались политики веротерпимости. Христиане и иудеи, признанные в исламе «людьми Писания», были отнесены к категории лиц, находив-



Интерьер ц. Пресв. Богородицы в Гебель-эт-Тайре. VII в.

шихся под покровительством мусульм. властей (*зиммиям*). В сер. VII в. мусульмане составляли очень незначительную

часть населения Е. (по различным оценкам, ок. 40 тыс. чел., в то время как египтяне-копты — от 5 до 7 млн чел.). Первоначально увеличение численности мусульман происходило за счет прибытия военных подкреплений, переезда в Е. семей воинов гарнизонов, заключения смешанных браков и принятия ислама отдельными египтянами в обмен на освобождение от уплаты подушной подати. Позже начался процесс постепенного перехода местного населения в ислам, растянувшийся на неск. столетий. В правление араб. династии *Омейядов* (656–750) мусульмане составляли 7–8% населения Е.; в нач. X в.— ок. 30%. Быстрее, чем ислам, в Е. распространялся араб. язык, хотя до нач. VIII в. греческий сохранялся как язык делопроизводства, а коптский использовался для ведения финансовой документации. В 706 г. арабский был объявлен гос. языком Халифата.

Правители Е. назначались из центра Халифата (при Омейядах — Дамаск, при *Аббасидах* — Багдад). Первоначально глава Е. эмир (наместник) обладал полнотой как гражданской, так и военной власти, был предстоятелем на общей молитве мусульман. В дальнейшем за эмиром было сохранено лишь командование войсками. Злоупотребления властью, допускавшиеся наместниками, вызывали недовольство египтян (как мусульман, так и христиан), к-рые нередко поднимали восстания. Крупнейшее восстание коптов произошло в 829–831 гг. До сер. IX в. ключевые посты в Е. занимали представители араб. военной знати, но с ослаблением в Халифате власти династии Аббасидов (750–1258) власть в Е. перешла в руки тюрк. военачальников, образовавших династии Тулунидов (868–905) и Ихшидидов (905–969). Они создали в Е. фактически самостоятельные гос-ва, хотя формально признавали верховенство халифов.

Династия Ихшидидов пала в 969 г. под ударами войск Халифата династии *Фатимидов* (909–1171), образовавшегося на территории Туниса и подчинившего к тому времени почти всю Сев. Африку и Сицилию. Фатимиды возводили свое происхождение к дочери прор. Мухаммада Фатиме и следовали исмаилитскому учению (см. *Исмаилиты*). Они открыто отказывались признавать политический авторитет Аббасидов и провозглашали себя истинными наследниками Мухаммада и центром мусульм. мира. В нач. 70-х гг. X в. рядом с Фустатом они построили новую столицу Е. под названием Эль-Кахира (Каир; в пер. с араб.— победоносный город). Опираясь на ресурсы Е., Фатимиды завоевали Сирию и Палестину, установили свое покровительство над священными городами мусульман Меккой и Мединой. В их владения входили также нек-рые области Судана и Йемена. Поскольку большинство мусульм. населения Е. придерживалось суннизма, фатимидские халифы проводили политику веротерпимости. Иудеи и христиане подверглись гонениям лишь в период правления халифа аль-Хакима (996–1021). При Фатимидах в Каире был создан мусульм. духовный ун-т аль-Азхар, к-рый превратился в крупный центр средневек. мусульм. учености.



Мечеть Ибн Тулуна в Каире. 876–879 гг.

Поземельные отношения при Фатимидах не подверглись серьезным изменениям. В этот период гос-во выступало в роли верховного собственника всех земель и предоставляло их различным категориям населения на определенных условиях. Военным жаловали земли на условиях откупа (*икта*); расширилась практика учреждения земельных вакфов на содержание мечетей в пользу Мекки, на поддержание бедных. При Фатимидах было учреждено специальное ведомство для управления вакуфным имуществом. Христ. церкви и мон-ри по-прежнему владели землей и др. имуществом. Централизация гос-ва, относительная стабильность политической ситуации при Фатимидах способствовали развитию городской жизни в Е. В ремесленном производстве большую роль играли крупные гос. мастерские, продукция к-рых находила широкий сбыт как внутри страны, так и за ее пределами. Егип. льняные, хлопчатобумажные и шелковые ткани славились как на Востоке, так и на Западе. Развитие сельского хозяйства, расширение площадей под техническими культурами, внедрение новых культур способствовали превращению Е. в важный центр международной торговли. Фатимиды поощряли торговлю, устанавливали низкие таможенные пошлины, привлекая в Е. купцов из др. стран. В XI в. в Е. расселились бедуины — араб. кочевые племена из Аравии. Они играли важную роль в торговле, в снабжении городов необходимым сырьем и продовольствием, в обеспечении караванов верховыми и вьючными животными, активно вмешивались в политическую жизнь страны.

Во 2-й пол. XI в. Фатимидский халифат значительно ослабел, его территория ограничивалась почти одним Е. От Фатимидов отпал Тунис (1048) и др. страны Сев. Африки. Сельджуки захватили Иерусалим (1071) и Дамаск (1076). Мекка и Медина вновь признали сюзеренитет Аббасидов, к-рые теперь находились под покровительством сельджукской военной силы. Утрата провинций, сокращение доходов от торговли, длительный голод в 1064–1072 гг., эпидемии обусловили экономический упадок Халифата, усугубленный борьбой различных военных группировок за власть. В сер. XII в. вступивший в полосу анархии Е. пытались захватить крестоносцы (см. *Крестовые походы*). После захвата Иерусалима (1099) крестоносцы превратились в источник постоянной угрозы для Е. У Фатимидов не хватало сил для эффективного противостояния им в Палестине. Крестоносцы разграбили егип. города Тиннис, Александрию, а в 1168 г. осадили Каир. От угрозы завоевания крестоносцами Е. был спасен войсками сир. атабеков Зенгидов, к-рые трижды отправляли туда военные экспедиции. В 1171 г. один из зенгидских военачальников курдского происхождения — Салах-ад-Дин низложил фатимидского халифа аль-Адида, находившегося при смерти, и провозгласил себя правителем Е. Салах-ад-Дин стал основателем

династии *Айюбидов* (1171–1250). Все дальнейшие попытки крестоносцев овладеть Е. окончились неудачей. В 1187 г., разгромив армию христиан, Салах-ад-Дин захватил Иерусалим и вскоре существенно сократил территорию крестоносных гос-в в Палестине и Сирии, поставив значительную часть этих стран под свой контроль.

При Айюбидах офиц. религией Е. стал суннизм, к-рого придерживалось большинство мусульм. населения страны. В Е. открывались суннитские училища-медресе, многочисленные суфийские обители. В отношении немусульман айюбидские власти, как и их предшественники, проводили политику веротерпимости. Копты продолжали служить в гос. учреждениях, активно развивалась торговля с итал. городами. В Е. и Сирии Салах-ад-Дин создал новое войско, ядро к-рого состояло из курдов, а также сир., месопотамских, тюрк. и бедуинских воинов; был воссоздан егип. флот. Укрепляя материальную базу войска, Салах-ад-Дин начал широкую раздачу икта — условных земельных владений феодального типа, обеспечивавших военную службу. Представители правящей династии и крупные эмиры получали в качестве икта целые области, а рядовые воины — мелкие владения. Наряду с икта воинам выдавались денежное жалованье из казны и продуктовый рацион. Статус икта был различен: в нек-рых областях они переходили по наследству, а иногда (в случае поражения в войне) султан отбирал икта даже у эмиров. Владельцы икта при Айюбидах не обладали налоговым иммунитетом. Раздача земель за военную службу началась в Е. задолго до Салах-ад-Дина, однако именно при нем икта приобрели характер, близкий к ленному владению, распространенному в Европе. В ходе войн 1174–1187 гг. Салах-ад-Дин создал обширное гос-во с центром в Е., присоединив почти всю Сирию, сев. междуречье Тигра и Евфрата, Сев. Африку до совр. Туниса, Йемен. После кончины Салах-ад-Дина в 1193 г., согласно оставленному им завещанию, гос-во было разделено между его родственниками (Е. достался сыну Салах-ад-Дина Азизу). В нач. XIII в. Айюбидам пришлось отражать новые нападения крестоносцев. В ходе крестовых походов 1218–1221 и 1248 гг. европейцы дважды овладевали портом Думьят (Дамиетта) на средиземноморском побережье, однако закрепить успех им не удалось. В 1244 г. Айюбиды вновь разгромили основные силы Иерусалимского королевства, в 1248 г.— войско франц. кор. Людовика IX и этим по сути окончательно пресекли европ. военную экспансию на Ближ. Восток. Укрепляя армию для борьбы с крестоносцами, Айюбиды набирали мамлюков, которые в 40-х гг. XIII в. составляли уже значительную часть армии. Мамлюкские военачальники стали диктовать свою волю гос-ву, а в 1250 г. свергли султана.

Установление в Е. власти мамлюкских династий — тюркских (1250–1382) и черкесских (1382–1517) — совпало с возникновением угрозы монг. завоевания Ближ. Востока (в 1258 монголы захватили Багдад). Борьба мамлюков против монголов продолжалась неск. десятилетий. Мамлюки одержали над ними значительные победы при Айн-Джалуте в 1260 г. и при Хомсе в 1280 г. и отстояли Сирию и Е. В 1400–1405 гг. они отразили нашествие войск Тимура, взявшего Халеб и Дамаск. Отвоевав эти сир. города, мамлюки создали империю, включавшую помимо Е. Палестину, Сирию, Киликию, Киренаику, районы Судана на побережье Красного м. В вассальной зависимости от нее находились Хиджаз, Йемен и 2 туркмен. гос-ва в М. Азии.

Мамлюки поддерживали в Е. централизованное гос-во, где правящая верхушка (своего рода высшее военное «сословие»; его часто сравнивают также с кастой) состояла из бывш. рабов, обращенных в ислам, получивших образование и воспитание, ставших воинами. Мамлюкских правителей можно лишь условно причислять к династиям, т. к. у них не было правил передачи власти, между ними не было родственных связей, и каждая группировка выдвигала своего кандидата. Однако мамлюки обладали внутренним единством, что позволило им продержаться у власти более 2 столетий.

Организация управления Е. при мамлюках во многом воспроизводила прежние формы, сложившиеся при Айюбидах. Первые мамлюкские правители продолжали политику умеренного налогообложения, предоставления крестьянам семенного зерна в счет буд. урожая, иногда отменяли т. н. незаконные подати, списывали недоимки по налогам. Все это способствовало подъему сельскохозяйственного производства. Крестьяне по-прежнему были прикреплены к земле, им запрещалось самовольно покидать свои наделы. Был установлен срок принудительного возвращения беглого крестьянина, к-рый колебался от 10 до 20 лет. Однако говорить о наличии «крепостного права» в Е. оснований нет, поскольку отсутствовала личная зависимость крестьянина от землевладельца.

Рост потребностей и увеличение численности правящей элиты вызвали в XIV–XV вв. появление в Е. новых повинностей, повышение ставок основных налогов. Этому способствовала также междоусобная борьба военно-политических группировок мамлюков. К концу правления мамлюков значительная часть гос. поземельного налога (хараджа) поступала непосредственно владельцам икта, что лишало власти возможности эффективно контролировать систему налогообложения и способствовало злоупотреблениям. Усиление эксплуатации вызывало сопротивление крестьян, что часто приводило к восстаниям. Как и Айюбиды, мамлюки проводили политику поощрения свободного ремесла (при сохранении монополии на торговлю нек-рыми товарами и небольшого числа султанских мастерских). Основным производителем ремесленной продукции в городах стал юридически свободный, самостоятельный ремесленник. Значительное развитие получила торговля, как внутренняя, так и внешняя; в городах увеличилось число специализированных рынков. Налоговые поступления от торгово-ремесленного населения составляли важную часть доходов казны.

Иноверческое население Е. при мамлюках продолжало платить *джизью* (ставка — 2 динара в год с мужчины), к-рая поступала исключительно в казну. По мере принятия егип. иноверцами ислама доходы гос-ва от уплаты джизьи сокращались. К нач. XVI в. христиане и иудеи составляли ок. 10% населения Е. Они широко привлекались на гос. службу, нередко занимали высокие должности. Периодические притеснения христиан были связаны с тем, что их подозревали в симпатиях к крестоносцам и монголам.

Мамлюкские султаны рассматривали свое гос-во как центр мусульм. мира. В 1261 г. султан Бейбарс предоставил убежище бежавшему из Багдада представителю (действительному или мнимому) халифского рода Аббасидов и установил ему денежное содержание. Впосл. для егип. Аббасидов были учреждены специальные вакфы. Присутствие Аббасидов в Е. давало мамлюкским султанам право претендовать на роль главных защитников ислама. Однако Аббасиды не довольствовались ролью «почетных пенсионеров» и активно вмешивались в борьбу за власть в государстве мамлюков.

Османское правление (нач. XVI в.– 1914). С кон. XV в. у мамлюкского Е. появились сильные соперники в лице державы Сефевидов в Персии и Османской империи. Разгром егип. флота португальцами у Диу (1509) не только нанес серьезный урон военному могуществу мамлюков, но и обнажил глубокий экономический и политический кризис егип. гос-ва и общества. После ряда конфликтов между Османами и мамлюками (османо-мамлюкская война 1486–1491) османские войска начали завоевание араб. земель. Они разгромили мамлюкскую армию в Сирии в битве на Мардж-Дабике 24 авг. 1516 г., а затем вторглись в Е. Выиграв у мамлюков сражение при Эр-Райдании 22 янв. 1517 г., они захватили Каир. В Е. Османы создали вассальное гос-во во главе с перешедшим на их сторону мамлюкским военачальником Хайрбеком, к-рому даровали титул «малик аль-умара» (араб.– царь эмиров). После его смерти (1522) Е. был превращен в османскую провинцию — эйалет (*пашалык*), обладавшую частичной автономией и обязанную выплачивать Стамбулу ежегодную дань, а также снабжать Мекку и Медину продовольствием, деньгами и всем необходимым для богослужения.

Во главе Е. стоял бейлербей, назначавшийся тур. султаном. С XVIII в. он стал именоваться *вали*. В стране было размещено 6 корпусов османских войск; из мамлюков, перешедших на сторону турок, был образован 7-й корпус. Войска участвовали в общеимперских войнах, охраняли караваны *хаджа* из Е., обеспечивали доставку дани в Стамбул, а также выполняли фискальные и полицейские функции в Е. Командиры корпусов играли важную роль в политической жизни провинции. Общее управление Е. осуществлял диван, к-рый частично обладал законодательной, исполнительной и судебной функциями. Диван состоял из командиров корпусов, отдельных мамлюкских эмиров, глав 4 школ мусульм. права (мазхабов), верховного судьи (кадиаскера), законоведов (улама). Е. был разделен на 36 судебных округов; судей присылали из Стамбула, но зам. окружных судей могли быть местными арабами. Мамлюкские политические институты были упразднены, однако те эмиры (беи), к-рым их титул был сохранен при завоевании Е., служили зам. паши, правителями (кашифами) 5 важнейших егип. провинций, комендантами городов Суэц, Думьят и Александрия, главами канцелярий, руководителями караванов паломников (амир аль-хадж) и др. Они обладали также правом покупки личных мамлюков.

В Е. не вводилась османская система землевладения (тимары и зеаметы). Мамлюкские икта были ликвидированы, а егип. земли перешли в собственность гос-ва. Османы первоначально пытались обеспечить сбор налогов при помощи чиновников, однако в кон. XVI–XVII в. восторжествовала система откупов (ильтизам). Этот порядок сбора налогов дал возможность мамлюкам вновь войти в число землевладельцев. С сер. XVII в. они стали превращать гос. имения (эманеты) в пожизненные, а с 1765 г.— в наследственные держания. В османскую эпоху дальнейшее развитие получило вакуфное землевладение, расширилась практика учреждения военных и благотворительных дарений, семейных вакфов, что снижало налоговые поступления в казну. Османские власти неоднократно проводили проверки вакуфной документации, однако площадь земель под вакфами неуклонно росла. Хозяйственный подъем в начале османской эпохи сменился упадком в кон. XVI–XVII в. Площади обрабатываемых земель начали сокращаться, часто возникал дефицит товаров, сопровождавшийся ростом цен.

Важную роль в егип. обществе играли мусульм. богословы, традиционно выполнявшие роль третейских судей и посредников. Высоки были военно-политические возможности егип. бедуинов, составлявших ок. 10% населения. Торгово-ремесленное население городов не представляло собой самостоятельной общественной силы: не пользовавшиеся покровительством со стороны гос-ва купцы и ремесленники были вынуждены обращаться за защитой к османским военным корпусам, а военные навязывали себя в качестве покровителей, за что получали вознаграждение. Такое «сращивание» военных кругов и горожан не способствовало ни развитию городской жизни, ни повышению боеспособности армии. Егип. деревня была отдана на произвол налоговым откупщикам. Помимо установленных шариатом налогов крестьяне (феллахи) выполняли многочисленные гос. повинности.

Ситуация в Е. XVI–XVIII вв. характеризовалась острым соперничеством мамлюков, усилившихся благодаря приобретению откупов, и воинских корпусов, продолжавших претендовать на безраздельную власть. В мамлюкской среде в нач. XVII в. сложилось 2 лиги (араб. хизб — партия): Касымия и Фикария. В результате военных мятежей XVII — нач. XVIII в. (крупнейшие из них — восстание мамлюков 1605–1609 и мамлюкско-янычарское противоборство 1671–1711) позиции Османской Порты в Е. были значительно ослаблены. Мамлюкские беи выдвигали свои кандидатуры на большинство высших постов в пашалыке. В это же время в мамлюкской среде более отчетливо проявлялись антиосманские настроения. С 1711 г. управление Е. фактически перешло в руки эмиров, действовавших в интересах соперничавших мамлюкских группировок и янычар. Они создали полунезависимый эмират (бейликат), лишь формально считавшийся частью империи (1711–1798). Главой Е. являлся шейх альбалад, а османский вали сохранял представительские функции. К сер. XVIII в. в собственности мамлюков было $^2/_3$ обрабатываемых земель.

В посл. трети XVIII в. лидеры наиболее влиятельной мамлюкской группировки Каздаглия вступили в открытую конфронтацию со Стамбулом. Их сепаратистские устремления проявились в ходе восстания Али-бея аль-Кабира (1760–1767, 1768–1772), в результате к-рого Е. стал полностью независимым от Османской империи. В нояб. 1770 г. войска Али-бея вторглись в Сирию и 9 июня 1771 г. вступили в Дамаск,

однако после этого успеха егип. армия под предводительством Мухаммад-бея Абу-з-Захаба отказалась продолжать борьбу с султаном. Не сумев подавить мятеж, Али бей бежал в Сирию, а в 1773 г. погиб. При Мухаммад-бее Абу-з-Захабе (1772–1775) и его преемниках мамлюки формально признали свою зависимость от Стамбула. Им больше не удавалось объединить силы, хотя они доминировали в стране. Дань с Е. перестала поступать в Стамбул, расходы на нужды благотворительности, в т. ч. на организацию хаджа, были сведены к минимуму. В 1786 г. в Е. была направлена тур. военная экспедиция под командованием Хасан-паши аль-Джазаирли с целью вернуть провинцию под прямое управление Порты. В 1787 г. турки заняли Каир, заменили у власти одну группировку мамлюков другой, но экспедиция в целом не привела к серьезным изменениям в положении Е. и Османской империи. Вскоре мамлюкские соправители Е. шейх аль-балад Ибрагим-бей и амир аль-хадж Мурад-бей, воспользовавшись русско-тур. войной 1787–1791 гг., вернули себе контроль над Е. и воссоздали мамлюкский эмират.

На рубеже XVIII и XIX вв. Е. стал объектом колониальной экспансии Франции. Генерал революционной республики Наполеон Бонапарт организовал масштабную военную экспедицию в Е. В его планах Е. отводилась роль стратегического плацдарма для утверждения франц. господства в Средиземноморье и последующего захвата англ. колониальных владений в Азии. 1 июля 1798 г. франц. войска высадились в Е., 21 июля между французами и мамлюкским ополчением произошло «сражение у пирамид». Поражение в нем мамлюков привело к быстрому установлению франц. правления в Е. Французы сочетали оккупационную администрацию и местные органы власти, контролировали Нижний и отчасти Средний Е. Верхний Е., находившийся под контролем мамлюкского правителя Мурад-бея, был фактически превращен во франц. протекторат. Пребывание франц. армии в Е. сопровождалось мародерством, грабежами и насилием. Контрибуции и принудительные займы, реквизиции продовольствия и скота разоряли городское население и феллахов. Оккупационный режим вызывал недовольство у египтян. Разгром англ. эскадрой Г. Нельсона франц. флота в сражении при Абу-Кире в 1798 г. совпал с развертыванием в Е. освободительного движения. В окт. 1798 г. и марте 1800 г. в Каире произошло 2 восстания горожан, к-рые были беспощадно подавлены. Осенью 1798 г. Османская империя объявила Франции войну и присоединилась к антифранц. коалиции европ. держав. Поход Наполеона в Сирию в февр.—мае 1799 г. закончился провалом. В авг. 1799 г. Бонапарт тайно вернулся во Францию, а его преемники генералы Ж. Б. Клебер и Ж. Ф. Мену не смогли предотвратить крах экспедиции. В июне 1801 г. французы капитулировали и осенью того же года покинули Е. По Амьенскому мирному договору 1802 г. Е. был признан частью Османской империи; с его территории были эвакуированы также англ. экспедиционные силы. Однако Порта не располагала возможностью утвердить свое господство в стране, и Е. фактически оказался предоставленным самому себе. В нем развернулась борьба за власть, в к-рой вновь участвовали мамлюкские группировки и османские воинские корпуса.

Столкновение османов с мамлюками успешно использовал командир албан. корпуса янычар Мухаммед Али. В 1805 г. при поддержке видных улама и влиятельных глав торгово-ремесленных корпораций Е. он сместил османского наместника Хуршид-пашу и занял его место. Расправившись в 1811 г. с мамлюкской оппозицией, Мухаммед Али превратился в единоличного и полновластного правителя Е. Целью его внутренней политики стало создание в Е. самостоятельного гос-ва. Мухаммед Али выступил инициатором глубоких реформ в сферах сельского хозяйства, налогов, военной организации, управления, ремесленного и промышленного производства. Был составлен новый земельный кадастр, в собственность гос-ва перешла значительная часть вакфов и общинных владений, были упразднены откупа. В 1816–1820 гг. была установлена система гос. монополий в сельском хозяйстве, в промышленности, в ремесле, во внутренней и внешней торговле. Одновременно Мухаммед Али наращивал военную мощь Е.: его армия и флот, комплектовавшиеся на основе рекрутской повинности, стали строиться с учетом европ. военных технологий. В Е. была создана сеть светских школ и профессиональных уч-щ. По инициативе Мухаммеда Али молодых способных египтян стали направлять на учебу в высшие учебные заведения Европы (регулярно с 1826). Прежняя система управления была ликвидирована, создан строго централизованный гос. аппарат.

С 1811 г. Мухаммед Али вел непрерывные войны. В 10–20-х гг. он завоевал значительные территории, присоединил к Е. Аравию (1811–1818) и Вост. Судан (1820–1822). В 1824–1828 гг. егип. армия участвовала в борьбе против греч. национально-освободительного движения. После потери флота в Наваринском сражении 1827 г. Мухаммед Али был вынужден вывести войска из Греции. С 1831 г. его борьба с османами за гегемонию в мусульм. мире приняла форму открытой военной конфронтации. Первая турецко-егип. война 1831–1833 гг. показала превосходство армии Мухаммеда Али; турки потерпели поражение при Хомсе, Бейлане и Конье. Согласно договору, заключенному в Кютахье в 1833 г., османский султан был вынужден признать за Мухаммедом Али право на управление Е., Сирией и Палестиной. Егип. паша формально все еще оставался вассалом Порты, но в действительности находившиеся в его власти земли уже стали самостоятельной империей. В османо-егип. войне 1839–1840 гг. султана поддержала коалиция европ. держав во главе с Великобританией. Разгромив османские войска при Незибе, в 1840 г. Мухаммед Али не смог противостоять новой англо-австро-тур. интервенции. 27 дек. 1840 г. правитель Е. капитулировал и возвратил османскому суверену бóльшую часть своих владений, сохранив власть в Е. и Судане.

С распространением на Е. действия англо-тур. и франко-тур. торговых конвенций 1838 г. его рынки были открыты для иностранных товаров, началось усиленное проникновение франц. и англ. капитала. Вскоре иностранный капитал в Е. контролировал полностью экспортно-импортные операции, кредитно-финансовую сферу, коммуникации. Преемник Мухаммеда Али Аббас I Хильми (1849–1854) безуспешно пытался ограничить деятельность иностранцев в Е. В период правления Саид-паши и Исмаила была ликвидирована система гос. моно-

полий, введена свобода предпринимательской деятельности, запрещены рабство и работорговля. В 1867 г. Исмаил добился от султана наследственного титула хедива. При нем Е. вновь получил автономный статус в составе Османской империи и право заключать финансовые и экономические соглашения с др. гос-вами (с 1873). С 1851 г. Е. ввел практику предоставления концессий иностранцам. В 1854 г. была выдана концессия на сооружение Суэцкого канала, к-рый был открыт 17 нояб. 1869 г. Ввоз в Е. иностранных капиталов в форме внешних займов, предоставлявшихся европ. банками, стал одной из причин катастрофического роста гос. долга и в конечном счете утраты Е. финансовой состоятельности. В 1876 г. была установлена система франко-англ. контроля над егип. финансами, а в 1878 г. ограничена власть хедива и образовано новое правительство (т. н. европ. кабинет), в к-ром ключевые должности заняли представители зап. держав.

В 60–70-х гг. XIX в. растущая зависимость Е. и мобилизация всех гос. средств на уплату долгов кредиторам вызывали возмущение египтян, приобретавшее националистический характер. Политизация егип. общества и крупные выступления против засилья иностранцев позволили Исмаилу отправить «европейский кабинет» в отставку, однако в 1879 г. он сам был низложен, и новым хедивом стал Тауфик (1879–1892) — ставленник иностранных финансовых контролеров. К оппозиционному движению присоединились армейские круги. Полковник Ахмед Ораби-паша вместе со своими приверженцами сформировал Национальную партию (Ватан) и в 1881 г. поднял восстание, в результате которого власть перешла к егип. армии. Переворот вызвал интервенцию англ. войск и оккупацию Е. в 1882 г. Участники национального движения подверглись массовым репрессиям, а Ораби-паша и его ближайшие соратники сосланы на о-в Цейлон.

Великобритания воздержалась от прямой аннексии Е., опасаясь крупного международного кризиса, и заявляла об оккупации как о временной мере для нормализации обстановки в стране. Однако в течение более 30 лет изменений в правовом статусе Е. не произошло. Формально Е. продолжал считаться автономной частью Османской империи, однако фактически был превращен в брит. колонию. Прерогативы хедива и егип. правительства были ограничены, а вся полнота власти была сосредоточена у брит. генерального консула и брит. советников, работавших во всех ведомствах. В 1899 г. было заключено англо-егип. соглашение о совместном управлении страной, к-рая фактически перешла под контроль Великобритании. В 1906 г. Великобритания присоединила к Е. Синайский п-ов. Англичане провели денежную реформу и сбалансировали бюджет Е., осуществили конверсию гос. долга. Путем замены бассейновой системы орошения на круглогодичную и увеличения посевных площадей наращивались объемы производства хлопка и масштабы его экспорта. На рубеже XIX и XX вв. Е. был превращен в страну хлопковой монокультуры и сырьевую базу брит. текстильной промышленности. Господство брит. финансового капитала привело к углублению социальных противоречий. Новый подъем национально-освободительного движения начался с массовых выступлений против британцев в 1906 г., после расправы брит. войск с жителями дер. Деншавай, обвиненными в убийстве брит. офицера. В Е. стали создавать политические орг-ции и партии, наиболее популярной среди к-рых стала Национальная партия Ватан. С призывом к объединению патриотических сил и развернутой программой антиколониальной борьбы выступил публицист М. Камиль. В ответ на требования эвакуации брит. войск колониальные власти в 1909 г. ввели в действие чрезвычайные законы и запретили критику в печати брит. политики. Убийство егип. премьер-министра Б. Гали в 1910 г. дало повод англичанам перейти к репрессиям против националистов, к-рые были вынуждены уйти в подполье или эмигрировать.



Мечеть султана Хасана в Каире. 1356–1363 гг.

Е. в 1914–1952 гг. После вступления Османской империи в первую мировую войну Великобритания объявила Е. своим протекторатом (18 дек. 1914). В стране было введено военное положение, размещены крупные армейские контингенты Антанты, местная экономика была полностью переориентирована на военные нужды. Сотни тысяч египтян были мобилизованы в «трудовые корпуса». Невзгоды военного времени еще более укрепили недовольство колониальным режимом. 13 нояб. 1918 г. егип. политические деятели во главе с С. Заглулем, бывш. зам. председателя Законодательного собрания, выдвинули требование допустить делегацию Е. на Парижскую мирную конференцию 1919–1920 гг., где она должна была выступить с обращением об отмене режима протектората. Демарш успеха не имел, однако послужил основой для объединения сторонников этого требования в партию Вафд. Первой масштабной акцией вафдистов стал сбор подписей под «Хартией национальных требований» об отмене брит. протектората. В ответ на арест и ссылку Заглуля и его соратников в большинстве провинций Е. начались беспорядки, размах народного движения заставил колониальные власти пойти на уступки. Заглуль был освобожден, а в дек. 1919 — марте 1920 г. специальная миссия во главе с брит. министром колоний лордом Милнером разработала программу реформ, к-рые планировалось провести в Е. Однако партия Вафд заняла непримиримую позицию по отношению к брит. планам, а повторный арест Заглуля в 1921 г. привел к новым антиколониальным выступлениям. Осознание невозможности удержания Е. под брит. управлением с помощью силы побудило Лондон 28 февр. 1922 г. издать декларацию о признании Е. независимым гос-вом. 15 марта 1922 г. егип. султан Ахмад Фуад принял титул короля. Суверенитет Е. был ограниченным: англичане

сохраняли за собой права на оборону страны, защиту интересов национальных и религ. меньшинств, контроль над проходившими через страну «имперскими путями», участие в управлении Суданом.

19 апр. 1923 г. была принята Конституция Е., разделившая законодательную власть между королем и 2-палатным парламентом. Король получал право формировать кабинет министров, распускать парламент. Выборы 1923 г. принесли победу вафдистам, сформировавшим правительство во главе с Заглулем. Вафд, королевский двор и Великобритания в 1922–1952 гг. стали главными действующими силами в политической жизни Е. Их противоборство делало неизбежными частые кризисы.

На парламентских выборах 1925 и 1926 гг. партия Вафд вновь одержала победу. Однако нежелание контролируемого вафдистами парламента ратифицировать договор с Великобританией и тем самым закрепить ограничения егип. суверенитета привело к очередному правительственному кризису в марте 1928 г. Кор. Фуад I не мог не считаться с политическим весом лидеров Вафда. В 1927–1930 гг. усилиями Вафда был принят ряд протекционистских законов, что способствовало укреплению экономических позиций егип. капитала. В июне 1930 г. кор. Фуад назначил новым премьер-министром крупного промышленника и финансиста И. Сидки. Парламент был распущен, очередные выборы отложены. Сидки отменил Конституцию 1923 г. и 22 окт. 1930 г. ввел новую, расширявшую прерогативы монарха и премьера. В нач. 30-х гг. жесткость и нетерпимость к инакомыслию стали в Е. стилем гос. управления. В то же время стремление Сидки к безраздельной власти вовлекло его в конфликт с королем, к-рый в 1933 г. сместил премьер-министра и в течение 2 лет правил самостоятельно, не назначая выборов. Однако мировой экономический кризис, начавшийся в 1929 г., поставил экономику Е. на грань краха. По стране прокатилась волна забастовок и акций протеста. Популярность короля упала, а мн. консервативно настроенные политики сплотились вокруг Вафда в единый Национальный фронт. В дек. 1935 г. Фуад I удовлетворил требования Национального фронта и восстановил Конституцию 1923 г., а в мае 1936 г. парламентские выборы принесли победу вафдистам. После смерти Фуада на престол взошел его несовершеннолетний сын Фарук.

26 авг. 1936 г. Великобритания и Е. заключили соглашение о дружбе и союзе сроком на 20 лет, вызванное необходимостью противостоять растущей итал. экспансии в Сев.-Вост. Африку. Права суверенитета Е. были неск. расширены, а 26 мая 1937 г. страна стала членом Лиги Наций. В кон. 30-х гг. возросла популярность ассоциации «Братья-мусульмане» и ультранационалистической партии «Мыср аль-фатат» (Молодой Египет). В дек. 1937 г. король в очередной раз отправил правительство в отставку и назначил выборы, на которых вафдисты впервые потерпели поражение. В 1938–1942 гг. во главе правительства находились ставленники королевского двора. После начала второй мировой войны Е. разорвал дипломатические отношения с Германией и Италией. Наступление итальянцев на Е. в сент. 1940 г. провалилось. Тем не менее значительная часть егип. политической элиты симпатизировала Германии. В янв. 1942 г. итало-герм. войска предприняли наиболее крупное наступление на Е., но были остановлены западнее Александрии. В крупных городах Е. прошли демонстрации в поддержку итало-герм. войск. В этой обстановке правящие круги Великобритании решили добиться возвращения к власти партии Вафд, с помощью которой рассчитывали удержать влияние в Е. 4 февр. 1942 г. брит. танки окружили королевский дворец в Каире, и под угрозой смещения с престола Фарук был вынужден поручить председателю Вафда М. Наххасу формирование нового правительства. Поражение немцев и итальянцев под Эль-Аламейном в нач. нояб. 1942 г. разрушило надежды профашистских сил в Е., но и партия Вафд за годы войны лишилась значительной части сторонников, несмотря на проведенные правительством Наххаса умеренные социальные реформы. В окт. 1944 г. вафдистский кабинет был заменен коалиционным. 24 февр. 1945 г. Е. объявил войну Германии и Японии. Ему принадлежала ведущая роль в создании Лиги арабских государств (ЛАГ), учредительная конференция к-рой прошла в марте 1945 г. в Каире.

Вторая мировая война способствовала дальнейшему развитию национально-освободительного движения в Е. В 1945–1946 гг. в стране прошли выступления с требованием вывода брит. войск. К сер. 40-х гг. большую популярность в Сев.-Вост. Африке приобрел лозунг «За единство долины Нила», т. е. совместного освобождения и последующего объединения Е. и Судана. Англо-егип. переговоры о пересмотре договора 1936 г. закончились неудачей, что заставило уйти в отставку правительство Сидки. В мае 1948 г. Е. вступил в войну с Израилем в союзе с др. араб. гос-вами. Поражение в войне окончательно дискредитировало монархический режим Е. В целях стабилизации обстановки король согласился на проведение парламентских выборов, которые состоялись в янв. 1950 г. и принесли победу Вафду. Главой правительства вновь стал Наххас. Отчаявшись добиться от Великобритании уступок, егип. парламент 15 окт. 1951 г. денонсировал англо-егип. соглашение о Судане 1899 г. и договор 1936 г. В зоне брит. оккупации развернулось партизанское движение; егип. рабочие прекратили обслуживание брит. военных и гражданских объектов. После столкновения брит. войск с егип. полицией в Исмаилии в Каире произошли погромы с массовым уничтожением собственности иностранных подданных (т. н. поджог Каира 26 янв. 1952). Король объявил о введении чрезвычайного положения. В ответ на это вафдистский кабинет подал в отставку, что еще больше обострило ситуацию (в янв.—июле 1952 сменилось 6 правительств).

Е. в 1952 г.— нач. XXI в. В обстановке кризиса власти тайная организация «ад-Дуббат аль-Ахрар» (Свободные офицеры) в ночь на 23 июля 1952 г. совершила переворот. Номинально «Свободных офицеров» возглавлял популярный в Е. ген. М. Нагиб, но их фактическим лидером был подполковник Г. А. Насер. 26 июля кор. Фарук отрекся от престола, власть перешла к Совету руководства революцией (СРР). В сент. 1952 г. новое правительство издало закон об аграрной реформе, к-рым ограничились размеры крупного землевладения. Конституция 1923 г. была отменена, политические партии после их отказа сотрудничать с СРР распущены. 18 июня 1953 г. Е. был провозглашен республикой. В руководстве СРР развернулась борьба по вопросу о путях дальнейшего развития страны,

в ходе к-рой победили представители радикально-революционного крыла СРР во главе с Насером. Нагиб был смещен с постов президента и премьер-министра Е., поддержавшая его ассоциация «Братья-мусульмане» разгромлена. В апр. 1954 г. правительство возглавил Насер, а после принятия на референдуме новой Конституции Египетской республики (23 июня 1956) он был избран президентом страны.

Новому правительству Е. удалось добиться согласия на эвакуацию брит. войск из зоны Суэцкого канала и на признание независимости Судана. В июне 1956 г. последний брит. солдат покинул Е. С уходом англичан утвердить политическое влияние в Е. попытались США. Амер. администрация пообещала выделить значительные субсидии Е., в т. ч. на строительство гидроэнергетического комплекса на Ниле в районе Асуана, в случае его присоединения к Багдадскому пакту 1955 г. Насер отказался от вступления в прозап. военный блок и заключил соглашение с Чехословакией о поставках советского оружия (сент. 1955). В ответ на отказ США и Великобритании финансировать строительство Асуанской плотины егип. правительство 26 июля 1956 г. обнародовало декрет о национализации Суэцкого канала. С целью устранения режима Насера Великобритания и Франция 30 окт. 1956 г. инспирировали нападение Израиля на Е. Израильская армия вторглась на Синайский п-ов и в район (сектор) г. Газа. Англо-франц. авиация подвергла бомбардировке Каир и Александрию, а 5–6 нояб. 1956 г. в районе Порт-Саида высадился франко-брит. десант. Суэцкий кризис был разрешен только под давлением США и СССР. В дек. 1956 г. англо-франц., а в марте 1957 г. израильские войска покинули территорию Е.

Провал агрессии против Е. способствовал росту популярности правительства Насера, что в свою очередь позволило ему приступить к внутренним преобразованиям и попытаться претворить в жизнь политическую идею общеараб. единства. В янв. 1957 г. был принят закон о «египтизации» банков и крупных компаний с иностранным капиталом. В кон. 50-х гг. Насер и его сторонники, разочаровавшись в возможности проведения ускоренной индустриализации страны с помощью рыночных методов, взяли курс на переход к плановой экономике советского образца и на усиление ее гос. сектора. Во внешней политике и в торговле Е. все больше ориентировался на социалистические страны.

1 февр. 1958 г. соглашением Е. и Сирии была образована Объединенная Арабская Республика (ОАР), разделившаяся на сев. (Сирия) и юж. (Е.) районы. Столицей ОАР был объявлен Каир; ее президентом стал Насер. Однако форсированное преобразование Сирии по егип. образцу вызывало недовольство значительной части сирийцев. 28 сент. 1961 г. в результате происшедшего в Дамаске переворота Сирия вышла из ОАР (Е. сохр. название ОАР до 1971). Неудача объединительного эксперимента подтолкнула егип. руководство к радикализации внутренних реформ. В «Хартии национальных действий», принятой в 1962 г., исламские и панарабские постулаты были дополнены социалистическими лозунгами. В нояб. 1961 г. были распущены Национальное собрание и Национальный союз, критически встретившие преобразования, начались репрессии против лидеров распущенных партий, в 1962 г. был издан декрет о создании единственной разрешенной общественно-политической орг-ции — Арабского социалистического союза (АСС). В 1961–1965 гг. проводились национализация крупнейших банков, промышленных и торговых компаний, расширение системы социального обеспечения населения. Тяжелым бременем на экономику легли расходы на создание условий для лидерства Е. в араб. мире. В 1962–1967 гг. егип. войска принимали участие в гражданской войне в Йемене; значительные средства вкладывались в создание и поддержку радикальных группировок в араб. мире и Африке. Хотя претензии Е. на лидерство вызывали жесткое противодействие со стороны консервативных стран во главе с Саудовской Аравией, тем не менее в этот период Е. воспринимался арабами как единственная сила, способная в военном отношении противостоять Израилю.

5–10 июня 1967 г. между Е. и Израилем произошла т. н. 6-дневная война, в ходе к-рой израильские войска оккупировали Синайский п-ов, вышли на вост. берег Суэцкого канала, а егип. армия потерпела сокрушительное поражение. Насер объявил о готовности уйти в отставку, и военно-бюрократическая верхушка Е. попыталась воспользоваться его решением. Однако массовые демонстрации египтян заставили Насера остаться у власти. Последовали репрессии против политических противников, на к-рых была возложена ответственность за низкую боеготовность егип. армии; был арестован и обвинен в заговоре вице-президент Е. маршал А. Х. Амер.

После арабо-израильской войны 1967 г. наметился поворот в политике Насера: были ослаблены ограничения на деятельность частного капитала, егип. войска выведены из Йемена. В соответствии с решением IV конференции глав араб. гос-в (авг.—сент. 1967, Хартум) в 1967–1979 гг. Е. ежегодно принимал финансовую помощь от араб. монархий. Провозглашенная Насером «Программа 30 марта» (1968) предусматривала мобилизацию экономических средств на укрепление существующего режима. Значительную военную и финансовую помощь Е. оказывал также СССР. Несмотря на это, егип. руководство пыталось играть на противоречиях между СССР и США; в июне 1970 г. Е. принял амер. план прекращения продолжавшейся на берегах Суэцкого канала египетско-израильской «войны на истощение». 28 сент. 1970 г. Насер скончался; пост главы гос-ва занял А. Садат, являвшийся до этого вице-президентом.

15 мая 1971 г. Садат произвел переворот сверху (т. н. исправительное движение). Из руководства страны были удалены левые сторонники Насера. Принятая 11 сент. 1971 г. новая Конституция Е. провозгласила приоритет демократических свобод и незыблемость частной собственности. Страна получила название Арабская Республика Египет (АРЕ). Садат взял курс на свертывание отношений с СССР и развитие сотрудничества с США (это привело к отзыву в июле 1972 из Е. советских военных специалистов и к денонсации в марте 1976 советско-егип. договора о дружбе и сотрудничестве 1971). Одновременно шла идейно-политическая подготовка егип. общества к «войне возмездия» против Израиля и активно велась работа по укреплению егип. вооруженных сил.

6 окт. 1973 г. армии Е. и связанной с ним союзным договором 1966 г.

Сирии внезапно атаковали позиции израильских войск на Суэцком канале и Голанских высотах. Не добившись военного превосходства, Садат обратился с просьбой к США о посредничестве в урегулировании конфликта. Вскоре после этого егип. руководство взяло курс на сепаратное урегулирование отношений с Израилем. В нояб. 1977 г. Садат посетил с офиц. визитом Иерусалим. Под эгидой США начались израильско-егип. переговоры, завершившиеся подписанием 17 сент. 1978 г. Кэмп-Дэвидских соглашений, а 26 марта 1979 г.— 2-стороннего сепаратного мирного договора, по условиям которого израильские войска были выведены с Синая и между Е. и Израилем установлены дипломатические отношения. В знак протеста против действий Е. большинство араб. стран разорвали с ним отношения и прекратили оказание финансовой, экономической и технической помощи; Е. был исключен из ЛАГ.

В поисках средств для подъема национальной экономики Садат в 1974 г. объявил о переходе к политике «открытых дверей» (инфитаху), о восстановлении позиций иностранного капитала в Е., о либерализации экономики и об ослаблении роли гос. сектора. Для привлечения иностранных инвестиций создавались зоны свободной торговли, частному бизнесу предоставлялись правительственные гарантии. Однако новый курс претворялся в жизнь медленно: к нач. 80-х гг. гос. сектор оставался основой егип. экономики. Временному улучшению экономического положения в стране способствовали увеличение добычи и экспорта нефти, рост доходов от вновь заработавшего Суэцкого канала, развитие туризма, а также переводы егип. работников из-за рубежа.

Частичная либерализация экономики сопровождалась восстановлением многопартийной системы при сохранении лидерства наследницы АСС — Национально-демократической партии (НДП). Однако крупные антиправительственные выступления 18–19 янв. 1977 г. во всех городах Е. в знак протеста против инфитаха, приведшего к падению уровня жизни населения и расцвету коррупции, побудили правительство Садата отказаться от политики «контролируемой демократии». В нач. 80-х гг. режим Садата начал репрессии против оппозиционных сил. Было арестовано ок. 1,5 тыс. политических деятелей, что крайне обострило обстановку в стране. 6 окт. 1981 г. Садат был убит членами тайной мусульм. экстремистской группировки «аль-Джихад аль-джадид» (Новый джихад). Президентом Е. стал Х. Мубарак.

Новое руководство направило усилия на стабилизацию обстановки в стране. Приняв жесткие меры против мусульм. экстремистских орг-ций, оно в то же время разрешило деятельность оппозиционных партий, восстановило свободу прессы, освободило политических заключенных. Постепенная либерализация общественной жизни в Е. проходила в условиях чрезвычайного положения, введенного в окт. 1981 г. и неоднократно продлевавшегося.

Экономическая политика Мубарака строилась на коррекции курса, провозглашенного Садатом. Он объявил о необходимости переориентации инвестиций из сферы услуг («потребительского инфитаха») в производственную сферу («производственный инфитах»), о восстановлении практики планирования и гос. регулирования ключевых отраслей, о снижении доли иностранных кредитов. Тем не менее внешние займы в 80-х гг. оставались главным двигателем экономического развития Е. В 1991 г. в обмен на кредиты МВФ руководство Е. согласилось осуществить структурные реформы (в основном были завершены к 1998), направленные на дальнейшее развитие рыночных отношений. Был провозглашен отказ от стратегии приоритетного развития гос. сектора, приватизирована значительная часть гос. предприятий, проведена либерализация финансовой системы. Возмещением за ускорение реформ и участие Вооруженных сил Е. в антииракской коалиции в ходе Кувейтского кризиса 1990–1991 гг. стало списание значительной части егип. долга США и арав. монархиями.

Администрация Мубарака успешно вывела страну из изоляции в араб. мире. Контакты с Израилем были сокращены; в 1982 г. в знак протеста против вторжения Израиля в Ливан Е. отозвал своего посла из Тель-Авива, приостановил выполнение соглашений о сотрудничестве. В 1984 г. было восстановлено членство Е. в Исламской конференции. Е. поддержал Ирак в ходе ирано-ирак. войны 1980–1988 гг., расширил военные, экономические и политиче-ские контакты со странами Персидского зал. Ему удалось восстановить отношения с араб. государствами, не нарушая Кэмп-Дэвидских соглашений. В 1989 г. штаб-квартира ЛАГ была возвращена в Каир. В 80-х гг. нормализовались советско-егип. отношения, быстро развивались связи Е. со странами Зап. Европы.

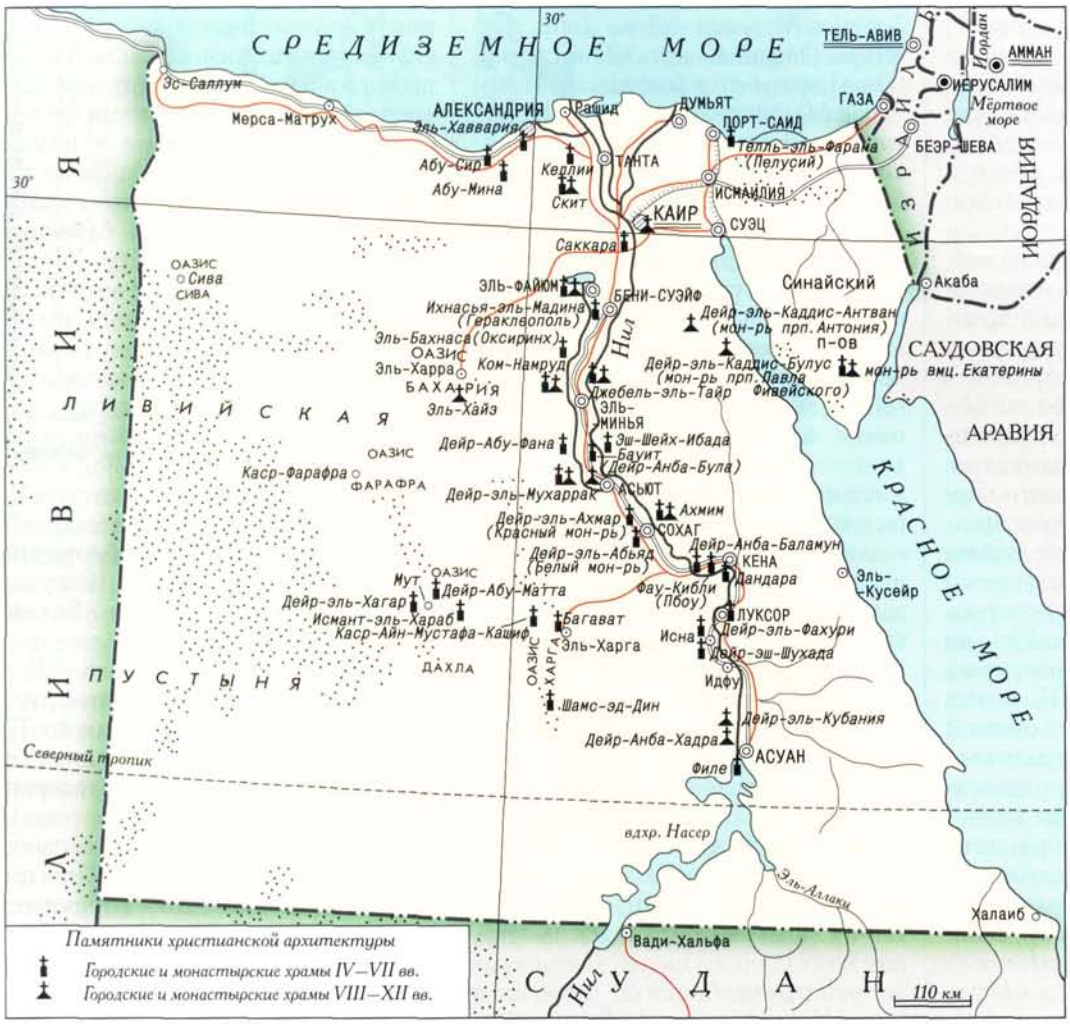
Открытая по отношению к Западу политика егип. руководства, линия на мирный диалог с Израилем и нерешенность мн. социальных проблем (нищета значительной части населения, безработица, перенаселенность городов и т. д.) создали в 90-х — нач. 2000-х гг. питательную почву для роста фундаменталистских настроений и активизации радикальных мусульм. группировок. В Е. участились нападения на христиан-коптов и террористические акты против иностранцев. Егип. правительство противодействует росту политического и религ. экстремизма. Оно стремится проводить более независимый внешнеполитический курс, свидетельство чему — его отказ в 2003 г. от участия в военной операции США против Ирака.

Лит.: *Семёнова Л. А.* Из истории фатимидского Египта. М., 1974; *Ayalon D.* Studies on the Mamluks of Egypt (1250–1517). L., 1977; *Vatikiotis P. J.* The History of Egypt from Muhammad Ali to Mubarak. Baltimore, 1985[3]; *Кошелев В. С.* Египет: от Ораби-паши до Саада Заглула, 1879–1924. М., 1992; *Мустафа М. аль-Ислам ас-сийасий фи Мыср.* Политический ислам в Египте: От реформаторских движений к экстремистским группировкам. Каир, 1992 (на араб. яз.); *Annesley G.* The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History 1798–1957. Edinb., 1994; *Ацамба Ф. М., Кириллина С. А.* Религия и власть: Ислам в Османском Египте (XVIII — 1-я четв. XIX в.). М., 1996; *Fahmy Kh.* All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt. Camb., 1997; *Laurens H.* L'expédition d'Égypte, 1798–1801. P., 1997; The Cambridge History of Egypt. Vol. 2: Modern Egypt, from 1517 to the End of the 20th Century / Ed. M. W. Daly. Camb., 1998; *Зеленев Е. И.* Египет: Средние века. Новое время. СПб., 1999; *Ауда М.* Либералы и левые: история демократии и политических партий в Египте. Каир, 1999 (на араб. яз.); *Кириллина С. А.* Исламские институты Османского Египта в XVIII — 1-й трети XIX в. Lewiston; Queenston; Lampeter, 2000; *Видясова М. Ф., Умеров М. Ш.* Египет в посл. трети XX в.: Опыт либерализации экономики и полит. системы. М., 2002.

Ф. М. Ацамба, С. А. Кириллина, Т. Ю. Кобищанов

Архитектура христианского Е. Типология храмов Е. IV–VII вв. в целом относится к общерим. традиции, но имеет ряд особенностей.

ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ ЕГИПТА



После араб. завоевания сформировалась самобытная копт. архитектура (в посл. время термин «коптская» распространяется на всю архитектуру христ. Е.), расцвет которой совпал с правлением относительно веротерпимой династии Фатимидов. Позднее из-за усложнения положения и уменьшения числа христиан строительная деятельность сократилась, начиная с XIV в. свелась гл. обр. к перестройке и ремонту зданий. С сер. XX в. в связи с копт. религ. ренессансом началось крупномасштабное строительство в формах совр. архитектуры с «отсылками» к традиц. формам.

О формах архитектуры Е. до IV в. сведений очень мало; памятники столицы Е. Александрии известны почти исключительно по письменным источникам. Ряд храмов на месте языческих святилищ был построен при имп. Феодосии I и патриархе Феофиле. Использование древнеегип. храмов для христ. богослужения началось не сразу; церкви устраивались не в основных, а в боковых компартиментах (в храме Амона-Ра в Луксоре, Исиды на о-ве Филе, близ Асуана), иногда в гробницах (в комплексах Спеос Артемидос и Бени-Хасан, мухафаза Эль-Минья).

Первоначальные скромные церковные здания позднее были заменены более величественными. Самые ранние, напр. церковь в Шамс-эд-Дин (греч. Мунизис; 1-я пол. IV в.) близ Бариса в оазисе Харга (мухафаза Нов. Долина (Вади-эль-Гедид)), могли быть перестроены из жилых домов. Становление церковного здания, ставшего характерным для Е., прослеживается на примере построек V–VII вв. в *Келлиях* (мухафаза Гарбия), не отличающихся архитектурными достоинствами. В комплексах Кусур-Иса I и Каср-эль-Вахейда были обнаружены небольшие 3-нефные базилики с 3-частными прямоугольными в плане алтарями; престол размещался в центре среднего алтаря. Келлии анахоретов, часто строившиеся в комплексе с часовнями и хозяйственными постройками, представляли собой купольные сооружения из сырцового кирпича; особенностью егип. монашеской архитектуры были прямоугольные в плане келлии с апсидами и престолами. Позднее этот тип поселения был вытеснен общежительными мон-рями. В Е. сохранился ряд христ. некрополей. Крупнейший из них — в Багавате в оазисе Харга — включает ок. 260 небольших мавзолеев IV–VII вв., не имеющих принципиальных архитектурных отличий от языческих. Возведенные из сырцового кирпича, они были обычно прямоугольные в плане, реже — ротондальной формы, иногда с апсидами; они были перекрыты куполами, стены оформлялись аркатурой. Перед некоторыми имеются небольшие огражденные дворы. В Багавате выявлены остатки здания (п. 180), предназначавшегося, видимо, для заупокойных трапез (т. н. apparitoria), имеющего форму 2-нефной базилики трапециевидной формы, окруженной колоннадой.



Комплекс некрополей в Багавате. IV–VII вв.

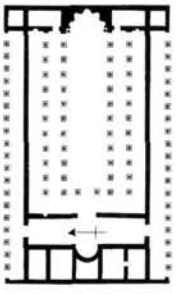
Наиболее ранние произведения монументальной церковной архитектуры сохранились в Верхнем Е. Это относящиеся к сер. V в. базилики мон-ря в Пбоу (ныне Фау-Кибли, мухафаза Кена), в г. Гермополе Великом (ныне Эль-Ашмунейн, мухафаза Эль-Минья) и в т. н. *Белом* и *Красном мон-рях* близ Сохага (греч. Атрибис).

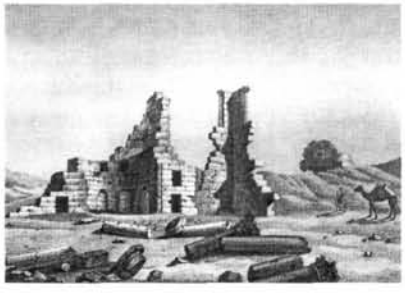
Базилика в Пбоу, одном из мон-рей, основанных св. *Пахомием*,— «великолепный образец монашеской архитектуры чисто египетской традиции, которая еще не знала традиционных моделей византийских базилик» (*Capuani.* 2002. P. 221) — сохранилась в руинах. Она была возведена в 459 г. из камня и обожженного кирпича с использованием колонн предшествующих построек, перекрыта горизонтальным деревянным потолком. Это т. н. базилика с 4-сторонним обходом (Umgangsbasilika, по П. Гроссману) — существовавший только в Верхнем Е. V–VII вв. тип храма. Боковые нефы соединены с запада и востока примерно равными им по ширине проходами, отделенными от центрального нефа колоннадами, благодаря чему образуется обход по его периметру. Базилика с 4-сторонним обходом восходит к одной из разновидностей рим. базилик; на ее распространение могла оказать влияние композиция гипостильных залов древнеегип. храмов (*Grossmann.* 2002. S. 19–22). Композиция алтарной части также типична для архитектуры Е. вплоть до VIII в.: полуциркульная в плане апсида снаружи была скрыта в прямоугольном массиве стен, расположенные справа и слева от нее компартименты не служили продолжением нефов и, вероятно, не соединялись с храмом; их предназначение неясно. Храм в Пбоу относится к той разновидности базилик с обходом, центральное ядро к-рых разделяется в свою очередь на 3 нефа, благодаря чему образуется 5-нефная композиция; средние нефы здесь почти равны по ширине центральному.

Многонефные базилики представлены в Е. в разных вариантах. В базилике, раскрытой раскопками у юж. кладбища в Эш-Шейх-Ибада (мухафаза Эль-Минья, IV в.?), средние нефы превосходили центральный по ширине. Пятинефная базилика в Арманте (греч. Гермонтис, мухафаза Кена, 1-я пол. V в.?), руины к-рой были видны в нач. XIX в., имела уникальные открытые боковые галереи, как в нек-рых арм. (Ереруйк, 2-я пол. V — нач. VI в., Двин, нач. VII в., Одзун, 40-е гг. VII в.) и сир. (Эль-Бара и др.) базиликах. Наконец, в Мадинат-Мади (греч. Нармутис, мухафаза Эль-Файюм) при раскопках обнаружены 5- и 7-нефная базилики V–VI вв.

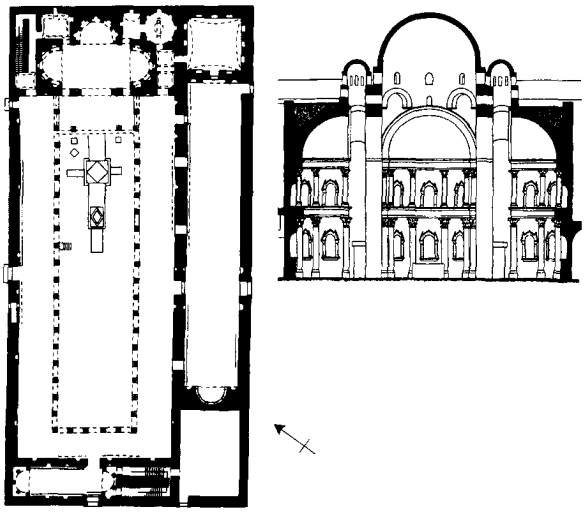
Нек-рые типично егип. особенности архитектуры Пбоу есть и в кафедральном соборе в Эль-Ашмунейне (ок. 430–440; *Krautheimer.* 1986. P. 113), сохранившемся до уровня оснований стен. Эта грандиозная (66×42 м) 3-нефная базилика также имеет зап. обход и прямоугольную вост. часть с неск. прямоугольными в плане помещениями по сторонам полуциркульной апсиды. Новшеством являются галереи над боковыми нефами и трансепт, рукава к-рого имеют полуциркульные завершения, скрытые снаружи в толще стен; т. о. план получил близкие к триконху очертания. Колонные обходы внутри рукавов, видимо, были образованы из вост. обхода. Престол, окруженный невысокой оградой, находился в трансепте перед апсидой. В рим. христ. архитектуре триконховый тип применялся как для отдельно стоящих зданий (мемории III–IV вв. в Сев. Африке и Юж. Италии), так и для их частей (алтарь базилики при гробнице св. Феликса в Ноле, близ Неаполя, 401/2). Возможно, в Эль-Ашмунейне вост. компартименты храма выполняли функции, аналогичные описанным св. *Павлином* у триконха в Ноле: в вост. апсиде размещался трон епископа, слева приготовлялись и хранились Св. Дары, справа молились, там же находились св. книги (Ibid. P. 117). С запада базилика имела нартекс с наружным входом и 3 порталами, к-рые вели в наос. Уникальный для христ. архитектуры Е. атрий (обычно христ. храмы Е. предварялись дворами произвольных очертаний без архитектурного оформления) разделен на 4 части портиками, открытыми с 2 сторон. Т. о., в Эль-Ашмунейне предстает «египетский вариант эгейского церковного здания: базилика с галереями, заканчивающаяся 3 апсидами, сгруппированными в трилистник, со стенами апсид, выделенными колоннами и нишами» (Ibid. P. 113). Образцом культового здания эгейского типа является огромная 3-нефная базилика (VI в.?), раскопанная в Эль-Хавварии (идентифицируется с античным г. Марея) близ Александрии, имевшая трансепт с полуциркульными окончаниями рукавов и колонным обходом, но лишенная зап. обхода и дополнительных компартиментов по обе стороны полуциркульной апсиды, характерных для архитектуры Е.

Много общего с архитектурой Эль-Ашмунейна имеет обширный (75×37 м) собор мон-ря св. Шенуды (Дейр-Анба-Шенуда, т. н. Белый мон-рь) близ Сохага (455 г.; датировка по: *Grossmann.* 2002. S. 528–529) — важнейший памятник раннехрист. архитектуры Верхнего Е. Вытянутая 3-нефная базилика с 4-сторонним обходом имела галереи над боковыми нефами (не сохр.). Вместе с триконхиальной апсидой, заключенной в прямоугольник внешних стен, план базилики напоминает план собора в Эль-Ашмунейне, вероятно послужившего образцом для строителей мон-ря св. Шенуды. В отличие от образца вост. часть не имеет трансепта и триконх полностью занят алтарем. Его боковые экседры, заключенные в прямоугольные объемы, достигают лишь половины глубины боковых нефов, в результате чего по обеим сторонам триконха образованы Г-образные в плане пространства, предназначавшиеся для различных функций (баптистерий и др.). Экседры украшены 2-ярусными колоннадами, приставленными к стенам (ср. с колонными галереями рукавов трансепта в Эль-Ашмунейне); между колоннами размещены архитектурно оформленные ниши. Не исключено, что колоннады и ниши возникли в VI в. (*Krautheimer.* 1986. P. 117). Видимо, престол располагался в центре триконха. Последний открывался в наос





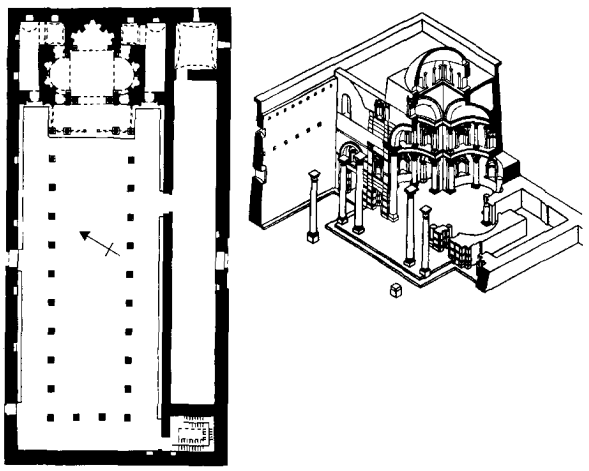
Базилика в Арманте. 1-я пол. V в.? План. Литография. 1809 г.



Собор мон-ря св. Шенуды близ Сохага. 455 г. План и разрез

триумфальной аркой, опиравшейся на колонны, стоящие по линии зап. стены триконха. Вост. обход отделялся от центрального нефа 2 высокими колоннами, поддерживавшими 2-ю триумфальную арку, визуально уменьшавшую различие ширины центрального нефа и относительно узкой вост. апсиды. Западнее, в центральном нефе, обнаружены основания амвона, у одной из колонн сев. ряда — настоятельского места. Базилика была перекрыта деревянной кровлей на стропилах. С запада к базилике примыкал вестибюль для прохода на хоры; он имел боковые экседры, украшенные колоннами. Подобная же экседра замыкала с запада длинное юж. помещение (зал капитула), к к-рому была пристроена находившаяся в юго-вост. углу комплекса квадратная в плане б-ка. Все эти помещения были вписаны в вытянутый прямоугольник стен, имевший с запада, севера и юга по 2 входа, оформленные скромными порталами. Стены из гладко отесанных блоков слегка наклонены к центру, выделены 2 рядами прямоугольных окон без обрамлений и завершены карнизом сильного выноса. Величественное монолитное здание, напоминающее рим. крепость или древнеегип. храм (Ibidem), отличается от традиц. монашеских зданий Е. Светлые каменные блоки, образующие стены (отсюда название «Белый монастырь»), темные гранитные колонны наоса, капители были взяты из руин соседнего Атрибиса. Композиция собора монастыря св. Шенуды воспроизведена в меньшем масштабе (44×23 м) в соборе мон-ря св. *Псоя* (Дейр-Анба-Бишой, т. н. Красный мон-рь, получивший название из-за цвета стен, сложенных из обожженного кирпича), сооруженном во 2-й пол. V в. близ Белого мон-ря. В архитектурных деталях собора уже не использовали сполии, они повторяют соответствующие формы собора Белого монастыря. В отличие от образца здесь нет зап. вестибюля, упрощена планировка помещений вокруг апсид, уменьшено количество входов (по 1 с юга и севера).

Крупнейший архитектурный комплекс в *Абу-Мина* близ Александрии — «свидетельство утверждения стиля эгейского побережья в архитектуре Египта» (Ibid. P. 110); основания стен зданий открыты при раскопках. Базилика над криптой-мартирием св. Мины — единственная крипта с гробницей в Е. (начало строительства — 1-я четв. V в.). Она представляла собой 3-нефное сооружение с полуциркульной апсидой, включенной в прямоугольник стен, без зап. обхода; позднее были пристроены еще 2 нефа. При имп. Зиноне, к-рый вел обширное куль-



Собор мон-ря св. Псоя. 2-я пол. V в. План и аксонометрия

товое строительство (базилика св. Феклы в Мериамлыке (ок. 480) в Киликии, ц. Божией Матери на горе Гаризим (после 484) в Палестине, мартирий св. Симеона Столпника в *Кальат-Симьане* (ок. 480–490) в Сев. Сирии), вокруг гробницы св. Мины был выстроен паломнический город — Мартирополь. К базилике-мартирию с востока была пристроена Большая базилика (крупнейший христ. храм Е.: длина 75 м, ширина нефа 27 м, трансепта 51 м) — 3-нефное сооружение с простым трансептом. До 490 г. (Ibid. P. 110–111) или на рубеже V и VI вв. (*Grossmann.* 2002. S. 407) ее вост. часть была расширена; трансепт получил 3-нефную структуру, во всю его ширину по обеим сторонам полуциркульной апсиды были размещены дополнительные помещения. Построенная из местного материала Большая базилика декорирована множеством эгейских деталей. После 528 г. была полностью перестроена базилика-мартирий: она получила форму растянутого в длину колонного тетраконха, ограниченного прямоугольником стен и открытого в нартекс Большой базилики, тогда же, вероятно, были возведены боковые колонные экседры. Скромный баптистерий, пристроенный к зап. стене базилики-мартирия, многократно переделывали, пока он не превратился в окруженное подсобными помещениями октагональное сооружение с 4 угловыми нишами и большим бассейном в центре. Это единственный свободно стоящий октагональный баптистерий в Е.: обычно баптистерии располагались в одном из боковых (зап. или вост.) помещений храма. В сер. VI в. в 1,5 км к востоку от Мартирополя на месте базилики, выполнявшей, вероятно, функцию монастырской церкви, был возведен еще один классический храм-тетраконх с обходом, причем его структура была выявлена и в экстерьере. Экседры тетраконха образованы колоннами, основное подкупольное пространство ограничено крещатыми и Г-образными в плане столбами. Его план близок к планам построек, композиция к-рых предположительно восходит к Великой ц. в Антиохии (327–341, не сохр.; *Kleinbauer.* 1973; *Казарян.* 2007), ц. Сан-Лоренцо в Милане (376–377), мартирию в пригороде Антиохии Селевкия-Пиерия (Самандаг, кон. V в.) и др. Распространение в Е. тип тетраконха практически не получил. Помимо главного комплекса и вост. храма в Абу-Мине раскопана т. н. Северная базилика, принадлежащая к егип.

традиции: 3-нефный храм с полуциркульной апсидой, вписанной в прямоугольник внешних стен, и зап. обходом. Перед ней располагался квадратный атрий, окруженный колоннадой, более в Е. не встречающийся. В целом сооружения Абу-Мины (за исключением Северной базилики) не связаны с развитием архитектуры христ. Е.; здесь представлены уникальные для Е. и характерные для позднеантичной христ. архитектуры формы — тетраконх, октагональный баптистерий, атрий, крипта с гробницей.

В VI–VII вв. архитектура христ. Е. сочетает ранее усвоенные общеимперские черты с местными особенностями. Строители придерживаются традиц., большей частью базиликальных планов. Ведущим типом для этого времени стала 3-нефная базилика с престолом, расположенным перед алтарной апсидой, и пространством бемы, окруженным низкой преградой. Полуциркульная апсида вписана в прямоугольник внешних стен, вход в одно из боковых помещений, имевших разное предназначение, всегда из наоса. Базилики обычно строились с 4-сторонним обходом и нартексом. Примеры храмов без нартекса обнаружены в результате раскопок в Мединет-Абу (мухафаза Луксор, кон. VI в.), Ком-Намруде (мухафаза Эль-Минья, сер.— 2-я пол. VI в.) и др. В главной церкви мон-ря св. Иеремии в Саккаре (мухафаза Эль-Гиза, сер. VII в.), сохранившейся до уровня оснований стен и колонн, вост. обход открывался в неф колоннадой с 3 проемами (трибелоном); более узкий трибелон соединял наос с нартексом. Лестницы из боковых компартиментов алтаря вели в 2 обширных подземных помещения. Храм в Саккаре — крупнейшая (39×20 м) постройка своего времени — сложен из прекрасно обработанных блоков известняка вторичного использования, капители и базы колонн сделаны местными мастерами из проконнесского мрамора, колонны наоса у зап. входа — из розового гранита, у южного — из белого мрамора. Пилястры на внешних стенах соответствуют расположению колонн наоса.

Ряд храмов Верхнего Е. испытал влияние архитектурных форм собора мон-ря св. Шенуды. В т. н. Верхней ц. мон-ря св. Бане (Дейр-Абу-Фана, мухафаза Эль-Минья, нач. VII в.) повторены структура Г-образных боковых помещений и украшение центральной апсиды колоннадой. Апсида ц. св. Афанасия в Дейр-эз-Завья (мухафаза Асьют), позднее полностью перестроенной, декорирована великолепной 2-ярусной колоннадой с нишами (кон. V — нач. VI в.), близкой по оформлению к экседрам монастыря св. Шенуды. Встроенная в комплекс древнеегип. храма Хатхор в Тентире (ныне Дандара, мухафаза Кена) базилика нач. VI в., сложенная из тщательно отесанных каменных блоков вторичного использования и декорированная профилировкой и рельефами, отличается большим количеством ниш-экседр, размещенных в главной апсиде (5), в торцах нартекса (по 1), в боковых стенах храма (по 3), наличием 5 квадратных в плане помещений (крайние служили для входа в храм), расположенных перед нартексом, и двойной триумфальной арки перед входом в триконх. Такая арка использована в храме кон. VI в. (?), раскрытом в результате раскопок слева от главного пилона древнеегип. храма в Луксоре. Упрощенным повторением собора мон-ря св. Шенуды является церковь из кирпича-сырца в Дейр-Абу-Матта (оазис Дахла, мухафаза Нов. Долина, кон. VI в.?). Триконховые алтари были также в церквах мон-рей Дейр-эль-Матмар (также известен как Белый монастырь, в руинах) близ Арманта (VI в.?) и Дейр-Анба-Бахум (св. Пахомия) близ Ахмима (мухафаза Сохаг, VII — нач. VIII в., после перестройки уцелела юго-вост. часть).



Руины базилики в Дандаре. Нач. VI в.

Среди сооружений Е. этого времени выделяются постройки в окрестностях Александрии, отмеченные влиянием средиземноморской архитектуры. Трехнефные базилики не имели зап. обхода в наосе, их полуциркульная апсида была выявлена вовне. Наиболее крупный храм подобного рода — 5-нефная базилика с однонефным трансептом и нартексом, соединявшим ее с баптистерием нач. VI в. (см. выше),— был возведен при копт. патриархе Михаиле (744–768) в Абу-Мине, на месте пришедшего в запустение мартирия-тетраконха.

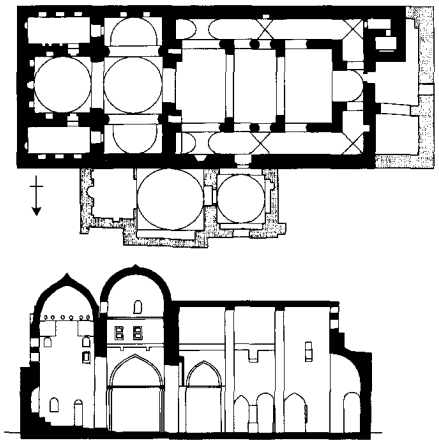
В результате завоевания Е. арабами в сер. VII в. христиане не только лишились возможности регулярно сооружать монументальные храмы, но и потеряли «последние контакты с Византией и эгейским миром и их архитектурой» (*Krautheimer.* 1986. P. 307). Известно, что «уроженцы пограничных провинций и их монофизитский клир были объединены антипатией к Константинополю. Оказавшись в изоляции, они пристрастились к старомодным церковным планам, в которых местные традиции перемешались с ранее заимствованными из-за рубежа элементами. Пропорции неуклюжи, детали грубы, качество построек низкое» (Ibidem). Большинство храмов строилось из сырцового кирпича, не позволявшего создать долговечный декор, служащий основным признаком при датировке, в связи с чем затруднительно определить время возведения зданий и последовательность их перестроек. Черты самобытной копт. архитектуры формировались на протяжении VIII–IX вв.: алтарное пространство обособлено, зап. части храма утрачивают черты базиликальности.

С сер. VII в. усиливается тенденция к обособлению вост. обхода (CoptE. Vol. 1. P. 212–213) в специальное пространство для клира — хурус (от греч.— хор), ставшее характерной чертой средневек. копт. архитектуры. От апсиды (гунка, от греч.— конха) хурус первоначально отделялся стеной. Высокая, нередко достигавшая потолка стена между хурусом и наосом могла быть каменной (декорированной скромно) или деревянной (более престижной в силу дороговизны дерева и, как правило, богато украшенной). Она имела 1 или неск. дверных проемов (боковые — поздние), центральный из к-рых закрывался занавесом или

дверями, подобными великолепным деревянным резным дверям, инкрустированным слоновой костью (нач. X в.), ведущим из алтаря в хурус (910) и из хуруса в наос (926) ц. Божией Матери (аль-Адра) в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в *Ските* (Вади-эн-Натрун, мухафаза Бухейра). Престол размещался перед апсидой, внутри хуруса, совершение литургии оказывалось полностью скрытым от глаз верующих.

Впервые вост. обход был отгорожен стеной в базилике мон-ря св. Шенуды при ее восстановлении между 629 и 642 гг., после персид. нашествия; стена была возведена на месте 2-й триумфальной арки (*Grossmann.* 2002. S. 74, 534). Первым храмом, где хурус был задуман изначально, была ц. аль-Адра в мон-ре Сирийцев (между 645 и 665). Ее вост. часть представляла собой триконх с куполом над центральной ячейкой, хурус располагался в зап. части алтарного триконха, а престол — в центре алтарной апсиды, слегка повышенной относительно хуруса. Не исключено, что на появление хуруса в Ските оказали влияние постройки с поперечно ориентированными нефами, характерные для архитектуры Месопотамии и Тур-Абдина, откуда происходили мн. сир. монахи. Хурус ц. аль-Адра в Дейр-эс-Суриани повторяет композицию мартирия аль-Адхра в Хахе (кон. VII в.) в Тур-Абдине, где рукава поперечно ориентированного купольного нефа имеют полукупола (*Capuani.* 2002. P. 98; *Krautheimer.* 1986. P. 303). Не позднее 60–70-х гг. VII в. хурус был встроен в базилику Пресв. Богородицы (аль-Адра, кон. VI — нач. VII в.) в мон-ре Римлян (Дейр-эль-Барамус) в Ските. В находящемся там же мон-ре св. Псоя (Дейр-Анба-Бишой) ок. 850 г. был возведен храм с хурусом, перекрытым широко распространенным поперечным цилиндрическим сводом. Обширную прямоугольную центральную алтарную апсиду фланкировали 2 продольно вытянутых помещения.

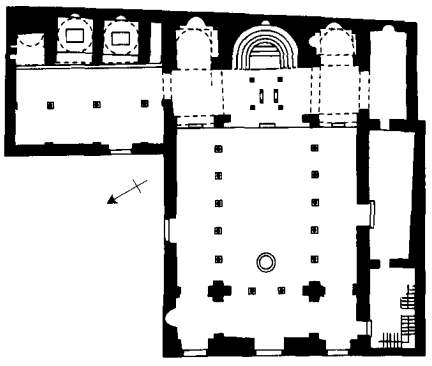
Появление хуруса усилило изоляцию апсид от пространства храма. Полуциркульные апсиды были вытеснены прямоугольными, перекрытыми куполами. Так, полуциркульная вост. апсида алтарного триконха в ц. аль-Адра мон-ря Дейр-эс-Суриани ок. 910 г. была перестроена в прямоугольное помещение, перекрытое куполом с изысканной стуковой декорацией, выполненной в традициях искусства Аббасидов. Множество перестроек приходится на XII–XIV вв. В 1259 г. был возведен монументальный купол над центральным компартиментом алтарного триконха в мон-ре св. Шенуды. Главной причиной распространения купольных и сводчатых конструкций в послеараб. христ. архитектуре Е. были не столько литургические перемены или влияние араб. зодчества, сколько стоимость кирпича-сырца, использовавшегося для их возведения, существенно уступавшая стоимости деревянных стропильных конструкций. Купола возводили на тромпах, т. к. парусные конструкции требовали материала более прочного, чем кирпич-сырец.



Церковь аль-Адра мон-ря Сирийцев в Вади-эн-Натрун. Между 645 и 665 гг., ок. 910 г. План и разрез

Рост количества богослужений, притом что служить на 1 престоле можно лишь раз в день, привел к распространению с кон. XII в. 3-частных алтарей, боковые помещения к-рых были перекрыты куполами и имели отдельные престолы. Апсиды соединялись друг с другом и с хурусом проходами. В кон. XII в. алтарь ц. аль-Адра мон-ря Дейр-эль-Барамус в Вади-эн-Натрун был преобразован в 3-частный. Ок. 1330 г. было реорганизовано алтарное пространство в соседнем Дейр-Анба-Бишой: над центральной и юж. (перестроенной из узкого бокового компартимента) апсидами были возведены купола. Яркий пример характерного для архитектуры Е. слияния хуруса и апсид в единое пространство алтаря-хайкала (от евр. хекал — главный зал храма; «хайкал» означает всякое пространство с престолом) — алтарная часть ц. св. Меркурия одноименного мон-ря Дейр-Абу-Сайфайн (от эпитета, относящегося к святому, «отец двух мечей», VI, нач. VIII в.) в Каире, где при перестройке в 1175 г. над центральной апсидой и хурусом было возведено общее купольное перекрытие. В связи с появлением в храме неск. алтарей к позднему средневековью окончательно исчезает хурус. В старых церквах стена между ним и апсидами демонтировалась, а его зап. стена трансформировалась в иконостас-хиджаб, к-рый мог быть деревянным (великолепные образцы сохр. в церквах Ст. Каира, напр. в ц. Божией Матери «аль-Муаллака» («висячая») и ц. св. Сергия) или каменным.

Обособление статичных пространственных зон, приведшее к утрате характерного для раннехрист. базилики ощущения единого, пронизанного движением к престолу пространства, отразилось в структуре наосов храмов Е., что отчетливо проявилось в X в. Этому способствовала и замена дорогостоящих деревянных стропильных конструкций более дешевыми, неуязвимыми для огня сводчатыми и купольными. Возможно, именно об экономическом факторе свидетельствуют церкви богатых христ. общин Ст. Каира. Вост. части 3-нефных базилик святых Сергия и Вакха (Абу-Серга) и св. Варвары (Ситт-Барбара), восходящих к кон. VII в., в XI–XIII вв. приобрели новые формы (хурусы и т. п.), но нефы сохранили колон-

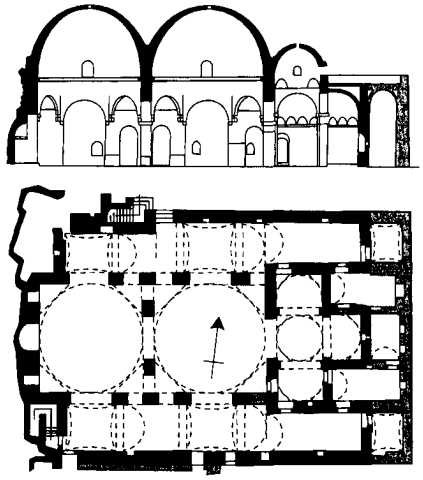


Базилика св. Варвары в Ст. Каире. Кон. VII в. План

нады (в ц. св. Сергия — из мрамора и розового гранита, сполии IV–V вв.) с зап. обходами и деревянные стропильные перекрытия. В храме св. Меркурия в Каире зап. часть также имеет стропильное перекрытие, однако первоначальные колонны в 1175 г. были заменены столбами, выделившими в центральном нефе 2 поперечных компартимента, с конхами.

Для архитектуры Нижнего Е. характерно сохранение продольной ориентации зап. части храма, для чего в храмах Вади-эн-Натрун применялось перекрытие центральных нефов продольными цилиндрическими сводами на столбах. Для возведения подобного свода при перестройке (не ранее XIII в.) ц. аль-Адра мон-ря Дейр-эль-Барамус ширина центральных нефов была уменьшена, он был разделен на 4 одинаковые поперечные травеи. Сложнее решен зап. неф ц. аль-Адра мон-ря Дейр-эс-Суриани, получивший цилиндрическое сводчатое перекрытие, видимо, ок. 910 г., одновременно с перестройкой алтарной части. Для усиления свода к колоннам старого нефа были пристроены вступающие в неф пилоны, поддерживающие 2 поперечные арки. Колонны в углах зап. части нефа, за к-рыми находится зап. обход, были укреплены и продолжены до сплошных стен; может быть, с этой целью в зап. часть нартекса была встроена апсида с конхой, открытая в неф (не датирована, в ней расположена знаменитая фреска «Благовещение»). Зап. часть нефа отделена невысокой (1,25 м) каменной преградой, за к-рой находится лаккан — мраморный бассейн для омовения ног в Страстной четверг и в день апостолов Петра и Павла. Для этого обряда, описываемого с VII в., могли использоваться переносные бассейны (CoptE. Vol. 5. P. 1427). Ок. 1330 г. перестройке подвергся зап. неф мон-ря Дейр-Анба-Бишой в Вади-эн-Натрун: нерегулярно расставленные столбы и участки стен разделили его на 2 компартимента (в плане близки к квадрату), с деревянной резной дверью, инкрустированной слоновой костью (XIV в.). Упрощенным вариантом подобной перестройки является решение зап. нефа старого храма мон-ря св. Антония (Дейр-эль-Каддис-Антван, XII — нач. XIII в., мухафаза Красное Море), разделенного на 2 компартимента, перекрытые парусными сводами, без обхода.

В архитектуре Верхнего Е. постепенно произошел отказ от базиликального плана, предпочтение было отдано куполам для перекрытия нефа. Основным памятником является обширная церковь мон-ря св. Хатре (Дейр-Анба-Хадра, традиционно ошибочно именуется мон-рем св. Симеона) близ Асуана (греч. Сиена), построенная в 1-й пол. XI в. по образцу храма мон-ря св. Шенуды; от нее сохранились стены и апсиды. Вост. часть церкви в Дейр-Анба-Хадра — триконх с прямоугольными в плане экседрами, перекрытыми конхами. Центральный компартимент купольный, зап. часть триконха является хурусом. Триконх практически равен по ширине центральному нефу, состоящему из 2 квадратных в плане компартиментов, каждый из к-рых был перекрыт огромным куполом на 8 опорах-столбах (включенных в зап. и вост. стены нефа). Компартименты были соединены ши-



Церковь мон-ря св. Хатре близ Асуана. 1-я пол. XI в. Разрез и план

рокой аркой. Боковые нефы представляли собой ряд отдельных помещений, перекрытых разными способами. Участки, соответствующие сев. и юж. подкупольным аркам, были перекрыты парусными сводами, благодаря чему зап. компартимент превратился в крестово-купольный октагон (ср. с кафоликоном мон-ря Осиос Лукас в Греции, 20-е гг. XI в.). Это пространственное решение получило развитие в церкви мон-ря Дейр-эль-Кубания (ранее Дейр-эш-Шайха) близ Асуана (1-я пол. XI в., сохр. нижние части стен): зап. неф был сокращен до 1 купольного компартимента с традиц. зап. обходом. Как и в Дейр-Анба-Хадра, подкупольные арки открываются здесь в нефы, перекрытые парусными сводами, с севера, юга и запада. Пространство воспринималось как крестообразное, поскольку с востока композиция дополнялась центральным купольным компартиментом триконха. Близким решением отличается композиция монастырского храма, расположенного у входа в древнеегип. гробницу Хунеса комплекса Куббат-эль-Хава близ Асуана (XI–XII вв.?), от которого сохранились фрагменты стен и апсид; ее отличает трансформация зап. части триконха в обычный хурус, ширина которого равна ширине храма. Упрощенными повторениями перечисленных храмов были 2-купольная церковь мон-ря Дейр-эш-Шухада (мон-рь Мучеников) близ Исны (мухафаза Кена, 2-я пол. XI — нач. XII в.) и некоторые др. храмы; в них купола опирались не на столбы, а на углы стен.

Последняя фаза развития церковной архитектуры Е. представлена простыми храмами на 4 опорах, к-рые относятся скорее всего ко времени мамлюков (1250–1517). Их наос имеет 9 почти одинаковых компартиментов, центральный из к-рых выделен повышенным и богаче декорированным куполом (CoptE. Vol. 2. P. 554). Такова церковь мон-ря Дейр-эш-Шахид-Тадрус-эль-Мухариб близ Мединет-Абу (XIV–XV вв.), где зальный наос с 9 ячейками отделен от хуруса лишь 2 небольшими участками стен (к концу эпохи мамлюков хурус выходит из употребления, престол помещают в апсиду). Центральная часть хуруса выделена большим куполом. Позднее к храму с севера было пристроено 2 алтарные апсиды. Для ряда храмов Верхнего Е. XVI–XVII вв.— ц. св. Меркурия в Ахмиме (мухафаза Сохаг) и храмов мон-рей близ Ахмима: Восточного мон-ря св. Шенуды (Дейр-Анба-Шенуда-эш-Шарки), арх. Михаила (Дейр-эль-Малак-Микаил) и Пресв. Богородицы (Дейр-эль-Адра) — характерны 5-частные алтари с 3 купольными апсидами и 2 дополнительными помещениями по бокам. Поперечно ориентированный наос этих храмов имеет 3 нефа, разделенные 1 (при 6-частной схеме) или 2 (при 10-частной схеме) колоннами. Существуют и композиции с 5 и более апсидами (*Krautheimer.* 1986. P. 307). Выделение купольных пространств в зап. нефе приводит к превращению традиц. для архитектуры христ. Е. базиликального здания в разделенную на равные купольные компартименты мечеть, что выводит поздние копт. храмы за рамки визант. архитектурной традиции (Ibid. P. 308).

Лит.: *Butler A. J.* The Ancient Coptic Churches of Egypt. Oxf., 1884. Vol. 1; *Clarke S.* Christian Antiquities in the Nile Valley. Oxf., 1912; *Quibell J. E.* Excavations at Saqqara, 1908–1909. Le Caire, 1912. [Vol. 4]: The Monastery of Apa Jeremia; *Monneret de Villard U., Patricolo A.* The Church of Sitt Barbâra in Old Cairo. Florence, 1922; *Monneret de Villard U.* Les couvents prés

de Sohâg (Deyr el-Abiad et Deyr el-Ahmar). Mil., 1925–1926. 2 vol.; *idem.* Il monastero di San Simeone presso Aswân. Mil., 1927; *idem.* Deyr el-Muharraqah. Mil., 1928; *idem.* Les Églises du monastère des Syriens au Wâdi Natrûn. Mil., 1928; *idem.* La basilica cristiana in Egitto // Atti del IV congr. intern. di archeologia cristiana. R., 1940. Vol. 1. P. 291–319; *Evelyn-White H. G.* The Monasteries of Wadi'n Natrûn. N. Y., 1926–1933, 1973[r]. 3 vol.; *Fakhry A.* Bahria Oasis. Cairo, 1950. Vol. 2; *idem.* The Nekropolis of El-Bagawatin Kharga Oasis. Cairo, 1951. (The Egyptian Desert); *idem.* The Oases of Egypt. Cairo, 1973–1974. 2 vol.; *Torp H.* Some Aspects of Early Coptic Monastic Architecture // Byz. 1957. T. 25/27. Fasc. 2. P. 513–538; *Wace A. J. B. et al.* Hermopolis Magna, Ashmunein. Alexandria, 1959; *Evers H.-G., Romero R.* Rotes und Weisses Kloster bei Sohag: Probleme der Rekonstruktion // Koptische Kunst: [Intern. Arbeitstagung. Essen, 1963]: Christentum am Nil / Ed. K. Wessel. Recklinghausen, 1964. S. 175–195; *Adams W. Y.* Architectural Evolution of the Nubian Church, 500–1400 A. D. // J. of the American Research Center in Egypt. Princeton, 1965. Vol. 4. P. 87–139; *Torp H.* Murs d'enceinte des monastères coptes primitifs et couvents fortresses // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome. 1964. Vol. 76. P. 173–200; *Grossmann P.* Die von Somers Clarke in Ober-Ansina entdeckten Kirchenbauten // Mitteilungen des Deutschen Archäol. Inst., Abt. Kairo. Wiesbaden, 1969. Bd. 24. S. 144–168; *idem.* Eine vergessene frühchristliche Kirche beim Luxor-Tempel // Ibid. 1973. Bd. 29. S. 167–181; *idem.* Zum Typ der «Breithauskirche» in Ägypten // Oriens Chr. 1975. Bd. 59. S. 159–164; *idem.* Zur christlichen Baukunst in Ägypten // Enchoria. Wiesbaden, 1978. Bd. 8. S. 89–100; *idem.* Esempi d'architettura paleocristiana in Egitto dal V al VII secolo // XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1981. P. 149–176; *idem.* Mittelalterliche Langhaus-Kuppelkirchen und verwandte Typen in Oberägypten. Glückstadt, 1982. (Abhandl. des Deutschen Archäol. Inst., Abt. Kairo. Koptische R.; 3); *idem.* Die zweischaligen spätantiken Vierkonchenbauten in Ägypten und ihre Beziehung zu den gleichartigen Bauten in Europa und Kleinasien // Das römisch-byzantinische Ägypten: Akten d. intern. Symp., Trier, 1978. Mainz, 1983. S. 167–174. (Aegyptiaca Treverensia; 2); *idem.* Ein neuer Achtstützenbau im Raum von Aswan in Oberägypten // Mélanges Gamal Eddin Mokhtar. Cairo, 1985. Vol. 1. P. 339–348; *idem.* The Triconchoi in Early Christian Churches of Egypt and their Origins in the Architecture of Classical Rome // Roma e l'Egitto nell'antichità classica. R., 1992. P. 181–190; *idem.* Christliche Architektur in Ägypten. Leiden; Boston, 2002; *Sauneron S., Jacquet J.* Les Ermitages chrétiens du désert d'Esna. Le Caire, 1972. 4 vol.; *Kleinbauer W. E.* The Origin and Function of the Aisled Tetraconch Churches in Syria and Northern Mesopotamia // DOP. 1973. Vol. 27. P. 89–114; *Walters C. C.* Monastic Archaeology in Egypt. Warminster (GB), 1974; *Coquin Ch.* Les édifices chrétiens du Vieux-Caire: 1. Bibliogr. et topographie historique. Le Caire, 1974. (BiblEtC; 11); *Severin G.* Zur Süd-Kirche von Bawit // Mitteilungen des Deutschen Archäol. Inst., Abt. Kairo. 1977. Bd. 33. S. 113–124; *Badawy A.* Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages. Camb. (Mass.), 1978; *Wiessner G.* Christliche Kultbauten im Tur-Abdin. Wiesbaden, 1982. Bd. 1. Tl. 1; Bd. 2. Tl. 2; 1983. Bd. 2. Tl. 1. (Göttinger Orientforsch. R. 2; 4); *Descœudres G.* Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Wiesbaden, 1983; *Kuhlmann K. P.* Materialen zur Archäologie ung Geschichte des Raumes von Achmim. Mainz, 1983; *Grossman P., Kosciuk J., Severin G., Severin H. G.* Abu Mina // Mitteilungen des Deutschen Archäol. Inst., Abt. Kairo. 1984. Bd. 40. S. 123–151; *Martin A.* Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie: Essai de topographie religieuse (III[e]–IV[e] siècles) // REAug. 1984. Vol. 30. P. 211–225; *Timm S.* Ad-Der al-Abyad // Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Wiesbaden, 1984. Bd. 2. S. 601–638; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven, 1986[4]. P. 110–117, 304–308; *al-Syriani S.* Guide to Ancient Coptic Churches and Monasteries in Upper Egypt. Cairo, 1990; *Wietheger C.* Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften. Altenberge, 1992; *Pensabene P.* Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani. R., 1993. (Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano. Ser. C; Vol. 3); CoptE; *Arnold D.* Lexikon der ägyptischen Baukunst. Zürich, 1994; *Haas Ch.* Alexandria in Late Antiquity. Baltimore, 1997; *Беляев Л. А.* Христ. древности: Введ. в сравн. изучение. М., 1998. С. 131–141, 151–155 [Примеч.], 481–536 [Библиогр.]; *McNally Sh.* Transformation of Ecclesiastical Space; Churches in the Area of Akhmim // Bull. of American Society of Papyrologists. Urbana (Ill.), 1998. Vol. 35. P. 79–95; *Alston R.* The City in Roman and Byzantine Egypt. L.; N. Y., 2002; *Capuani M.* Christian Egypt: Coptic Art and Monuments through Two Millenia. Collegeville (Minn.), 2002; *Curto S.* Per la storia della basilica copta // Ricerche di egittologia e di antichitàa copte. Imola, 2002. Vol. 4. P. 103–121; *Gabra G.* Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture. Cairo; N. Y., 2002; *Казарян А. Ю.* Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнохрист. зодчество IV–VII вв. М., 2007. С. 116–120.

Л. К. Масиель Санчес

Изобразительное искусство христианского Е. (этнических египтян (коптов, с VI в. также арабов-христиан) и представителей исповедующих христианство диаспор (греческой, армянской, сирийской и др.)) сложилось в III–IV вв. на основе традиций искусства Древнего и греко-рим. (эллинистического) Е. Впосл. оно подвергалось греч. (визант.), сир., араб. влияниям. Периодизация искусства христ. Е. условна. Ясно вычленяются периоды позднеантичный, или раннехрист. (IV–V вв.), и ранневизант. (VI — 1-я пол. VII в.), в конце к-рого складывался копт. стиль. Искусство последующего времени традиционно связывают с правлением династий Фатимидов (969–1171), Айюбидов (1171–1250), мамлюков (1250–1517), османов (1517–1796). Датировки большей части копт. памятников предположительны. Стилистически различаются раннехрист. памятники, близкие к др. образцам средиземноморского искусства; памятники собственно копт. искусства, в к-рых в большей или меньшей степени отразились визант. (т. н. копто-визант. искусство) и араб. (т. н. копто-араб.) влияния; копт. памятники, близкие (или принадлежащие) к сир. и арм. искусству. Расцвет искусства христиан Е. после V в., т. е. собственно копт. искусства (рельефы, каменные надгробные плиты, иконы, монументальная живопись, книжная миниатюра, ткани, изделия из бронзы, серебра, терракоты, украшенные резьбой по кости и дереву церковные двери, мебель, ларцы), приходится на период визант. владычества в Е. (VI — 1-я пол. VII в.). Исследования, проведенные в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в 90-х гг. XX в., позволяют ожидать открытий, к-рые могут изменить взгляд на развитие и на художественный уровень копт. искусства.

На протяжении столетий копт. живопись стилистически мало изменялась. Каноническая и художественная однообразность, декоративность, локальные цвета, схематизм рисунка могут отчасти объясняться наследием егип. художественного менталитета, склонного к повтору, схеме, традиционности. Сильное фольклорное начало в ряде копт. памятников может быть связано с отсутствием крупных городских центров (подобно Каиру и Александрии), а также с опорой на монастырскую традицию. В раннюю эпоху художественными центрами были Александрия, города в округе Меридова и Мареотийского озер, древнейшие мон-ри в Вади-эн-Натрун, в Среднем Е., на берегу Красного м. Позднее эта роль перешла гл. обр. к мон-рям.

Монументальная живопись. В греко-рим. (кон. IV в. до Р. Х.– II в.) эпоху в эллинистических центрах Е., прежде всего в Александрии, сложилась собственная художественная школа, во многом определившая пути развития егип. искусства позднеантичного и ранневизант. периодов. Для нее характерны пластичность, изысканность рисунка как основа художественного языка, декоративная ритмика. Живопись отличается сложностью построения пространственных планов, «импрессионистическим» письмом, вниманием к пейзажным фонам (т. н. нильские пейзажи), сложностью светотеневой разработки и колорита, построенного на тончайших градациях цвета.

Важнейший памятник позднеантичного искусства — роспись капеллы, посвященной тетрархам Диоклетиану, Максимиану Геркулию, Констанцию I Хлору и Галерию в храме в Луксоре (285–305). Иконография росписи представляет собой уникальный пример позднерим. имп. культа.

В среде гностиков, офитов, последователей егип. и синкретических греко-рим. учений (гл. обр. в Александрии) создавались произведения искусства, отмеченные использованием егип., греч., рим. символов и иконографических схем, интересом к зашифрованности языка (рельефы катакомб Ком-эш-Шукафа, Александрия, I–II вв.). В среде евр. диаспоры Александрии впервые появились иллюминированные рукописи книг ВЗ (К. Вайцман) и, возможно, существовала монументальная живопись (исходя из того, что в III в. на территории совр. Сирии были сделаны росписи синагоги в Дура-Европос).

Христ. монументальная живопись Е. до сер. VII в. стилистически близка к средиземноморскому раннехрист. искусству и сохранила черты местной традиции: ровную раскраску, силуэтность, декоративность. Первыми образцами христ. искусства Е. стали возникшие в христ. среде символы, связанные с языческими егип. и греко-рим. культами: начертания букв «альфа» и «омега», символизировавших, согласно учению александрийских гностиков, благого духа Агатодаймона, изображения креста (простого или декорированного, иногда с перекинутой через его ветви тканью), хризмы, птицы, держащей на раскрытых крыльях хризму, открытой раковины. Нередким было изображение креста, трансформированного из знака «анх» — древнеегип. символа вечности и жизни. Ствол и ветви такого креста имеют вид плетенки или пальмовых стволов, с его ветвей могут свисать колокольцы, подвески, буквы «альфа» и «омега». В орнаментах встречаются изображения рыб, птиц и зверей (традиц. для средиземноморской раннехрист. культуры: павлины, орлы, львы, дельфины, овцы, голуби и представители егип. фауны: гиппопотамы, крокодилы, егип. цапли), составлявшие части егип. иероглифов, а также мотив плетенки, орнаментально организованного рисунка. Образы орантов (обычно в условном изображении храма в виде фронтона или кивория на колонках), заимствованные из религ. искусства Древнего Е., были устойчивы и сохранялись здесь дольше, чем в др. регионах Средиземноморья.

К самым ранним памятникам монументальной живописи христ. Е. относятся росписи погребального комплекса в р-не Кармус в Александрии (2-я пол. V в., действовал до конца визант. периода), расположенном к юго-западу от античного города, близ т. н. колонны Помпея. Фрески были открыты в 1858 г. (вскоре разрушены; известны по акварелям К. Вешера, см.: *Wescher C.* Notice sur une catacombe chrétienne a Alexandrie // BACr. 1865. T. 3. N 8. P. 57–64), они включали сцены «Умножение хлебов», «Христос среди учеников», «Брак в Кане Галилейской», изображения апостолов и пророков. Элементы античной живописи (пейзажные фоны, развевающиеся одежды фигур, представленных в шаге) сочетаются с местным декором: лотосовидными пилястрами, изображениями уреев, пальм, птиц.



Ноев ковчег. Фрагмент росписи часовни «Исхода» некрополя в Багавате. 1-я пол. IV в.

К традиции эллинистической живописи примыкают фрески мавзолея некрополя в Эль-Вардияне (V в., Греко-римский музей, Александрия), отличающиеся высоким художественным уровнем. Пейзаж, близкий к образцам александрийской живописи, трактован как образ Рая, изображение возлежащего прор. Ионы (Иакова?) напоминает образ античного юноши Эндимиона, рядом — изображение Ба в виде птицы с человеческой головой в короне с уреем и светильника с 2 уреями.

Примером формирования христ. иконографии и стиля являются фрески V–VI вв. 5 мавзолеев-часовен христ. некрополя в Антинополе. Среди них — композиция с подписными изображениями Феодосии в царских одеждах в позе оранты между святыми Коллуфом и Марией (Богородицей), которая указывает перстом на медальон с изображением креста в левой покровенной руке, над орнаментированной аркой — изображения 2 павлинов; изображения ап. Павла и св. Феклы; Христа между 2 ангелами; «Жертвоприношение Авраама».

Наиболее ранними из носящих программный характер и хорошо сохранившихся памятников живописи христ. Е. считаются росписи мавзолеев некрополя в Багавате в оазисе Харга. По верхнему периметру купола часовни «Исхода» (1-я пол. IV в.) представлены птицы среди виноградных лоз. Поверхность купола сплошь покрыта композициями: «Моисей, выводящий евреев из Египта», «Моисей на горе Синай», «Фараон с войском», «Ноев ковчег», «Адам и Ева», «Прор. Даниил во рву львином», «Три отрока в пещи огненной», «Иона в пасти китовой», «Спасение Ионы»; также присутствуют изображения 7 дев, Ревекки, 2 сцен из истории прав. Иова Многострадального, сюжеты «Сусанна и Иеремия в храме», «Моление Сарры», «Мученичество св. Феклы», «Эдемский сад». В часовне «Мира» (V или VI в.) сохранились персонификация Дикайосюне (Справедливости), композиции «Прор. Даниил во рву львином», «Жертвоприношение Авраама», «Адам и Ева», «Наставление ап. Павлом св. Феклы», «Благовещение», «Ноев ковчег», изображения святых Ирины, Евхи, Иакова, а также граффити на копт., араб. и греч. языках. Росписи в часовне «Исхода» исполнены эскизно, фигурки мелкие, в часовне «Мира» рисунок более точен и фигуры большего размера, но художественное качество обоих памятников невысоко. Особенности иконографии, белый фон, небрежность письма внутри четких силуэтов, декоративная насыщенность сцен и яркие цветовые сопоставления сближают росписи с живописью рим. катакомб. Композиционный принцип

росписи часовен — распределение сцен сегментами в куполе — близок, напр., к мозаической декорации собора св. Ианнуария в Неаполе. Декор купольного свода и конхи апсиды в мавзолее-часовне № 25 (кон. IV или VII в.) орнаментальный и носит общий характер для памятников раннехрист. средиземноморской культуры. Однако в парусах свода купола на белом фоне изображены птицы (голуби или орлы) с распростертыми крыльями.

К ранним образцам искусства формирующегося специфически копт. стиля ранневизант. периода (VI — 1-я пол. VII в.) можно отнести роспись церкви бывш. мон-ря св. Иоанна (Дейр-Абу-Хиннис) близ Маллави (мухафаза Эль-Минья, кон. VI в.). В живописном фризе представлены сцены из НЗ, композиции «Избиение младенцев» (с изображением царя Ирода, отдающего приказ воинам), «Бегство Елисаветы с младенцем Иоанном», «Благовестие Захарии», «Сон прав. Иосифа», «Бегство в Египет». Житийный цикл праведных Захарии и Елисаветы состоит из 5 сцен, в т. ч. «Благовестие Захарии», «Захария перед народом», «Благовестие Елисавете». Обводка силуэтов темной линией, моделировка форм цветными широкими штрихами, лица с широко раскрытыми глазами — приметы стиля переходного периода.

Сложившимся копт. стиль предстает в стенописи VI–VII вв. из храма в Гирге близ Даманхура: фигура архангела в алтарной нише (не сохр. верхняя часть головы), фигура архангела из «Благовещения», лик Христа из композиции «Христос во славе», «Орант среди лотосов» (все — в Греко-римском музее, Александрия). Тщательный рисунок складок, удлиненные, в целом верные пропорции фигур, сложный внутренний рисунок глаз архангела, мягкие растушевки в лике Христа, типологически близком к сир. типу, свидетельствуют о том, что процесс сложения стиля заключался в длительной переработке общей восточнохрист. художественной основы. К образцам сложившегося копт. стиля относят фрески VI или VII в. из церкви мон-ря св. Хатре (Дейр-Анба-Хадра) близ Асуана, где от этого времени фрагментарно сохранились изображения учеников Христа и на потолке — образы святых (?) в октагональных рамах.



Роспись апсиды часовни мон-ря Бауит. VI–VII вв. (зал 6, Коптский музей, Каир)

Шедевры копт. живописи ранневизант. периода — ансамбли росписей (VI–VII вв., Коптский музей, Каир) из мон-ря Бауит (мухафаза Эль-Минья), основанного св. Аполлонием Фиваидским. Сохранились росписи ниш часовен мон-ря с образами ветхозаветных пророков (часовни III, XVII и др.), преподобных (часовня XXVIII), Богоматери (часовня XXVIII), символическим изображением Церкви (часовни I, XVII). Апсиды часовен, как правило, украшала 2-частная композиция «Теофания» (часовня XVII, фрески апсид в залах 6 и 20 в Коптском музее, Каир). В верхней части композиции представлен тронный образ Христа во славе с символами евангелистов, с предстоящими по сторонам архангелами Михаилом и Гавриилом; ниже — Богородица Оранта (или на троне с Младенцем) и апостолы по сторонам; по архивольту (зал 6) — аллегории добродетелей. Выразительны цветовые решения росписи, в пределах одной композиции это синий и белый фоны (роспись апсиды, зал 6), выбеленные лики и густые темные тени, охристые одежды Христа и темно-фиолетовые с густокрасными линиями складок одежды Богородицы. Простота композиций — при использовании уплотненной ритмики и выверенных пространственных пауз — воспринимается как художественный прием, рисунок акцентирует жесты. Тип лиц нек-рых апостолов (короткая сглаженная прическа, борода под подбородком, «наивная» открытость) стал в дальнейшем характерным для копт. стиля. Монументальность, сдержанная энергия, духовная сосредоточенность этих образов делают их сопоставимыми с памятниками ранневизант. искусства юстинианов ской эпохи. Нек-рые росписи, напр. изображения святых Аполлония, Фиба и Анувия с 2 святыми на конях по сторонам, носят линеарный характер, что можно связать либо с поздним (сравнительно с фресками апсид) временем их исполнения, либо с приверженностью строгой, «неживописной» манере, ставшей приоритетной в копт. искусстве последующих периодов.

Подобная двойственность характерна и для фресок (VI–VII вв., все — в Коптском музее, Каир) из мон-ря св. Иеремии в Саккаре: Христос Пантократор между 2 поклоняющимися ангелами (целла 1795); в верхней части конхи — Христос в медальоне (погрудно), в нижней — Богоматерь с Младенцем типа «Никопея» и 2 архангелами по сторонам (целла 1723); Богородица «Млекопитательница» с 2 предстоящими архангелами и аллегорическими изображениями добродетелей в архивольте арки (целла 1725); тронный образ Христа в мандорле с ангелами по сторонам (целла 709); оглавный образ Христа в медальоне, который несут 2 ангела; святые в рост в позе орантов или держащие



Преподобные Онуфрий, Макарий Великий, Аполлоний Фиваидский, неизвестный святой. Роспись церкви мон-ря св. Иеремии в Саккаре. VI–VII вв. (Коптский музей, Каир)

2 руками у груди кодекс: св. Онуфрий, 1-й в христ. искусстве образ отшельника, нагота к-рого скрыта волосами и длинной бородой, св. Макарий Великий с кодексом, св. Аполлоний Фиваидский в позе оранта, за плечами — изображения крестов, у ног — небольших размеров фигурка коленопреклоненного человека, неизвестный святой с кодексом (целла А). Росписи Саккары стилистически неоднородны: нек-рые (целла А) выполнены в традиции копт. искусства, проявившейся в линеарности и условности, простой раскраске, другие по мягкости письма, точному рисунку, тонкой одушевленности образа напоминают искусство эллинистической Александрии.

В одном из центров пустынножительства IV — кон. VI в. в Зап. Дельте — Келлиях в росписи представлены погрудные образы Христа, св. воины на конях, изображения агнцев, львов, единорога, растений, фруктов, птиц, крестов, украшенных каменьями, с подвесками в виде гранатов, колокольцев, креста с ликом Христа в медальоне. Аналогии с последним из изображений есть в ц. Сант-Аполлинаре ин Классе в Равенне (VI в.) и на ампулах из Св. земли (кафедральные соборы Монца и Боббио, V–VI вв.).

Периодом до VII в. обычно датируются орнаментальные росписи и фигуративные, крайне упрощенные рисунки в церквах, основанных в егип. гробницах и храмах: Исиды на о-ве Филе близ Асуана, в Абидосе, копт. мон-ря на руинах храма Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри, Амона-Ра в Луксоре, Дандары, Карнака, Мединет-Абу и др.

Роспись VI–VIII вв. храма Красного мон-ря близ Сохага практически разрушена и видна лишь на нек-рых участках в осыпях слоя ок. 1000 г., сохранившего иконографию первоначальной росписи.

Копт. монументальная живопись следующего периода представлена значительным числом памятников. В росписях преобладает символическое, знаковое начало. Немногочисленные памятники, связанные с визант. традицией, были созданы приезжими мастерами или происходят из мон-рей, наместниками и насельниками к-рых были выходцы из др. стран (армяне, сирийцы). Новые варианты иконографии и приемы рисунка были привнесены в Е. в эпоху крестовых походов.

Самый значительный памятник живописи, датируемый от IX до сер. X в.,— стенопись мон-ря Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Вади-эн-Натрун, основанного в VI в. насельниками мон-ря св. Бишоя (Псоя) как мон-рь «Богородицы Бишоя» (возможно, уже в IV в. на этом месте подвизались сир. монахи); ок. 710 г. мон-рь выкупил егип. чиновник Маруфа, с этого времени он известен как мон-рь Сирийцев. В 90-х гг. XX в. франц. реставраторами совместно с егип. специалистами из Орг-ции охраны древностей, реставраторами Лейденского ин-та и польского археологического центра в Каире были проведены работы в ц. Богородицы (аль-Адра) (см.: *Горматюк.* 2003. С. 249–272). Под росписью 1225 г., сохранившейся на сводах зап. («Вознесение Христово»), юж. («Благовещение» и «Рождество») и сев. («Успение») конх, а также на стене юж. нефа (фрагменты житийных сцен), были обнаружены фрески, предположительно датируемые временем игуменства Моисея Нисибинского (2-я четв. X в.), к-рый привез в мон-рь 250 сир. рукописей, что подтверждает возможность появления сир. приемов живописи в Е. Под композицией «Вознесение Христово» была открыта фреска «Благовещение с пророками»: Богоматерь представлена на троне на фоне Назарета, справа — благовествующий арх. Гавриил с жезлом (на фоне по центру между фигурами надпись на греч. языке: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою»), по сторонам — пророки Моисей, Исаия, Иезекииль, Даниил (надписи на свитках их пророчеств на бохайрском диалекте копт. языка), у ног Богородицы, на колонне,— ваза со спирально взвивающимся голубым «языком» (кажение — *Hunt.* 1995. P. 147–153; поток воды в источнике?). В Ее левой руке — 2 веретена с крестообразным завершением. Ряд признаков (контрапостная постановка фигур, удлиненные пропорции, изысканный ритм складок одежд, насыщенные красно-бордовый и голубой цвета, высветления, тоновые контрасты, виртуозный рисунок) сближает роспись с образцами к-польского искусства кон. IX — сер. X в. и стилистически отличается от остальных памятников живописи копт. Е. В манере, где большое значение обрела линия, обрисовывающая силуэт и геометризованные формы фигур, выполнены сцена «Лоно Авраамово» (юж. стена юж. нефа), образы святителей и св. Симеона Столпника (центральный неф), Богородица «Млекопитательница» (справа от алтарной преграды). Стремление к условной передаче объемов и их обобщенной трактовке проявилось в образах святых на вост. стене (4 группы: апостолы, воины-мученики, целители и преподобные) и в композициях сев. стены ц. Богородицы и в часовне 49 мучеников (образы Богоматери с Младенцем, ап. Марка, патриарха Афанасия?). К этим образам



«Благовещение с пророками». Роспись ц. Богородицы мон-ря Сирийцев в Вади-эн-Натрун. IX — сер. X в.

(с тяжеловесными широкоплечими фигурами, словно окаменевшими ликами, плотным колоритом, геометризованным рисунком румян на щеках) близки фрески с изображениями святых из ц. Санта-Мария Антиква в Риме (705–707; в период с кон. VII и в VIII в. Папский престол занимали сирийцы, открывшие в Риме сир. монастыри). Ориентация на сировизант. образцы характерна для фрагментов росписи нач. X в. на вост. стене в ц. Богоматери с изображениями имп. Константина I Великого и царя Эдессы Авгаря — 1-го христ. царя в Сирии.

О существовании классицизированной, «византийской» линии в этот период свидетельствуют росписи X–XI вв. (Коптский музей, Каир) из Абу-Ода в Нубии: мученик с венцом славы в поднятой руке, благословляющий Христос. Длинные точеные фигуры с мягкими силуэтами, живописность, рисунок с затенениями, хорошее знание анатомии гово-



Деисус. Роспись церкви мон-ря св. Макария Великого в Вади-эн-Натрун. XI–XII вв.

рят о возможном знакомстве мастера с визант. искусством.

Стилистическая разнородность (что, впрочем, может быть связано с разновременностью живописи) отмечается во фресках ц. св. Макария Великого одноименного монастыря (Дейр-Анба-Макар) в Вади-эн-Натрун. Для атрибуции росписи отправным моментом является датировка барабана и купола XI–XII вв. (*Capuani.* 2002. P. 87). На предалтарной арке в алтарном приделе св. Вениамина изображен Христос на троне с высоко поднятой благословляющей десницей между 2 летящими ангелами, по сторонам центральной композиции, в арочных обрамлениях, представлены фигуры святых в рост, ниже сохранились изображения святых Мины и Клавдия на конях. В рисунке и орнаментации росписи придела св. Вениамина проступают упрощенная визант. основа и приметы «арабизированного» вкуса (геральдические фигуры святых Мины и Клавдия, кони изукрашены орнаментом, как в араб. миниатюре). Живопись в подкупольных пристенных глубоких арках стрельчатых очертаний (по сторонам, поверх и между ними) в алтарном приделе св. Иоанна Крестителя (св. Марка) (Деисус, евангелисты, «Благовестие Захарии», «Благовещение», «Жертвоприношение Авраама», «Преображение», «Воскресение», «Сон Иакова», «Призвание Нафанаила», пророки Моисей и Аарон, «Явление серафима прор. Исаии», «Причащение, или благословение, Авраама Мелхиседеком», «Св. Макарий с серафимом и святые Пахомий Великий, Антоний Великий, Павел Фивейский») — пример адаптации разных влияний и вкусов. Нек-рые образы (медальон с изображением Богоматери из Деисуса) отдаленно напоминают произведения «аскетической» линии визант. искусства 2-й и 3-й четв. XI в. (Богоматерь из Деисуса в соборе Св. Софии Киевской, 40-е гг. XI в.) и могут быть отражением общего процесса стремления к простоте и строгости.

Высоким качеством исполнения, сказавшимся в рисунке, ритме жестов и расстановке фигур, отличаются росписи (XI в.— до 1198) апсиды и вост. стены храма мон-ря в Куббат-эль-Хава близ Асуана (первоначальное посвящение неизв.). Росписи, включающие поясное изображение благословляющего Христа (верхняя часть фигуры не сохр.) в мандорле, к-рую несут 6 летящих ангелов, и Богородицы среди 12 апостолов, представляют собой рисунок густыми черными линиями на белом фоне с элементами раскраски.

Живопись в церквах Каира ближе к визант. традиции, знакомой мастерам, возможно, через привозные иконы и иллюминированные рукописи приезжих или местных мастеров, связанных с греч. средой Александрии. В конхе апсиды алтарного придела св. Такла Хайманот (XII или XIII в., см.: Ibid. P. 110) ц. Божией Матери «аль-Муаллака» представлена большая по размерам композиция с изображением Богородицы в рост (не сохр. верхняя часть фигуры) с предстоящими ангелами (сохр. фрагментарно), ниже — епископский чин. По качеству роспись соотносима с памятниками визант. искусства. Удлиненные силуэты, подчиненность композиции монотонному ритму стоящих фигур, молитвенная сосредоточенность ликов, прописанных активными белильными движками, экспрессивное сочетание белых одежд и красных нимбов воплощают духовную программу, близкую к представлениям визант. искусства ок. сер. XI в. (или позднее?). Роспись колонн, возможно, была выполнена одновременно с декорацией апсиды, но стилистически отличается от нее. Монументальные, с характерными белильными движками на личном образы Христа и Богородицы с Младенцем на круглых колоннах в ц. св. Меркурия одноименного мон-ря (Дейр-Абу-Сайфайн) в Каире обнаруживают некоторое родство с росписью колонн ц. Божией Матери «аль-Муаллака».



Христос во славе. Роспись апсиды собора мон-ря св. Шенуды близ Сохага. Кон. XII в.



«Причащение, или благословение, Авраама Мелхиседеком». Роспись церкви мон-ря Римлян в Вади-эн-Натрун. Ок. 1200 г.

В церкви мон-ря св. Шенуды (Дейр-Анба-Шенуда) близ Сохага сохранились росписи, датируемые между XI и XII вв. или кон. XII в. (юж. апсида — Деисус по сторонам Креста в медальоне, поддерживаемом 2 ангелами) и кон. XII в. (центральная апсида — Христос Пантократор

на троне в медальоне в обрамлении тетраморфов, продублированных по сторонам трона изображениями пишущих евангелистов). Образ Христа, очевидно работы арм. мастера, что подтверждается надписями на арм. языке, исполнен монументального величия и силы. Его одежды проработаны мелкими складками, крупная фигура Спасителя занимает все центральное пространство конхи, но при этом компактна благодаря цветовому (хитон прозрачного голубого цвета, гиматий — розового) и композиционному (вписана в медальон) решениям.

К XI–XII вв. относятся росписи монастырей в пустыне близ Исны — Мучеников (Дейр-эш-Шухада) и св. Матфея Бедного (Дейр-эль-Фахури) (Христос на троне с предстоящими ангелами и апостолами, чередование орнаментальных мотивов), а также росписи церкви монастыря св. Хатре (изображение Христа на троне в мандорле с 2 предстоящими архангелами; на сев. стене — фрагменты живописи с изображением 24 апокалиптических старцев, на восточной стене в нише — Богоматерь с Младенцем и 2 ангелами).

Христ. искусство периода мамлюков (XIII в.), сохранив традицию упрощенного и жесткого рисунка, приверженность выработанным композициям, типам лиц, оказалось более открытым влияниям искусства др. регионов христ. мира — византийского, западноевропейского, армянского, что сообщило ему бóльшую правильность, сложность, дополнило иконографическими сюжетами (цикл Господских праздников). Характерно, что в егип. среде приживались те приемы христ. искусства, к-рые соотносимы с понятиями линеарного стиля, т. н. аскетической традицией, к-рой оставались чуждыми одухотворенная экспрессия, динамика, утонченность. Выдающийся ансамбль копт. живописи XIII в. сохранился в церкви мон-ря Римлян (Дейр-эль-Барамус) в Вади-эн-Натрун, основанного сыновьями имп. Валентиниана I. Самые ранние (ок. 1200) из композиций, отличающихся индивидуальной манерой,— сцены на стенах центрального нефа ц. Богородицы: «Благовещение», «Встреча Марии с Елисаветой», «Рождество», «Крещение Христа», «Брак в Кане Галилейской» (фрагмент), «Вход Господень в Иерусалим»; на сев. стене: «Сошествие Св. Духа на апостолов»; в верхнем ярусе на вост. стене (во фрагментах) — «Жертвоприношение Авраама», «Встреча Авраама и Мелхиседека» (редкое в копт. искусстве изображение «Причащение, или благословение, Авраама вином»), «Благовещение», «Встреча Марии с Елисаветой», копт. святые; 2-й слой живописи в центральной апсиде: «Христос на троне», «Богоматерь с Младенцем и предстоящими ангелами»; в юж. алтарном помещении ц. Богородицы на вост. стене представлены святые Павел Фивейский, Антоний Великий, Макарий Великий, мон. Иоанн и основатели мон-ря Максим и Домиций, а на юж. стене — святые Пахомий, Моисей Чёрный, Барсум Сириянин, Онуфрий со своим учеником Пафнутием (?) и неизвестный святой. Элементарный рисунок и простой колорит с доминированием красного цвета при общей близости к визант. искусству выказывают родство с монастырским искусством, отличающимся художественной «неискушенностью» и строгостью. Рисунок складок, образующий геометрические формы (черными линиями по цветному фону), нек-рые приемы рисунка (обрисовка колен, плеч, жесты) сходны с западноевроп. и визант. образцами, широко известными в эпоху крестовых походов. Росписи монастыря свидетельствуют и о контактах (через миниатюры, образцы монументальной живописи, живопись на посуде) с араб. художественным миром: образ арх. Михаила (в нефе) близок по рисунку, колориту и проч. особенностям к араб. миниатюре. С подобными изображениями соседствуют выполненные в местной традиции «иссушенные» фигуры святых с напряженными взорами, безыскусно раскрашенные. Приоритетом такого искусства стала духовная насыщенность, представляющая материальное лишь как знак. К росписям церкви монастыря Дейр-эль-Барамус близки росписи слоя ок. 1225 г. монастыря Сирийцев (Дейр-эс-Суриани).



Жены-мироносицы у Гроба Господня. Явление Господа женам-мироносицам. Роспись церкви мон-ря св. Антония Великого. Ок. 1232–1233/1240–1280 гг.

Высоким художественным качеством отличаются росписи ц. св. Антония Великого одноименного мон-ря (Дейр-эль-Каддис-Антван) (ок. 1232–1233 или 1240–1280). В куполе и подкупольном пространстве представлена сложная иконографическая программа: в центре купола — Христос Пантократор, поясом вокруг — небесные силы, в барабане между проемами — предстоящие ангелы; на стенах подкупольного куба — образы 24 апокалиптических старцев; по сторонам от откосов арочных проемов — парные сюжеты («Жертвоприношение Авраама» и «Жертвоприношение дочери Иеффая (?)», «Явление серафима прор. Исаии» и «Причащение Авраама Мелхиседеком»; на своде триумфальной арки — праотцы в медальонах; в конхе центральной апсиды — Христос на троне в мандорле с поклоняющимися ангелами по сторонам, ниже — Богородица с Младенцем на тро-



Христос во славе. Роспись церкви мон-ря св. Павла Фивейского. 1713 г.

не между 2 архангелами; на стенах нартекса — изображения конных святых: Клавдия и Виктора, Мины, Феодора (на зап. стене), Георгия, Фойбаммона (на юж. стене); на стенах нефа в рисованных арках на колонках — 14 образов святых, на участке стены, примыкающему к хурусу,— образ Богородицы; в тимпане входного проема между хурусом и алтарем — сцены «Жены-мироносицы у Гроба Господня» и «Явление Христа двум Мариям», в часовне св. Марка — пророки Моисей, Исаия, Иеремия, Давид, Антоний Великий; в часовне св. Афанасия — Афанасий Александрийский; в апсиде придельной церкви — Христос Пантократор на троне в окружении ангелов, по сторонам — Богоматерь и св. Иоанн Креститель; реставрировались в кон. XX в. Один из мастеров, известный как мон. Феодор (возможно, грек), был знаком с визант. каноном, но живопись в его исполнении значительно упрощена в рисунке и цвете (напр., образы святых в наосе). Стенопись др. мастера, напр. сюжеты в тимпане хуруса, напоминает памятники сир. и арм. книжной миниатюры XII–XIII вв. (лица в полупрофиль, брови прямой линией вразлет, маленькие губы, специфический рисунок глаз, «наложенных» на лицо и чуть выступающих за его абрис, взгляд в сторону).

Значительный ансамбль росписей XIII в. в упрощенном стиле копт. живописи представлен в церкви монастыря Мучеников (Дейр-эш-Шухада) близ Исны. Росписи сохранились в центральной апсиде: Христос на троне между архангелами Михаилом и Гавриилом и с фронтальными образами святых по сторонам (святители Василий Великий? и Григорий Богослов?); в конхах 2 придельных алтарей — Христос на троне с символами евангелистов, Христос между ангелами; в хурусе придельного пространства в нижней части — Богородица с Младенцем между архангелами Гавриилом и Михаилом; на архивольте арки, соединяющей алтарное пространство с хурусом,— ап. Петр и архидиак. Стефан Первомученик; на стенах — копт. кресты с перекинутыми через ветви завесами (повторяют композицию в апсиде церкви мон-ря св. Шенуды); в придельных алтарях и хурусе — фрагменты композиции «Христос на троне в окружении архангелов»; святые Феодор Тирон и Клавдий на конях.

В искусстве XVIII–XIX вв. встречаются образы, близкие к копт. традиции, но лишенные ее художественной сложности, к-рые были созданы под воздействием искусства греч. среды Александрии (видимо, испытавшей влияние поствизант. критской живописи и живописной школы мон-ря вмц. Екатерины на Синае). Нек-рые изображения мало отличимы от совр. греческих и определяются лишь по араб. надписям на них. Для росписи характерны фольклорные черты, проявившиеся в броской раскраске и специфическом рисунке. Таковы фрески (1713) ц. св. Павла Фивейского одноименного монастыря (Дейр-эль-Каддис-Булус) в Аравийской пустыне с изображениями (возможно, по старой живописи) конных святых (купол алтаря св. Мучеников), предельно геометризованной композиции «Христос во славе» в окружении символов евангелистов и 2 ангелов (в конхе придельного алтаря — 24 апокалиптических старца); Богоматери с Младенцем и серафимами по сторонам трона (на зап. стене наоса) и др. Композиции построены на однообразной ритмике орнамента, фигуры и лики сложены из простых геометрических форм, живопись сведена к прорисовке и раскраске.

Росписи в приделе св. Георгия (расчищены в 1986–1987) ц. св. Меркурия одноименного мон-ря в Каире имеют упрощенный до схематизма характер линий и цвета; специфической чертой размещения изображений (в куполе, на тромпах, на поверхности и в нишах стен) является изолированность отдельных фигур и сюжетов («Вход Господень в Иерусалим», «Жены-мироносицы у Гроба Господня», «Три отрока в пещи огненной» и др.). В церкви мон-ря св. Фомы Пустынника (Дейр-Мари-Тумас) близ Ахмима традиц. иконография размывается деталями, привнесенными в т. ч. из зап. искусства (Богородица в орнаментированном мафории на троне, венчаемая 2 ангелами (путти); Христос на троне с крестом в правой руке и Евангелием в левой, на голове — шапочка вост. типа), в рисованных арках на колонках — ахмимские мученики Пахомий, его сестра Далушам, конные святые). Аналогии с этой манерой и иконографическими деталями можно усмотреть в арм. миниатюре.

Совр. копт. церковная живопись, являющаяся по сути стилизацией исторического художественного наследия, носит реставрационный характер и за редким исключением (деятельность И. Фануса, проф. Ин-та копт. исследований в Каире) отличается ремесленностью. Примером устойчивости этнографических мотивов являются выразительные и мастеровитые мозаики во дворе ц. Божией Матери «аль-Муаллака».



Авва (апа) Авраам. Икона. Кон. VI в. (Гос. музеи Берлина)

Иконопись. Развитие егип. живописи греко-рим. периода прослеживается по т. н. файюмским портретам I–III вв., выполненным в технике энкаустики на досках или на холсте (реже), к-рыми закрывали лица мумий. Мемориальные по назначению портреты, особенности их письма и иконографии (погрудное, $^{3}/_{4}$-ное изображение умершего с обращенными к нему божествами по сторонам или Сераписом с «предстоящими» на боковых створках), возможно, повлияли на сложение канонов иконописи. Стилистическое развитие файюмских портретов отражает общие процессы в раннехрист. искусстве — путь от живоподобия и психологизма к схематичности образов (жен. портрет, ГМИИ).

Первые образы Христа, Богоматери и святых могли быть созданы еще в V в. Так, согласно араб. историку аль-Макризи (1364–1441), в 420 г. св. Кирилл, архиеп. Александрийский, провозгласил, что иконы должны находиться во всех церквах. Скорее всего из Бауита происходят ранние иконы «Христос и вмч. Мина» (VI в., Лувр, Париж) и «Авва (апа) Авраам» (кон. VI в., Гос. музеи

Берлина), имеющие сходные черты. Фигуры предстают застывшими в геометризованной симметрии, их лики с преувеличенно крупными глазами однообразны, выразительность живописи построена на толстых контурах и ярких цветовых сопоставлениях. Стилистические изменения в копт. иконописи и монументальной живописи едва уловимы; по-прежнему приоритетными оставались укрупненность форм, интерес к выделению силуэтов, отсутствие нюансировки в письме. Неск. копт. икон (VII–VIII вв.?) из гробницы некрополя в Антинополе стилистически близки к файюмским портретам из собрания мон-ря вмц. Екатерины на Синае — икона св. Ирины (VII в.), редчайший памятник эпохи иконоборчества в Византии, возможно, также коптская, судя по общему типу упрощенного рисунка. После VIII в. копт. иконопись исчезла как широкое явление, что связано с условиями жизни коптов в мусульм. мире (после завоевания в 641–642 Е. арабами), со спецификой отношения к образам в монофизитской церкви, с традицией. Сосре-



Христос на престоле. Икона. Сер. XIII в. (Коптский музей, Каир)

доточение духовной жизни и главных заказов в мон-рях ускорило процессы схематизации и привело к падению зачастую качества художественных произведений. К образцам



Христос и 24 апокалиптических старца. Икона. XVIII в. (Коптский музей, Каир)

иконописи этого периода могут быть отнесены немногие иконы, напр., образ «Христос на престоле» (сер. XIII в., Коптский музей, Каир; см.: Byzantium: Faith and Power. N. Y., 2004. P. 360–361. Cat. 218), приписываемый копт. мастеру, стилистически близок к исламской миниатюре (Б-ка католического ин-та в Париже. Ms. Copte-Arabe I; см.: Ibid. Cat. 262, 263). Иконы XIII–XIV вв., выполненные под влиянием визант. живописи, как, напр., 2-сторонняя икона со св. воинами (Коптский музей, Каир) из мон-ря Дейр-эль-Барамус (Ibid. P. 197. Cat. 116), редки. Остаются трудности в атрибуции памятников, находящихся в егип. церквах. Их живопись, несмотря на позднее происхождение, стилистически близка к палеологовскому визант. искусству (напр., алтарный эпистилий с изображением 7 праздников из ц. Богоматери в Харат-Зувайла в Каире).

Стилистические ориентиры возродившейся в XVIII в. иконописи связаны с регулярными контактами с Зап. Европой, близостью к греч. мон-рям, прежде всего к мон-рю вмц. Екатерины на Синае, с наличием арм., греч. диаспор и торговых групп разной этнической принадлежности и др. (работы для ц. Божией Матери «аль-Муаллака» арм. иконописца посл. четв. XVIII в. Ованнеса Карапетяна; икона «Посещение св. Антонием Великим св. Павла Фивейского» (1777, Коптский музей, Каир), на к-рой черты ранней копт. живописи совмещены с приемами «живописности»; житийный образ св. Бахнама и его сестры (XVIII в., Коптский музей, Каир) из ц. св. Бахнама в Каире, выполненный с использованием приемов исламской (араб., османской) живописи XVIII в.; икона «Бегство в Египет» (XVIII в., Коптский музей, Каир) в традиции поствизант. живописи; икона кон. XVIII — нач. XIX в. (?) с образами 3 Макариев в церкви мон-ря св. Макария Великого в Вади-эн-Натрун греч. письма; образ Христа с фигурами 24 апокалиптических старцев (XVIII в., Коптский музей, Каир) в традициях копт. живописи при смягченном, «живописном» письме).

На иконе «Христос Великий Архиерей» (XVII в.?, Коптский музей, Каир) традиц. для храмовых апсид композиция с изображением Христа на троне в окружении символов евангелистов соединяется с образом Христа Первосвященника, распространенного в поствизант. искусстве; барочные формы трона свидетельствуют о знакомстве, возможно, с итало-критскими произведениями. В триптихе «Распятие» (1783, Коптский музей, Каир) в стремлении мастера передать анатомическое построение обнаженных фигур, в интересе к подробно разработанному архитектурному фону прослеживается влияние образцов зап. искусства или произведений итало-греч. круга живописи. Приметы копт. стиля в совр. иконописи представляются данью этнографической специфике копт. среды в Е.

Книжная миниатюра. Миниатюры украшают рукописи IV–XIX вв. на греч., копт., сир., древненубийском, араб., эфиоп. языках или копто-араб. билингвы. Писчей основой для рукописей служили папирус, пергамент, бумага, кость, деревянные дощечки. Среди них встречаются рукописи с иллюминированными страницами, но бóльшая часть манускриптов декорирована лишь орнаментированными копт. крестами и плетенками, напр. Молитвенник X–XI вв. из мон-ря Каср-эль-Визз (Б-ка рукописей Коптского музея, Каир).

Эволюция стиля книжной миниатюры близка к развитию монументального искусства Е., но ввиду специфики предназначения, масштаба, техники качество исполнения миниатюр было выше качества исполнения фресковой живописи, а открытость влияниям — больше. Так, листовые миниатюры «Богородица «Млекопитательница»» (Б-ка П. Моргана, Нью-Йорк. Ms. Fol. 1v, 892–893 гг.) и «Богородица «Млекопитательница» и свт. Иоанн Богослов» (Британский музей. Ms. Fol. 1v, 989–990 гг.) исполнены в копт. линеарном



Богородица «Млекопитательница» и свт. Иоанн Богослов. Миниатюра. 989–990 гг. (Британский музей. Ms. Fol. 1v)

стиле; миниатюры в лист — «Христос на троне» (Fol. 2v) — и внутри текста — «Сон прав. Иосифа» (Fol. 4v), «Поклонение волхвов» (Fol. 6), «Избиение младенцев» (Fol. 6v), «Воскрешение Лазаря» (Fol. 259v), «Брак в Кане Галилейской» (Fol. 224v) и др.— из Четвероевангелия (Paris. Copte 13, 1178–1180 гг.) сделаны в манере аббасидской миниатюры; заставки и листовые миниатюры с изображениями 4 евангелистов из Четвероевангелия 1250 г. (Католический ин-т, Париж. Fol. 1v, 65v, 105v, 174v) — в условной, декоративной манере в традиции визант. рисунка и араб. орнамента.

Поздние миниатюры в рукописях на араб. языке выполнены в традиции декорирования Корана (Евангелие 1430 г. с мамлюкскими орнаментами и каллиграфическими надписями на полях, оформленных бордюрами).

Рельефы. Массовым в егип. искусстве было производство каменных надгробных стел (напр., из Теренутиса (Ком-Абу-Билло, II–III вв.)), в наст. время хранящихся в разных егип. собраниях мира, значительная часть — в Коптском музее (Каир), а также декоративных архитектурных деталей (панелей, карнизов, консолей, капителей колонн (лучшие образцы — капители из Абу-Мина, Саккары, Гераклеополя Вел., Оксиринха, Антинополя, Бауита; VI–VIII вв., все — в Коптском музее, Каир)). Иконография надгробных рельефов устойчива: фигура оранта или оранты (часто в античном портике с фронтоном) с 2 собаками у ног (аллюзия на бога Анубиса) или фигура возлежащего на загробном пиру с чашей в руке. Основной мотив архитектурного рельефа — крест или фигура Христа на троне во славе, к-рый несут ангелы. Наиболее распространенные христ. символы встречаются на погребальных стелах, напр. из Арманта и Ахмима, Эль-Файюма, Исны, на резных деревянных карнизах и панелях в церквах и мон-рях, на керамике. В резьбе капителей (коринфских, компо-



Прор. Даниил во рву львином. Рельеф капители. VI–VII вв. (Коптский музей, Каир)

зитных, корзинообразных по типу ранневизантийских) и ниш присутствуют сложные и сочные растительные формы, вычленяются декоративные стили (особенно в VI–VII вв.: капители из мон-рей св. Аполлония — позднерим. по типам и стилизованному орнаменту, из мон-ря прор. Иеремии в Саккаре — близки к ранневизант. образцам). В рельефе изображали Богоматерь с Младенцем, сцены из ВЗ («Прор. Даниил во рву львином», «Три отрока в пещи огненной», «Жертвоприношение Авраама»), жанровые сцены (сбор урожая, лов рыбы в Ниле, эроты, работающие на виноградниках), наделенные новым смыслом мифологические сюжеты (Дафна, эроты, Орфей и Эвридика, Пан, сатиры). Для христ. егип. рельефа, унаследовавшего внимание к декоративному моменту и необязательной образности, характерны высокое качество резьбы, сложность разработки деталей, что объясняется не только древнейшей традицией камнерезного дела, но и тем, что его центры находились в эллинистических городах страны. Высоким качеством отличалась рельефная резьба по дереву (декоративные панели, фризы, двери, дверные перемычки), видимо производившаяся гл. обр. в Александрии, Вавилоне (Каир), Антинополе, Бауите, Ахмиме, куда поступало импортное дерево (самшит, кедр, эбеновое дерево, олива, сосна) из Ливана, Сирии и Африки. В ранних изделиях из дерева использованы мотивы и приемы позднеантичного искусства, что сказалось в грамотном рисунке, изображении движений (иногда экспрессивных), одежд, естественности и легкости ритмов (двери, украшенные витыми лозами винограда, с филенками с образами Христа, Богоматери, апостолов из ц. вмц. Варвары; престол из ц. святых Сергия и Вакха; перемычка со сценами «Вход Господень в Иерусалим» и «Вознесение Христово» из ц. Божией Матери «аль-Муаллака» (все — IV–VI вв., из церквей Каира, в наст. время — в Коптском музее, Каир)). Рельефы X–XIV вв. обнаруживают подверженность исламскому влиянию (приемы арабескового орнамента, мотивы мукарнасов).

Ткани, сохранившиеся в многочисленных образцах, известные также по изображениям в рим. живописи (мозаики Пьяцца-Армерины, Сицилия, фрески рим. катакомб) и упоминаниям в «Естественной истории» Плиния Старшего, обнаружены в кон. XIX в. в копт. гробницах Антинополя, Ахмима, Негады, Саккары, Файюма. Вскоре они пополнили европ. антикварный рынок, благодаря чему в наст. время их собрания представлены в музеях стран Зап. Европы, США, России. Шелковые и льняные, с языческими и христ. изображениями, вышитыми цветными шерстяными нитями узорами, они предназначались для повседневной и праздничной одежды, драпировок (как завесы в домах, украшения мебели).

В погребальной практике егип. христиан широкое распространение тканого узорами текстиля было связано с прекращением традиции мумификации. Сохранились погребальные одежды умерших: пелены, головные уборы и др. предметы облачения, наволочки, накидки, в т. ч. для помещавшейся в захоронения мебели, завесы, подзоры. Обычно погребенный облачен в 2 или 3 рубашки, вытканную узорами тунику,

запеленут в саван, оплетенный крестнакрест; под головой, на плечах и груди у него узорные полотенца, волосы схвачены сетчатыми плетеными колпаками.

Почти все погребальные ткани изготовлены из льна и хлопка (реже), узоры на них вытканы льном или шерстью; с IV в. до Р. Х. известен привозной шелк, но ввиду дороговизны он использовался редко (центрами шелкоделия в Е. в IV–VII вв. были Александрия, Антинополь, Ахмим, Оксиринх). Красители были растительного или минерального происхождения.

Размеры тканой поверхности различны — туники ткались одним куском или сшивались из нескольких. Узоры исполнялись отдельно на особом станке и нашивались на одежду или наносились гобеленовым или петельчатым переплетением на части основы. Цельная туника имела прорезь для головы в виде круглой выемки или горизонтального разреза. Одежда декорировалась вокруг ворота, по подолу и на рукавах. Со спины через плечи спускалось 2 полосы, оканчивающиеся перехватом с круглой или копьевидной розеткой. Середина спины и груди, углы бортов заполнялись крупного размера узором в круге или квадрате (клавы и табулы). В V–VI вв. копт. туника трансформировалась в различные типы далматика (как одежда знати известен со II в.). Ранние образцы тканей наследовали от греко-рим. ремесла сложную технику рисунка, тонкую цветовую градуировку, сюжеты, элементы орнамента.

Древнейшие погребальные егип. ткани IV–V вв. (из гробницы Хвара в Файюмском оазисе, найдены с монетой 340 г.; из гробницы Аврелия Коллуфа в Антинополе найдены с документами 454–456 гг.) имеют монохромный, черный или темно-пурпуровый фон, по к-рому тонким просветом из небеленых ниток даны узоры из перевязанных линий (эффекты узоров получены от подкладных челноков, к-рыми сделана основа ткани в отведенных местах). Главные элементы этих узоров — зигзаги, перевивы, меандр, свастика, геометрические фигуры (8-конечные звезды, круги, спирали, розетки), стилизованные изображения егип. флоры и фауны. На нек-рых копт. тканях эллинистической эпохи представлены сюжеты, заимствованные из греч. и рим. мифологии, пасторали (льняное полотно с флейтистом, играющими амурами по полю, всадниками в медальонах, заключенных в орнаментальные квадраты, происходит из Антинополя, IV–V вв., Коптский музей, Каир), «нильские пейзажи», морские сцены. По трактовке они напоминают сюжеты рим. мозаик ц. Санта-Мария Маджоре (432–440). Одновременно с тканями этого типа, простой окраски и с правильным рисунком, встречаются ткани с многоцветной окраской и насыщенно-ярким стилизованным рисунком на жанровые и аллегорические темы. Сюжеты занимающих широкие полосы рисунков (изображение античных героев и божеств — Орфея, Артемиды, Ясона, Беллерофонта, Химеры, сцен из поэм Гомера) трактованы в христ. контексте, однако их реальное символическое наполнение (если оно было) неизвестно: образ Дафны мог быть понят как напоминание о метаморфозе человеческой природы, о душе после смерти; рождение Афродиты — как символическое указание на чистоту Христа. В копт. тканях визант. эпохи украшения образовывали сплошное поле узора, мифологические и жанровые мотивы постепенно уступали место библейским сюжетам, но не исчезли. С V в. появилась тенденция к орнаментации, организованной по правилам симметрии. Со временем узор, в к-рый включены стилизованные до геометрической правильности приземистые фигуры людей с утрированными чертами и животных, обрел зеркальную симметрию, проявленную также в сопоставлении контрастных тонов.

Судя по раскопкам, основными центрами производства копт. тканей в V в. были Антинополь, Панополь (Ахмим), Александрия, Оксиринх, Тиннис, Дамиетта (о др. центрах известно из текстов).

В VI в. геометрические мотивы были вытеснены стилизованными растительными формами, одновременно с к-рыми распространенным стало изображение в кругах симметрично расположенных попарно животных и птиц — египетских или африканских: зебр, стоящих под егип. пальметтами, ибисов. В V — сер. VII в. кроме визант. (классического средиземноморского) выделяются сир. и иран. (стилизованные пальметты, грифоны, львы, изображение растений часто сложного рисунка) влияния; последнее связано с периодом недолгого владычества Сасанидов. С нач. VI в. стали изготавливаться ткани с цветным рисунком. Фигуры и сцены на многоцветных тканях нач. VI в. представлены в медальонах, оплетены гирляндами; рисунок динамичен, формы намеренно декоративны. Среди изображений — сцены из истории прав. Иосифа, праотцов Моисея, Авраама, прор. Ионы, мотивы виноградной лозы, путти за разнообразными занятиями (распространенный сюжет росписей рим. катакомб, раннехрист. базилик, напр. мавзолея Санта-Констанца в Риме, сер. или 3-я четв. IV в.), изображения Богородицы (Богородица с архангелами Михаилом и Гавриилом по сторонам, VI в., Музей



Фрагмент ткани с изображением павлина. V–VI вв. (Гос. музеи Берлина)

искусств, Кливленд, США), Христа на троне или среди апостолов, сцены из жизни Христа (ср. «Поклонение волхвов» на одеянии имп. Феодоры на мозаике в ц. Сан-Витале в Равенне, ок. 547) и др. Со 2-й пол. VIII в. получили распространение краснофонные ткани.

После араб. завоевания Е., особенно в сер. VII–XI в., происходило проникновение араб. мотивов в копт. искусство и коптских — в арабское. Ткани этого периода отличают декоративная, яркая расцветка, схематизм рисунка (2 фрагмента шерстяного покрывала с нереидами и со сценой из истории прор. Ионы, VIII в., Коптский музей, Каир). Они чаще всего лишены фигуративных изображений, на смену к-рым пришли схожие с арабеской орнаменты, дополненные стилизованными куфическими надписями (фрагмент облачения халифа Абд аль-Малика, сер. VIII в., Музей Виктории и Альберта, Лондон).

Лит.: *Quibell J. E.* Excavations at Saqqara (1908/1909, 1909/1910): The Monastery of Apa Jere-

mias. Le Caire, 1912; *Monneret de Villard U.* Les couvents préas de Sohâg (Deyr el-Abiad et Deyr el-Ahmar). Mil., 1925–1926. 2 vol.; *Pauty E.* Bois sculptés d'églises coptes: Époque fatimide. Le Caire, 1930; *Thompson D.* Coptic Textiles in the Brooklyn Museum. N. Y., 1971; *Sauneron S., Jacquet J.* Les Ermitages chrétiens du désert d'Esna. Le Caire, 1972. 4 vol.; *Leroy J.* Les peintures des couvents du désert d'Esna. Le Caire, 1975; *Badawy A.* Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages. Camb. (Mass.), 1978; *Baginski A., Tidhar A.* Textiles from Egypt: 4th–13th Cent. C. E. Jerusalem, 1980; *Hunt L.-A.* Christian-muslim Relations in Painting in Egypt of the 12th to Mid-13th Cent.: Sources of Wall-Painting at Deir es-Suriani and the Illustrations of the NT Ms Copte-Arabe 1 / Cairo, Bibl 94 // Cah. Arch. 1985. Vol. 33. P. 111–155; *eadem.* The Newly Discovered Wall-Paintings an the Annonsiation at Dayr al-Suryan its 12th Cent. Date and Imagery of Incense // Ibid. 1995. Vol. 43. P. 147–153; *eadem.* Byzantium, Eastern Christendom and Islam: Art at the Crossroads of the Medieval Mediterranean. L., 1998. 2 vol.; *Rassart-Debergh M.* La décoration picturale du monastère de Saqqara: Essai de reconstitution // Miscellanea Coptica. R., 1981. P. 9–124. (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia; 9); *Carroll D. L.* Looms and Textiles of the Copts: First Millennium Egyptian Textiles in the C. A. Rietz Coll. of the California Academy of Sciences. San Francisco, 1988; *al-Syriani S., Habib B.* Guide to Ancient Coptic Churches and Monasteries in Upper Egypt. Cairo, 1990; Coptic Art and Culture / Ed. H. Hondelink. Cairo, 1990; *Thomas T. K.* Textiles from Medieval Egypt: A. D. 300–1300. Pittsburgh, 1990; *Каковкин А. Я.* О литургической интерпретации ранних апсидных программ: Росписи часовни 28 в Бауите // Восточнохрист. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 148–153; *он же.* Персонификация Св. Церкви в копт. искусстве // Троицкие чт., 1997: Сб. науч. исслед. Большие Вяземы, 1998. С. 122–132; *Rutschkovskaya M. H.* Le monastère de Baouit — état de publication // Divitae Aegypti: Koptologische und verwandte Stud. zu Ehren von M. Krause. Wiesbaden, 1995. S. 279–288; *eadem.* Les arts de la couleur // Les Dossiers d'Archeologie. Dijon, 1997. N 226. P. 33; *Haas Ch.* Alexandria in Late Antiquity. Baltimore, 1997; *Innemee K. C.* Recent Discoveries of Wall-Paintings in Deir Al-Surian // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wach., 1998. Vol. 1. N 2; *Thomas Th. K.* Late Antique Egyptian Funerary Sculpture. Princeton, 2000; *Capuani M. et al.* Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through 2 Millennia. Collegeville (Minn.), 2002; *Гормашюк А. А.* Древнейшие росписи ц. Богородицы в мон-ре сирийцев в Египте // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 249–272; *Zibawi M.* Images de l'Egypte chrétienne: Iconologie copte. P., 2003; *idem.* Bagawat: Peintures paleochretiennes d'Egypte. P., 2005; *Сорокатый В. М.* Алтарный эпистилий «Семь великих праздников» из каирской ц. Девы Марии в Харет Зуэйла: К вопросу об иконописных мастерских Каира в XIV в. // Визант. мир: Искусство К-поля и национальные традиции. М., 2005. С. 393–408.

В. Е. Сусленков

СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

Ветхий Завет

Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоил	Книга пророка Иоиля
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа

Новый Завет

Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефесянам
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

Вселенские

I Всел.	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.	[Пято-Шестой] (Трулльский) (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)

Поместные

Анкир.	Анкирский (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.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)

Правила святых апостолов

Ап.	Правила святых апостолов

Правила святых отцов

Амф.	Правило св. Амфилохия
Аност.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского

Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. Зл.	Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Ефес.
Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского
Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского
Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского
Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского
Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского
Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского

Кумранские рукописи

1QGenAp	Апокрифы кн. Бытие
1QH	«Благодарственные гимны»
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума
1QS	Устав общины
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)
1QSb	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)
CD	«Дамасский документ»

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)
К-поль	Константинополь
Каз.	Казань
К.	Киев
Л.	Ленинград
Лпц.	Лейпциг
М.	Москва
Н. Новг.	Нижний Новгород
Новосиб.	Новосибирск
Н.-Й.	Нью-Йорк
Од.	Одесса
П.	Париж
Пг.	Петроград
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону
СПб., С.-Петербург	Санкт-Петербург
Серг. П.	Сергиев Посад
Х.	Харьков
Amst.	Amsterdam
Antw.	Antwerpen
B.	Berlin
Brat.	Bratislava
Brux.	Bruxelles
Bdpst.	Budapest
Bucur.	Bucureşti
Camb.	Cambridge
Edinb.	Edinburgh
Fr./M.	Frankfurt am Main
Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau
Gen.	Genève
Gött.	Göttingen
Hdlb.	Heidelberg
Jord.	Jordanville (USA)
Lpz.	Leipzig
L.	London
Los Ang.	Los Angeles
Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Mil.	Milano
Münch.	München
N. Y.	New York
Oxf.	Oxford
P.	Paris
Phil.	Philadelphia
R.	Roma
St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Stuttg.	Stuttgart
Thessal.	Thessaloniki
Tüb.	Tübingen
Vat.	Città del Vaticano
W.	Wien
Warsz.	Warszawa
Wash.	Washington

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2005]. М., 1957–2007
АКавАК	Акты, собранные Кавказскою Археографическою комиссиею / Архив гл. упр. Наместника кавказского; Напеч. под ред. А. Берже. Тифлис, 1866–1896. 12 т.
АндрВ	Андреевский вестник / ОДС. Од., 2000–.
Бутовский полигон	Бутовский полигон, 1937–1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий / Ин-т эксперимент. социологии. М., 1997–2004. Вып. 1–8
Венгеров. Источники словаря	*Венгеров С. А.* Источники словаря русских писателей. СПб., 1900–1917. 4 т.
ВИРА	Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1950–1964. [Вып.] 1–12
ГДРЛ	Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. / ИМЛИ. М., 1989–[2008]. Сб. 1–[13]
ГСУД	Гласник Српског Ученог друштва. Београд, 1847–. Т. 1–.
Денисов	*Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне действующих в 75 губерниях и областях России. М., 1908
ЖНИР	Жития новомучеников и исповедников российских XX в. / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2005–. Т. 1: Янв. 2005; Т. 2: Февр. 2005; Т. 3: Март. 2006; Т. 4: Апр. 2006; Т. 5: Май. 2007
Жордания. Хроники	*Жордания Ф. Д.* Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892. Т. 1; 1897. Т. 2 (на груз. яз.)
ЗбПБФ	Зборник Православног богословског факултета. Београд, 1950–.
ИАН	Известия Академии наук. М., 1918–.
ИздОЛДрП	Издания Об-ва любителей древней письменности. СПб., 1877–1917. [Вып.] 1–36
ИФЖ	Patma-Banasirakan Handes = Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. Ереван, 1958–.
Кекелидзе.	*Кекелидзе К. С., прот.*
Груз. лит.	История груз. лит-ры. Тбилиси, 1951. Т. 1 (на груз. яз.)
Др.-груз. лит.	История древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1980. 2 т. (на груз. яз.)
Этюды	Этюды по истории древнегруз. литературы. Тбилиси, 1941–1986. 14 т. (на груз. яз.)
Красносельцев. Рукописи Ватиканской б-ки	*Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской б-ки с замеч. о составе и особенностях богослуж. чинопоследований, в них содержащихся, и с прил. Каз., 1885
Кубанеишвили. Хрестоматия	Хрестоматия по древнегруз. лит-ре / Сост.: С. Кубанеишвили. Тбилиси, 1946. Т. 1 (на груз. яз.)
Кушелев-Безбородко. Памятники	Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Г. А. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1–2: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи / Ред.: Н. Костомаров. 1860; Вып. 3: Ложные и отреченные книги рус. старины / Собр.: А. Н. Пыпин. 1862; Повести религ. содерж., древние поучения и послания / Извлеч. из ркп. Н. Костомаровым. 1862
КЦДР	Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.:] Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.:] XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; СПб., 1994. [Вып.:] XVII в.; СПб., 2001. [Вып.:] Севернорус. мон-ри; [Вып.:] Соловецкий мон-рь; 2004. [Вып.:] Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря
Лопарёв. Каталог Алекс. патриархов	*Лопарёв Хр.* [Каталог патриархов Александрийской Церкви] // *Порфирий (Успенский), еп.* Александрийская Патриархия: Сб. мат-лов, исслед. и записок. СПб., 1898. Т. 1. С. I–CXXVII
Макарий. Православно-догматическое богословие	*Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. [СПб., 1868.] М., 1993[3]. 2 т.
Малиновский. Догмат. богословие	*Малиновский Н. П., свящ.* Православное догматическое богословие. Х.; Ставрополь; Серг. П., 1895–1909. Ч. 1–4
Мартиролог «Бутово»	Мартиролог расстрелянных и захороненных на полигоне НКВД «Объект Бутово» 08.08.1937 — 19.10.1938. М., 1997
Менабде. Очаги	*Менабде Л. В.* Очаги древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1962. 2 т. (на груз. яз.)
Миркович. Типикон	Типик архиеп. Никодима. Кн. 2 / Српскословенски текст разрешио Л. Мирковић. Београд, 2007
НИС	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–[2005]. Вып. 1(11)–[10(20)]
НПК	Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского дворца 1530-х гг. / Сост.: К. В. Баранов. М., 1999
ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2006]
Правила ПС с толк.	Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1880, 2000[р]
ПРП	Памятники русского права / Ред., предисл.: С. В. Юшков. М., 1952–1963. 8 вып.
ПЦК	Православный церковный календарь / Моск. Патриархия. М., 1944–.

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: [2], [6] — номер издания; [п] — переиздание (без номера, перенабор); [р] — репринт (для изданий латинской графики — [r]). В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится –. после даты начала издания.

В настоящую таблицу включены сокращения, впервые употребляющиеся в Православной энциклопедии. Другие сокращения см. в предыдущих томах.

РДМДМ	Русская духовная музыка в док-тах и мат-лах. М., 1998–[2004]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Синодальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. 1998–2004; Т. 3: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 / Сост.: А. А. Наумов, М. П. Рахманова. Поместный Собор РПЦ, 1917–1918 гг. / Сост.: С. Г. Зверева. 2002; Т. 4: С. В. Смоленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. 2002; Т. 5: А. Кастальский: Статьи, восп., переписка / Сост.: С. Г. Зверева. 2006
Сабинин.	*Сабинин М.-Г.*
Жития	Полное жизнеописание святых Груз. Церкви. СПб., 1871–1873. 3 т.
Рай	Рай Грузии. Тифлис, 1882 (на груз. яз.)
СЗ	Современные записки. П., 1920–1940
Такаишвили. Древности	*Такаишвили Е. С., сост.* Древности Грузии. Тбилиси, 1913–1914
УЗ РПУ	Ученые записки Российского православного ун-та ап. Иоанна Богослова. М., 1995–. Вып. 1–.
Филарет (Гумилевский).	*Филарет (Гумилевский), архиеп.*
Жития подвижниц	Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885[2]. М., 1994[р]
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковию или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865[2]. 3 кн.; СПб., 1882[3]. 3 кн.; СПб., 2008
Христианские реликвии	Христианские реликвии в Московском Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000
ЦА	Церковная археология: Мат-лы конф.: 1-я Всерос. в Пскове, 1995. СПб.; Псков, 1995. 3 ч.; 4-я в СПб., 1998. СПб., 1998
Acta Paul.	Acta Pauli // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1989[6]. Vol. 2. P. 237–265
ActaSS. Merov.	Supplement aux Acta sanctorum pour les saints de l'époque mérovingienne / Par abbé C. Narbey. P., 1899–1912. 56 pl.
Athanas. Alex.	*Athanasius Alexandrinus.*
Ep. ad Adelph.	Ep. ad Adelphtium, contra arianos // PG. 26. Col. 1071–1084 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к епископу и исповеднику Аделфию против ариан // Творения. М., 1994[р]. Ч. 3. С. 302–310)
Ep. ad Dracont.	Ep. ad Dracontium // PG. 25B. Col. 523–534 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к Драконтию // Там же. Ч. 2. С. 3–11)
Aug. Contr. Adimant.	*Augustinus Hipponensis.* Contra Adimantum // PL. 42. Col. 129–172
Beros. Fr.	*Berosus.* Fragmente // FHG. 1848. Vol. 2. P. 496–510
CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.
CCCM	Continuatio Medievalis. 1966–.
CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983
CCSG	Ser. Graeca. 1977–.
CCSH	Ser. Hagiographies. 1994–.
CCSL	Ser. Latina. 1953–.
CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae. Wash. etc., 1967–[2000]. Vol. 1–[64]
Chalandon. Comnène.	*Chalandon F.* Les Comnène: Études sur l'empire byzantin au XI[e] et au XII[e] siècle. P., 1900. Vol. 1: Essai sur le règne de l'Alexis I[er] Comnène (1081–1118); 1912. Vol. 2/1–2: Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). N. Y., 1971[r]
Coll. Avel.	Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCLXII usque ad a. DLIII datae: Avellana quae dicitur collection / Ed. O. Guenther. Vindebonae; Pragae; Lipsiae, 1895–1898. 2 t. (CSEL; 35/1–2)
Colonna. Stor. bizant.	*Colonna M. E.* Gli storice bizantini dal IV al XV sec. Napoli, 1956
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866–. Vol. 1–.
CSMA	Corpus scriptorium muzarabicorum / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.
CVatII. LG	Concilium Vaticanum II. Lumen gentium (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // Документы II Ватиканского собора. [М.,] 1998[2]. С. 63–130)
CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Документы II Ватиканского собора. [М.,] 1998[2]. С. 15–51)
Cypr. Carth. De idol. vanit.	*Cyprianis Carthaginiensis* De idolorum vanitate // PL. 4. Col. 563–582 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о суете идолов // Творения. М., 1999. С. 81–87)
Cyr. Alex.	*Cyrillus Alexandrinus.*
Adv. Nest.	Adversus Nestorium // PG. 76. Col. 9–248
Ep.	Epistolae // PG. 77. Col. 9–390
In Is.	Comment. in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 9–1450
In Mal.	In Malachiam Phophetam Commentarious // PG. 72. Col. 275–364
EncDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. N. Y., 2000. 2 vol.
EncJud	Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007[2]. 22 vol.
Ephraem Syr.	*Ephraem Syrus.*
Carm. Nisib.	Carmina Nisibena / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1961–1963. (CSCO; Vol. 218–219. Scr. Syr.; T. 92–93; Vol. 240–241. Scr. Syr.; T. 102–103)
Comm. in ep. Paul.	In epistulas Pauli // *S. Ephraemi Syri* commentarii in epistolas divi Pauli... / Ex armenio in latinum sermonem a patrions Mekitaristis translati. Venetiis, 1893
Contr. haer.	Hymnen contra haereses / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; Vol. 169–170. Scr. Syr.; T. 76–77)

De azymis	Hymnen de azymis / Ed., transl. E. Beck. // *Heiligen Ephraem des Syrers* Paschalhymnen. Louvain, 1964. (CSCO; Vol. 148–149. Scr. Syr.; T. 108–109)
De Crucifix.	Hymnen de Crucifixione / Ed., transl. E. Beck // Ibid.
De Ecclesia	Hymnen de Ecclesia / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; Vol. 198–199. Scr. Syr.; T. 84–85)
De Fide	Hymnen de fide / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1965. (CSCO; Vol. 155. Scr. Syr.; T. 73–74)
De Nativitate	Hymnen de Nativitate / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1958–1959. (CSCO; Vol. 186–187. Scr. Syr.; T. 82–83)
De Paradiso	Hymnen de Paradiso / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; Vol. 174–175. Scr. Syr.; T. 78–79)
De Virginitate	Hymnen de Virginitate / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1962. (CSCO; Vol. 223–224. Scr. Syr.; T. 94–95)
Hymn. armen	Hymnes de St. Ephrem, conservées en version arménienne / Texte arm., trad. lat. et not. explicatives par L. Mariès et Ch. Mercier. P., 1961. (PO; T. 30, fasc. 1. N 143)
Eulog. Alex.	*Eulogius Alexandrinus.*
Ad Domit.	Ad Domitianum Melitenum // PG. 103. Col. 1069–1074 [К Дометиану, еп. Мелитинскому]
Adv. Agnoet.	Adversus Agnoetas // PG. 103. Col. 1080–1084 [Против агноитов]
Adv. hum. concept.	Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici // PG. 103. Col. 1059–1069 [Против тех, которые полагают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях]
Adv. Samarit.	Adversus Samaritas Dositheanos // PG. 103. Col. 1084–1088 [Против самарян-досифеан]
Apol. Chalc. Syn.	Apologiae pro Synodo Chalcedonensi // PG. 103. Col. 1028–1060 [3 Апологии Халкидонского Собора]
Apol. lit. syn.	Apologia pro litteris synodicis // PG. 103. Col. 1025–1029 [Апология соборных постановлений]
Contr. Novat.	Contra Novatianos // PG. 103. Col. 531–536, 677; 104. Col. 325–356 [Против новациан]
Defens.	Defensiones // PG. 86B. Col. 2955–2958; Idem // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 209–213 [Защищения]
Dub. orth.	Dubitationes orthodoxi // PG. 86B. Col. 2937–2940; Idem // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 152–155 [Семь глав о двух природах Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, или Сомнения православного]
Exp. fid.	Expositio fidei // PG. 103. Col. 1027–1028 [Изложение веры]
Paraens.	Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt // PG. 103. Col. 1077–1080 [Увещание к удаляющим себя от Церкви]
Euseb.	*Eusebius Caesariensis.*
De eccl. theol.	De ecclesiastica theologia // PG. 24. Col. 827–1046
Eclog. proph.	Eclogae propheticae // PG. 22. Col. 1021–1262
In Is.	Commentaria in Isaiam // PG. 24. Col. 89–526
Eust. Antioch. De engastr.	*Eustathius Antiochenus.* De engastrimytho contra Originem // PG. 18. Col. 615–673; Idem // Opera quae supersunt omnia / Ed. J. H. Declerck. Tournhout; Leuven, 2002. P. 1–60. (CCSG; 51)
Eust. Thess.	*Eustathius Thessalonicensis.*
Briefe	Die Briefe des Eustathios von Thessalonike: Einleitung, Regesten, Text, Indizes / Hrsg. F. Kolovou. Münch.; Lpz., 2006
Esp.	La espugnazione di Tessalonica / Ed. S. P. Kyriakidis, B. Lavagnini, V. Rotolo. Palermo, 1961
Fontes	Fontes rerum Byzantinarum / Accuravit W. Regel. Petropoli, 1892–1917. 2 fasc.
Op. min.	Opera minora, magnam partem inedita / Rec. P. Wirth. B.; N. Y., 2000. (CFHB; Bd. 32)
Opusc.	Opuscula / Ed. L. F. Tafel. Fr./M., 1832. Amst., 1964
Red. Quadr.	Reden auf die Grosse Quadragesima / Hrsg. S. Schönauer. Fr./M., 2006
Vita monach.	De emendanda vita monachica / Rec. K. Metzler. B.; N. Y., 2006. (CFHB; Bd. 45)
FHG	Fragmenta historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. P., 1883–1885
FM	Fontes Minores: Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Fr./M., 1976–.
Fulgent. Rusp. Ep.	*Fulgentius Ruspensis.* Epistolae // PL. 65. Col. 303–498
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897–1971. 54 Bde
Gelas. Cyzic. Hist. eccl.	*Gelasius Cyzicenus.* Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034) / Hrsg. G. Chr. Hansen. B.; N. Y., 2002. (GCS. N. F.; 9)
Georg. Mon. Chron.	*Georgius Monachus.* Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; *Idem.* Chronicon, lib. 1–4 / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978[r]. 2 vol. (рус. пер.: *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)
Hipp. Chron.	*Hippolytus Romanus.* Chronicon // *Hippolytus.* Werke / Hrsg. A. Bauer, R. Helm. Lpz., 1929. Bd. 4. (GCS; 46)
Hydat. Chron.	*Hydatius.* Chronique / Hydace; Ed. A. Tranoy. P., 1974. Vol. 1. (SC; 218)
Ioan. Chrysost.	*Ioannes Chrysostomus.*
Cat. Series tertia. Cat. de jur.	Cathecheses ad illuminandos, 1–8 (series 3). Cathechesis de juramento / Ed. A. Papdopoulos-Kerameus // Varia Graeca sacra. Petropoli, 1909. P. 154–166
De Anna	De Anna sermones I–V // PG. 54. Col. 631–676 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Пять слов об Анне // Творения: В 12 т. СПб., 1898. Т. 4. Кн. 2. С. 776–830)

De coemet. et de cruc.	De coemeterio et de cruce // PG. 49. Col. 393–398 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О кладбище и о кресте // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 437–443)
De prodit. Jud.	De proditione Judae // PG. 49. Col. 373–392 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О предательстве Иуды // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 763–766)
In illud.: Novo vos ignorare	Monitum ad Homiliam in illud.: Novo vos ignorare, fratres, quod, etc. // PG. 51. Col. 241–252
In Iob	In Iob (Spuria) // PG. 56. Col. 563– 582 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Книга Иова // Творения: В 12 т. Т. 6. Кн. 2. С. 663–671)
In S. Eust.	In sanctum Eustathium Antiochenum // PG. 50. Col. 597–606 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Похвала св. отцу нашему Евстафию, архиеп. Антиохии великой // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 642–650)
JESHO	Journal of Economic and Social History of Orient. Leiden, 1957–. Vol. 1–.
JSHRZ	Judische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit: Ser. / Hrsg. W. G. Kümmel, Ch. Habicht et al. Gütersloh, 1973–[1998]
Lossky. Typicon	*Lossky A.* Le Typicon byzantine: Ed. d'une version grecque (partellement inedited); analyse de la partie liturgique: Diss. P., 1987
Mich. Syr. Chron.	Chronique de *Michel le Syrien*, Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199 / Ed., trad. par J.-B. Chabot. P., 1889. Brux., 1963. 4 t.
Niceph. Const.	*Nicephorus Constantinopolitanus, Patr.*
Antirrh.	Antirrheticus // PG. 100. Col. 332–340
Chron.	Chronographia brevis // PG. 100. Col. 995–1060
Contr. Euseb.	Contra Eusebium / Ed. J. B. Pitra // Spicilegium Solesmense. P., 1852. Graz, 1962[r]. T. 1. P. 371–504
Nicet. Chon. Thesaur.	*Nicetas Choniates.* Ex libris Thesauri orthodoxae fidei // PG. 139. Col. 1087–1444
Nicol. Cabas.	*Nicolas Cabasilas.*
Expl. Div. liturg.	Explanatio Divinae liturgiae // PG. 150. Col. 493–586
Sacr. Liturg. interpr.	Sacrae Liturgiae interpretation: (De Divino altaris Sacrifitio) // PG. 150. Col. 367–492
OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–.
Orig. In Iudic. Hom.	*Origenes.* In Iudices Homiliae // *Origène.* Homélies sur les Juges: Texte de la version latine de Rufin / Introd., trad., not. et ind. par P. Messie, L. Neyrand, M. Borrets. P., 1993. (SC; 389)
Paul. Nol. Ep.	*Paulus Nolanus.* Epistolae // PL. 61. Col. 153–420; 33. Col. 462–494; Idem // CSEL. 29. P. 423–425 [Ep. 51]
Philo. De ebrietate	*Philonis Alexandrini* De ebrietate // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1897, 1962[r]. Vol. 2. P. 170–214
Pieler. Rechtsliteratur	*Pieler P. E.* Byzantinische Rechtsliteratur // *Hunger.* Literatur. Bd. 2. S. 343–480
PJb	Palaestinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. B., 1905–1916. Bde 1–12; 1917–1941. Bde 13–37
SBL.SP	Society of Biblical Literature Seminar Paper: Ser. Missoula (Mont.), 1973–[2004]
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–.
Taft. Diptychs	*Taft R.* The Diptychs // *Idem.* History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1991. Vol. 4. (OCA; 238)
Theod. Mops.	*Theodorus Mopsuestenus.*
Fragm. in Matt.	Fragmenta commentarii in Evangelium Matthaei // PG. 66. Col. 703–714
Fragm. in 1 Cor.	Fragmenta commentarii in Epistolam 1 ad Corinthios // PG. 66. Col. 777–794
Theophyl. Sim. Hist.	*Theophylacti Simocattae* Historiae / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972[2] (рус. пер.: *Феофилакт Симокатта.* История / Пер.: С. П. Кондратьев; примеч.: К. А. Осипова. М., 1957, 1996[p])
Zach. Rhet. Hist. eccl.	*Zacharias Rhetor (Scholasticus).* Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1919–1924. 4 vol.; CSCO. 1919/1921, 1953[2]. Vol. 83/84 [Textus]; 1924, 1953[2]. Vol. 87/88 [Translation] (рус. пер.: *Захария Ритор.* Церковная история. Кн. 5–6 // *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. 3–4 / Пер. с греч., коммент.: И. В. Кривушин. СПб., 2001. С. 261–296)
Zepos. JGR	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal; cura J. Zepi. Aalen, 1931, 1962[r]. 8 t.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

Границы епархий
Центры епархий
Государственные границы
Границы административных единиц
Границы полярных владений Российской Федерации
Пути сообщения
железные дороги магистральные
автомобильные дороги главные

КАИР — *Столицы государств*
ТАНТА — *Центры административных единиц*

НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
более 1 000 000 жителей
от 500 000 до 1 000 000 жителей
от 100 000 до 500 000 жителей
от 50 000 до 100 000 жителей
от 10 000 до 50 000 жителей
менее 10 000 жителей
Идфу — *Города и поселки городского типа*
Сива — *Населенные пункты сельского типа*

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XVII

ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ЧЕШСКИХ БРАТЬЕВ – ЕГИПЕТ

Художественный редактор
И. А. Захарова

Художественное оформление:
Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов осуществлена
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»
Заведующая художественной редакцией
И. В. Короткова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви
105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1. Тел.: (+7–495)980–03–65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви сообщает свои реквизиты:
- 119034, Москва, Чистый пер., д. 5
- ИНН 7704153888
- р/с № 40703810500010000003 в ОАО «Банк Москвы» г. Москва
- корр. счет № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 21.04.2008. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 10060

Полиграфические работы – ОАО «Московские учебники и Картолитография»
125252, Москва, ул. Зорге, д. 15. Тел.: (+7–495)195–86–47, 943–24–76
Генеральный директор С. М. Линович

ББК 86.372я2
ISBN 978–5–89572–030–1
© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2008